

Библиотека
этической
мысли



Владимир Янкелевич

ИРОНИЯ
— • —
ПРОЩЕНИЕ

Библиотека
этической
мысли

ИРОНИЯ

Движение иронического сознания

Ирония по отношению к миру

Ирония над собой

Ироническая псевдология.

О притворстве

Цинизм

Иронический конформизм

Ловушки, расставляемые иронией

Головокружение и тоска

Юмористическая ирония

Игра любви и юмора

ПРОЩЕНИЕ

Оскорбление и грех

Темпоральный износ

Извинение: понять – значит простить

Извинение не является ни событием,

ни отношением к «другому»,

ни бескорыстием

Снисходительность: больше глупцы,
чем злодеи, больше злодеи, чем глупцы

Извинить означает простить:

пережитое соединение

Извинить означает простить:

открытость «другому»

Безрассудное прощение

Вторичность прощения: жалость,

благодарность, покаяние

Потому что невинен... хотя и виновен...

потому что виновен.

Безвозмездное прощение

Владимир Янкелевич

ИРОНИЯ
—•—
ПРОЩЕНИЕ

Москва
Издательство «Республика»
2004

УДК 17
ББК 87.7
Я62

Перевод с французского
В. В. Большакова, Б. М. Скуратова

Послесловие
В. В. Большакова, Б. М. Скуратова

Примечания
В. В. Большакова, И. И. Рощиной, Б. М. Скуратова

Янкелевич В.
Я 62 Ирония. Прощение: Пер. с фр. / Послесл. В. В. Большакова. –
М.: Республика, 2004. – 335 с. – (Б-ка этической мысли).
ISBN 5–250–01824–6

Книга включает две работы французского философа, психолога, культу-
ролога Владимира Янкелевича (1903–1985). Оригинальный мыслитель и бле-
стящий стилист, пока еще недостаточно известный в нашей стране, исследу-
ет в них парадоксальность сознания, в особенности нравственного сознания
современного человека. Обе работы впервые публикуются в переводе на рус-
ский язык.

Для широкого круга читателей, интересующихся философскими про-
блемами личности.

ББК 87.7

ISBN 5–250–01824–6

© Издательство «Республика», 2004



ЯНИЧЯ

Глава I

ДВИЖЕНИЕ

ИРОНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

[Алкивиад:] Ты спишь, Сократ?

[Сократ:] Нет еще.

(Платон. Пир. 218с)*

Нам с тобой надо беседовать, а не спать в полдень.

(Платон. Федр. 259d)**

Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться.

(Первое послание к Фессалоникийцам. 5:6)

Лишь усердному человеку надлежит проявлять усердие в требуемых усердия делах.

(Плотин. Эннеады. III, 2, 15)***

Правда, человеческие дела не заслуживают особых забот; но все же необходимо о них заботиться.

(Платон. Законы. VII, 803b)****

Существует такая простая форма иронии, которая совпадает со знанием и которая, как и искусство, есть дочь досуга и отдыха. Ирония, конечно, слишком перегружена нравственностью и моралью, и это мешает ей быть в подлинном смысле слова творчеством, так как она слишком жестока для того, чтобы быть по-настоящему комичной. Тем не менее есть одна особенность, которая их сближает: и искусство, и комическое, и ирония становятся возможны там, где ослабляется *жизненная настоятельность и необходимость*. Но тот, кто отдается иронии, гораздо свободнее того, кто смеется, ведь часто смеются только для того, чтобы не заплакать, подобно тем трусам, которые громко кричат глубокой ночью, чтобы прогнать страх. Они думают, что предотвратят опасность уже одним тем, что назовут ее по имени, и строят из себя вольнодумцев в надежде обогнать ее. Ирония, не боящаяся больше неожиданностей, *играет* с опасностью. Опасность уже сидит в клетке, и ирония приходит к ней, подражает ей, провоцирует, осмеивает ее, ведет с ней беседу. Она даже, подвергаясь известному риску, приближается к прутьям клетки с целью достичь полной иллюзии жизни, чтобы развлечение и удовольствие были исполнены как можно большей опасности. Она изображает поддельный страх, не устает побеждать эту сладостную и умирающую каждое мгновение опасность.

Правда, такие шутки порой кончались плохо, и Сократ поплатился за это жизнью, так как новое сознание не может безнаказанно искидывать тех чудовищ, что терроризировали сознание старое. Дух иронии, однако, есть дух расслабления, и он пользуется малейшим затишьем для того, чтобы вернуться к своим играм. История человеческой мысли прошла через несколько оазисов иронии. Эпохи схоластической жизни сменялись эпохами свободных насмешек, когда человеческая мысль набирала дыхание и отдыхала от угнетающих ее тяжеловесных систем; поколения любителей иронии время от времени уступали место поколениям почитателей серьезного, подобно тому как в обычной жизни каждого человека чередуются трагическое и легкомысленное. Явление Сократа в конце 5 в. до н. э. — это как бы отрочество иронии, пришедшее на смену детскому нетерпению и увлеченности. Ирония Сократа — это вопрошающая ирония¹. Сократ своими вопросами разрушает громоздкую космогонию философов ионийской школы и удушающий монизм Парменида. Отметим прежде всего, что Сократ является софистом, равно как Прометей — титаном, но это софист, который «плохо кончил», софист, который насмехается над софистикой так же, как над наукой о метеорах. По сути дух гуманизма и противоречия, обуревающий таких врунов и шарлатанов, — это сам дух Сократа. Нас мистифицирует Горгий, аргументируя в пользу небытия, озадачивает виртуоз «антилогии» Протагор из Абдер. Софисты, к примеру, как и сам Сократ, допускают, что добродетели можно научить, но доказательства этой возможности столь подозрительны, что в «Протагоре» Сократ делает вид, что он все-таки провозглашает непередаваемость добродетели, так как ему нужна наука, а не трюки и рецепты. Сократ упрекает продавцов орвиетана (подобно тому как позднее Огюст Конт будет упрекать Сен-Симона) в том, что они ставили телегу впереди лошади, импровизировали там, где надо было анализировать, и в конце концов возвращались к рутинным аппроксимациям пробабализма. На каждого мудреца-софиста оказывается довольно простоты. Сократ выводит на чистую воду эвристику, ложь подобного «карьеризма», он осыпает вопросами продавцов красивых фраз и испытывает лукавое удовольствие от того, что лопаются шары красноречия и сдуваются пузыри, наполненные суетным знанием. Сократ — совесть Афин, одновременно и больная и здоровая, то есть в его словах и делах обнаруживается вся непредсказуемость, свойственная воздействию иронии в зависимости от того, избавляет ли она нас от страхов или же освобождает от привычных взглядов. С одной стороны, Сократ забавляет афинян: Шеллинг сравнивает его с Дионисом, богом, наполнившим шумом и пением пус-

¹ «Об иронии «бесед и разговоров». См.: *Haum R. Die romantische Schule.* 1920. S. 295.

тынные небеса Урана. Парменид же со своей стороны представляет собой Кроноса философии, пожирающего при самом их рождении все конкретные особенности, множественность, подвижность и изменчивость. Сократ по типу своего характера — дионисиец, он высмеивает это прожорливое единство, этот закон Кроноса, пожирающий и давящий веселое разнообразие различий. У Сократа было что-то от шарлатана, от жонглера, чопорную жизнь старого города он наполнял опьянением, он давал начало человеческому знанию, утонченному и воздушному, тому знанию, в сфере которого развернется аналитическая деятельность Аристотеля. И вот афинянин словно вздымает вихрь безумия, на площадях и перекрестках молодых людей поражает демон диалектики, Алкивиад кидается во всяческие эксцентричности, чтобы привлечь внимание города. Обуреваемый демоном, Сократ превращает горожан в безумцев, опьяняет их диалектикой и неожиданными идеями. Отныне в Греции есть место для подвижной и свободной мысли: для плодотворной критики. «Когда я слушаю его, — говорит Алкивиад о Сократе, за столом поэта Агафона, — сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов...»¹; далее он сравнивает его с силеном и с сатиром Марсием. Но Сократ также и единственный человек, способный заставить Алкивиада покраснеть, единственный, кто может дать ему понять, что недостойно жить так, как живет он. Все кажется плоским в сравнении с той великолепной и трогательной похвалой, которой заканчивается «Пир» Платона. Алкивиад немного навеселе, как раз настолько, чтобы в разговоре следовать своим первым движениям. «Я пускаюсь от него, как от сирен, наутек... И только перед ним одним испытываю то, чего вот уж никто бы за мною не заподозрил — чувство стыда... И порою мне даже хочется, чтобы его вообще не стало на свете». Для этого легкомысленного города Сократ, стало быть, являлся чем-то вроде живого урока угрызений совести. Он его утомлял, но также и беспокоил, тормозил, был возмутителем его спокойствия. В общении с Сократом люди теряли обманчивую устойчивость мнимо бесспорных истин, так как, внимая ему, невозможно было по-прежнему давать убаюкивать себя старыми прописными истинами. Со сном разума и благодушием отныне было покончено. Сократ погонял, взнуздывал всех тех, в ком дремало сознание. Робкий святоша Евтифрон, солдафон Лахес, всезнайка Гиппий — всех он загонял в тупик, погружал в беспокойство *апории*², тревожности, порождаемой иронией: *αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους; ποιεῖς ἀπορεῖν*; озадаченный и смущенный, ты и других ввергаешь в беспокойство и смущение!³ Осознав свое собственное невежество, они оказались во вла-

¹ См.: Платон. Менон. 80 a–d («...ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница»³). Именно в этом отрывке

сти необъяснимой неловкости, вызванной противоречием, которое, по мнению Платона, выраженному в диалоге «Менон», предшествует припоминанию. Поэтому в «Тезтете» говорится: Ирида есть дочь Тавманта, а наука есть дочь изумления¹, то есть апории. В диалоге «Пир» нам очень ясно раскрывается эротическая природа этой апории, связанной с маевтикой, то есть с чем-то вроде духовного акушерства, помогающего рождению мысли. Чувство неловкости при опровержении (έλεγχος) подобно любовному страданию, и «бог опровержений» (θεός έλέγχων) должен бы, наверное, носить имя Эроса. Сократ воплощает, следовательно, начало тревоги и подвижности: словно заряженный электричеством, он делает подвижным неподвижное, оспаривает неоспоримое, его неутомимое недоверие постоянно настороже. Он не парализует собеседников подобно сове, которая, по словам софиста Элиена, завораживает птиц своими гримасами, он не превращает людей в камень, подобно Медузе Горгоне. Он вызывает у них оцепенение, но лишь для того, чтобы затем сразу же встряхнуть их. Так поступает Иисус², пристыдив своими вопросами законодателей, которым нечего ему возразить и чьи мысли он логически доводит *ad absurdum*** . Он объясняет им, к примеру, что всякое богатство является следствием мошенничества или насилия, что всякая собственность есть дочь несправедливости или инстинкта накопления. Обладание и собственность несущественны. Иисус уничтожает собственность, нет больше ни денег, ни имущества, ни наследования, ни понятий «мое» и «твое». Но коварство, в основании которого лежит злая воля, Иисус может победить только своей смертью, тогда как Сократ в беседах с насмешниками приводит в смущение поверхностное самодовольство, которое в конечном счете оказывается только нечистой совестью. В Евангелии говорится: они не ведают, что творят, но само их ослепление сверхъестественно и требует сверхъестественного прощения. В Афинах не осталось такого дьявольского упрямства и такого невежества, которых ирония не смогла бы заставить признаться — Ξύνοιδα έμαυτῶ ότι οὐχ οἶδα — сознавать собственное невежество³. Сократ разрушает самодоволь-

(80 а) Сократ сравнивается с электрическим скатом. Ср.: Платон. Горгий. 522 а («...изнуряет их, душит и лишает дара речи, назначая горькие-прегорькие лекарства...»****). Тезтет. 149 а («...что-де я вздорнейший человек и люблю всех людей ставить в тупик»*****); ср. там же. 151 а («...нечто общее с роженицами испытывают они в моем присутствии: днями и ночами они страдают от родовых мук и стеснения, даже в большей мере, чем те, — а мое искусство имеет силу возбуждать или останавливать эти муки»*****). См. также: Государство. VII, 505 е, 515 d, 523 а, 524 а*****; Пир. 203 b, 204 b*****.

¹ См.: Платон. Тезтет. 155 d*.

² Paulsen Fr. Schopenhauer, Hamlet, Méphistophélès. 1900. P. 237.

³ См.: Платон. Пир. 216а, b; 217d; 218d***.

ство, он вызывает у людей неудовлетворенность собой, сомнения в самих себе, вызывает у них тревожащее, как постоянный зуд, желание познать и понять себя. Однако сознание в сущности любит и боготворит то успокоительное заблуждение, от которого его освобождает Сократ. Оно и призывает, и проклинает одновременно этого врача-диалектика, испытывая по отношению к нему противоречивые, амбивалентные чувства, не желая уступать искушению исследования, духу испытания и свободного движения. Философ, вечно ставящий все под сомнение, стал в свою очередь вызывать недоверие: он должен будет выпить цикуту. Сократ умер, но смерть его осталась жить в памяти людей; образ Сократа постоянно пребывает в сердцах, так как от угрызений совести не избавишься лишь тем, что заставишь человека выпить цикуту: ведь сама цикута, по словам Льва Шестова, превращается в подкрепляющее сердце лекарство¹. Люди, впрочем, не знают, чего хотят: *οὐδείς ἐχὼν ἀμάρτανει — они скорее глупы, чем злы*. Они убили Сократа, но Сократ успел дать им точное определение. Он отомстил своим обвинителям, завещав им свою смерть.

Смерть Сократа стала, следовательно, некоторым нормативным фактом вроде марафонского сражения, побудительным символом, вехой на караванном пути сознания; вечность этой смерти пребудет веками с тем неблагодарным народом, другом которого была эта смерть. Она придавала сложности и разнообразию новые силы; она возбуждала, как загадка или скандал, и, подобно тому как разговор Сократа повергал всех беседующих в замешательство, его страдание породило нечто вроде живительной апории, веками тянувшегося смущения совести, благодаря которому дух и разум постоянно оставались начеку. От Платона до Ламартина, от Шеллинга до Гегеля, Кьеркегора, Ницше... и Эрика Сати непрестанно разворачивался и расшифровывался иероглиф этой смерти: Сократ христианин, Сократ дионисиец, Сократ плебей... Этот великий чародей (как его называет Менон) навсегда лишил нас эйфории и блаженства самозабвения и неосознанности. Сократ порождает всех последующих протестующих философов, все более дерзко расправляющихся с традицией, и подобно тому как олимпийцы в классической мифологии не могут смотреть друг на друга без смеха², так и недоверие все больше и больше начинает распространяться среди людей. Боги начинают играть друг с другом шутки, и тот самый фарс, жертвами которого в «Одиссее» становятся Арес и Афродита и который вызывает смех людей и богов, этот божественный фарс нам показывает, что неуважение распространяется и на бессмертных. Подобно Гефесту, Сократ в «Ев-

¹ См.: Шестов Лев. Афины и Иерусалим. Париж: YMCA. 1951.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. 294*.

тифроне» и во II и III книгах «Государства» опутывает богов тонкой сетью для того, чтобы мы не принимали всерьез легенды и басни. После сократовской иронии следует бесстыдство цинизма киников, после Сократа — Диоген, который является в какой-то мере одержимым Сократом, чем-то вроде сатира, ускользающего от вакхического шествия. Цинизм часто оказывается изнанкой разочарованного морализма и крайней иронией: не переходит ли Фридрих Шлегель постоянно от одного к другому? Цинизм есть не что иное, как испуганная, неистовая ирония, которая забавляется тем, что эпатирует обывателей; это дилетантизм парадокса и скандала. Безнравственный карьерист Калликл представляет в диалоге «Горгий» совершенно другой тип; ведь истинный цинизм не является искусством выпутываться из трудных положений, искусством неразборчивого прагматизма, так как он, напротив, отвергает социальные условности, склонный к аскетизму и добродетели, враждебный наслаждениям и презирающий общественные авторитеты. Антисфен такой же сторонник естественной жизни, как и Калликл, но сверх того строг и фанатичен, что предвосхищает Руссо и тот тип христианской религии, который Ф. Шлегель характеризовал как «универсальный цинизм». «Как раз среди дымящейся красной гордости возносится Vesace, град цинизма, где с самого основания не было тунеядцев, где возделывали только чабрец, смокву и хлеб»¹. Сократ был беден — так они станут нищими. Сократ слонялся по улицам — они будут ютиться в бочках. Сократ с изысканным смирением упражнялся в искусстве диалога — они же предпочтут проповеди, памфлеты, стремясь, скорее, не обсуждать, а воспитывать и витийствовать, обращать, а не убеждать. На место утонченной иронии заступает грубое излишество; они позволяют себе резкие выходки, кривлянье. У Сократа ирония была безлична, теперь она испытывает потребность выставлять свою грубость, неотесанность, агрессивность и скаредность. Предпочтение отдается афоризмам (χρεῖαι, σίλλοι), а не анализу идей. «Острота», «удачное словцо» является оружием: диалектическая ирония уступает место иронии афоризмов, и мудрость долгое время пребывает «в состоянии эпиграммы», прежде чем породить «Agudeza»* Балтасара Грасиана. Цинизм киников, следовательно, есть философия преувеличений: после Сократа ирония тяготеет к богохульству и худшим проявлениям морального радикализма.

Сократическая ирония оспаривала только пользу и достоверность науки о природе, романтическая же ирония в начале 20 в. оспаривала само существование природы. Можно только удивляться, но романтическая горячность имеет следствием то отчуждение, которое пристало скорее вольтеровскому Кандиду, чем гофмановскому безумцу,

¹ Bréhier E. Histoire de la philosophie. T. 1. P. 277 (цитируется по: Диоген. L. 85).

скорее скептику, чем энтузиасту¹. В действительности эта ирония не есть юмор Свифта, Стерна, Вольтера, она есть опьянение трансцендентального субъективизма. Ее вдохновлял критический идеализм, который у поэтов мало-помалу становится лирическим идеализмом и магическим идеализмом. От «Субъекта» Канта до «Я» Фихте, от «Воображения» Новалиса до «Гения» Фридриха Шлегеля дух постоянно раздувается, опьяняется самим собой; создатель своего объекта, он определяет его в его *бытии*, а не только в его *порядке* и его *смысле*. От трансцендентного субъекта до творческой воли расстояние такое же, как от *свободы* до *распутства*, то есть от желания, определяемого долгом, до желания чрезмерного, произвольного и аморального. Мудрость Сократа не доверяет ни познанию себя, ни познанию мира и кончает признанием собственной невежественности, романтическая ирония отрицает мир только для того, чтобы с большей серьезностью относиться к себе. У Фридриха Шлегеля это «Verstand»*, освобожденный от субъекта, порабащивающего объект. У Новалиса это «Gemüt»** — магическая и поэтическая свобода, изменяющая мир, романтическая свобода, романтизирующая природу; вселенная есть восхитительная волшебная сказка. Ирония — это возможность играть, летать по воздуху, жонглировать содержанием, отрицая его или пересоздавая. Сократ ставит такую практическую и гражданскую проблему, которую Шлегель демонстративно игнорирует, по крайней мере до 1808 г.*** От одной иронии до другой так же далеко, как от «морализма» до эстетского дилетантизма и анархистского нигилизма. Шлегель отдается свободе, но свобода эта безответственна, у нее нет иной цели, кроме удовольствия, нет юридического порядка и того серьезного пафоса, который омещанивает фихтеанское «я». Представим себе Диогена, который прочитал «Wissenschaftslehre»**** и забавляется, шокируя чиновников и педагогов тем, что хвалит «святую лень» и «трансцендентальное шутовство». Юлий, герой «Люцинды»*****, цинично играет в свободу. Переходя от классической эстетики Шиллера к дионисийской эстетике Шлегеля, идея игры приобретает все более богемный характер; игра отныне обозначает не удовольствие, а досужество, не олимпийский и либеральный досуг (σχολή), а праздность и отдых, благоприятствующие разнообразным формам сплина. Случай и судьба соединяются: излишняя и праздная свобода, уничтожая все ценности культуры, приводит к разновидности квиетистского безразличия, для которого не существует больше ни добродетели, ни искусства!

Благодаря романтической поэзии, как ее понимает ЖанПоль, границы объективного мира растворяются в бесконечности сюжета,

¹ Boucher M. Ironie romantique // Cahiers du Sud. 1937. («Le Romantisme allemand»). P. 29.

как пластические формы — в сумерках лунного света. Гегель не раз насмеялся над автократией этого иронического «я», поглощающего всякую определенность, пожирающего всякую специфичность и особенность...¹ Как шутил Гегель, ночью все кошки серы, и на фоне нашей свободной бесконечной произвольности все обусловливаемое уничтожается в хаосе иронии², уравнивается в ничто. Это возвышенное наизнанку, это бесконечное отрицание, приравнивающее мудрость к неразумию, а неразумие — к мудрости, Жан Поль называл юмором, но в отличие от Шлегеля, который размещал разрыв между «я» и миром, Жан Поль, в соответствии с христианской концепцией греха, размещал его между Богом и вещами конечного мира, среди которых располагается и «я». Контрастируя с идеей бесконечного разума³, юмор разрушает не только единичное и особенное, но также всякую конечность, он низвергает общечеловеческое с вершины тарпейской скалы**. Welthumor*** Сервантеса или Шекспира основывается не на деталях и анекдотах, а на целостном мировосприятии.

У Зольгера (и прежде всего у него) ирония располагается в центре догматической системы. Она теперь не разновидность субъективного и даже, скорее, литературного настроения, она стала категорией метафизики; на этот раз она обозначает не капризы гениального любителя, а космические судьбы Абсолютного. Зольгер демонстрирует диалектический процесс воплощения Абсолютного — бесконечное умирает в конечном, идея тонет в том реальном, где она обнаруживается: то есть идея одновременно отрицает себя как бесконечное и общее и утверждает как конечное и частное, но затем она отрицает в свою очередь это отрицание и утверждается, таким образом, как универсальное и всеобщее. Ирония — это сознание того откровения, через которое абсолютное мгновенно себя реализует и тут же разрушает; искусство есть не что иное, как краткий миг той хрупкой и прекрасной видимости, которая одновременно и объясняет, и уничтожает идею⁴. Именно таким образом в 18 в. неприрученная, двусмысленная и экзальтированная ирония утверждает себя в оппозиции к рефлектирующей и насмешливой Witz****. Она отказывается теперь от скромности, от чистоты, от ясности. Сократические отступления ради восхождения уступают место педантическим умозаключениям Зольгера, а поиски истины — метафизическим трагедиям воплощения; ирония служит теперь не эвристике, а нигилизму,

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Эстетика. III. 3*.

² Ср.: Kierkegaard S. Crainte et tremblement. Trad. Tisseau. P. 77, 185.

³ Jean-Paul. Vorschule der Aesthetik. I. 7 Programm. § 31–32. Здесь «Vernunft» (разум) бесконечен, «Verstand» (рассудок) конечен. У Шлегеля — противоположное значение слов.

⁴ Boucher M. K. W. F. Solger. Esthétique et philosophie de la présence. 1934. P. 106; Heller J. Solgers Philosophie der ironischen Dialektik. Berlin, 1928.

ее цель не познание, не обнаружение существенного, теперь это, скорее, отрыв от реальности, бегство от мира и презрение к его конкретности и разнообразию.

1. ИРОНИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ К МИРУ

Вершина серьезного отношения к миру — это жизнь простая и чистая, не задающая неоспоримых вопросов и доверяющая ощущениям собственных органов. Можно ли сознание экстатическое, целиком замкнутое на жизни сердца, назвать серьезным сознанием, основываясь не только на аналогии? Серьезное определяется во взаимоотношении с постоянно возможным весельем, равно как очевидность означает победу над сомнением; в толпе лиц, сохраняющих ироническое выражение, можно *оставаться* серьезным, когда же обстоятельства заставляют смеяться, *хранить* серьезность очень трудно. Бывает, наконец, что в совершенно циническом сознании индивидуума сохраняется единственное серьезное чувство. Серьезное есть тот фон, тот контекст, на котором выделяются шутовское и трагическое, но последние в свою очередь по контрасту подчеркивают серьезное, которое, таким образом, начинает приобретать эффект контраста. Равным же образом не существует абсолютной или единственной в своем роде очевидности, очевидность всегда определена: случается, что приходят, например, к висцеральной, как бы утробной, очевидности, когда вызывают отвращение слишком цивилизованные суперструктуры и слишком сознательные идеологии. От растительной, лишенной сознания души не приходится ждать каких бы то ни было проявлений свободы, можно ли назвать серьезной эту растительную душу, все отправления которой совпадают только с циркуляцией крови и работой органов? Поэтому говорить о «серьезности» природы можно только в метафорическом смысле. Приписывать природе провиденциальную целесообразность, предопределенность — это давать повод пессимистам выступить против того зла, которое природа допускает и терпит. Если одни излишне драматизируют ситуацию, то Шеллинг, Новалис, фон Шуберт разоблачают в животном царстве иронию природы, не боящуюся пародировать саму себя. Не есть ли романтическая «натур-философия» — физическая суть метафоры? Мир в действительности является серьезным или легкомысленным только для мыслящего сознания, только в зависимости от нашей судьбы. Само серьезное есть уже следствие отношения, есть рождающееся напряжение; *что-то* может быть серьезно, но *все* и собственно существование могут быть только «даны». Бытие Парменида не серьезно! Оно скорее пра-серьезно.

Хотя знание и не иронизирует по поводу своего объекта открыто, сознание можно назвать рождающейся иронией, улыбкой разума и духа. Сознание есть второе движение по отношению к первому, каковым является абсолютное доверие или же наивно-категорическое утверждение; сознание есть в какой-то мере *пересмотр*, изменение во взглядах, ἐλοχή*, есть своего рода реванш по отношению к объекту, который оно осознает, и в этом смысле оно оказывается силой слабого: здесь правомерен паскалевский парадокс о человеке как мыслящем тростнике. В этом проявляется превосходство «малости», сила слабого, богатство бедных: бедный становится *a fortiori* состоятельнее богатого. Элементы отношений, в которых участвует сознание, невозможно поменять местами; сознание предоставляет осознанному преимущество перед неосознанным, перед человеком, которого ведут на буксире. К примеру, взрослый человек, осознающий себя самого одновременно и в настоящем времени, и в молодости, имеет преимущество перед тем относительно бессознательным, которое он осознает. Взрослое осознание молодости улыбается ее наивному энтузиазму, сумасшедшим надеждам, ее неискоренимым иллюзиям; оно иронизирует над своей собственной молодостью, как объемлющее сознание иронизирует над сознанием объемлемым, включаемым. Второе рождение комедии, следующее за серьезностью и возвышенностью, свойственным трагедии, представляет в истории освобождение того же порядка: современный человек превзошел свою трагическую судьбу, тяжелую и с крутыми спусками, как утес Прометея. Сознание есть отделение, освобождение. Иронизировать, по мнению великого русского поэта Александра Блока (выносящего здесь обвинение), — это отсутствовать в самом себе¹: сознание, содержащееся во втором движении иронии, преобразует присутствие в отсутствие, оно есть возможность делать другое², находиться в другом месте и позднее, *aliud et alibi***. Вместе с пересмотром она предоставляет нам полную свободу. Мы прежде всего обязаны ей той свободой маневра и тем минимумом досуга, без которых ее невозможно было бы представить: отдыхающий дух отходит на расстояние, то есть он отрывается от жизни, отдаляет неизбежность опасности, перестает соприкасаться с вещами и отбрасывает их до горизонта своего умственного поля. Пейзажи уменьшаются, словно в опрокинутой подозрительной трубе. Дух и разум освобождаются, сначала робко и постепенно, задавая вопросы. Вопрос, задержавшийся на вопросительном знаке, представляет для Эрика Сати незаконченный мелодический жест, повисающее в воздухе и пребывающее в ожидании чего-то движение:

¹ Речь (Киев). 7 декабря 1908 г.

² *Schaerer R. Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique // Revue de Métaphysique et de Morale. 1941. P. 185.*

чередование в сократическом диалоге вопросов и ответов позволяет дать нелицеприятный анализ идей; мысль, разрубая непрерывность речи, получает возможность оглянуться направо и налево и избавляется наконец от тяжелого одеяния необходимости*. Таким образом, ирония вводит в наше знание объемность, выразительность и ступенчатость перспективы. По мере удаления от нас объект соединяется в пространстве с другими объектами, определяющими его. Если существует один объект, то имеется несколько объектов; или, *vice versa***, если существует только один-единственный объект, то нет вообще ни одного объекта. Такой объект, как качество или цвет, немедленно требует множественного числа. Как в платоновском диалоге «Софист» бытие сопричастно небытию, так и один объект определяется другими, хотя и не совпадающими с ним, но очерчивающими его контуры. Для его определения достаточно двух координат: его отношения к мыслящему его сознанию и его отношения к другим телам, среди которых он располагается. Но так как объект никогда не бывает одним, он мало-помалу должен до конца «раздать» себя другим объектам. Такова в действительности амфиболия предела: она говорит одновременно «да» и «нет», она утверждает субстанцию в ее границах и отказывает ей в бесконечности прилагательных. Она есть предел как цель и предел как граница, и она обязывает разум то сожалеть о совершенстве бесконечного, то остерегаться апофатичности неопределенного. Напомним, что сократовская наука является как раз наукой определений, фиксирующей понятия в их отношении к самим себе и разграничивающей их пределы: различие и ясность — таковы два нерасторжимых качества, одно внешнее, другое внутреннее, «законченного» понятия. Почему существовать во плоти можно только ценой отказа? Почему «положительное» должно обозначать «привативное», то есть ограничительное? Какое проклятье заставляет человека ограничивать себя в своем существовании? В свое время мы должны будем объяснить эту альтернативу. *Нельзя быть сразу всем и чем-то одним*, и необходимость выбора между этими несовместимыми вещами является одновременно и величием, и нищетой сознания.

Мысль, расчлняясь на слова и понятия, разъединяет связанные друг с другом предчувствия. Вот что такое ирония дробления и разделения. Наша тактика состоит, прежде всего, в том, чтобы осуществлять разъединение элементов, стараясь во что бы то ни стало сохранить присутствие вселенной вновь в каждой из своих частей. Вселенная была бы сильнее, если бы мы позволили ей воссоединиться в каждой своей части и повсюду восстановить объединенный фронт непосредственного и наивного опыта. Во всех этих мистических и против нас направленных действиях мы ищем такую трещину, которая позволила бы нам в каждой точке развернуть всю мощь нашей

души. Ведь объект теперь является не только самим собой, он «индивидуализирован» в двух смыслах слова, сначала он прост и неделим изнутри, затем он есть он, а не какой-то иной. По мере того как объект уменьшается в пространстве, он теряет свою значимость в протяженности: ирония предвидения приходит на помощь иронии определенных. Мало того что объект только деталь, он лишь момент, а для «момента» характерна чисто эпизодическая роль в последовательности явлений. Едва мгновение, зажатое между только что истекшим прошлым и стучащим в дверь будущим, начинает ощущать свое существование, как уже возникает необходимость упаковывать чемоданы. Разум часто обвиняют в том, что у него суеверный страх перед окончательным. Но есть ли что более разумное, чем чувство временного состояния, убеждения, что все явления располагаются во времени, как тела в пространстве? Вечного настоящего не существует, равно как не существует и абсолютного объекта: объект, стиснутый рамками определения, сверх того очерчивается еще и ограничивающими его обстоятельствами. Сознание — это глобус, где упорядочивается путаница и беспорядок вездесущности, это календарь, который локализует, распределяет и очерчивает события. Сознание — это значит *сегодня* и *здесь*, но с нюансом ограничения и с насмешкой над невысказанными претензиями на вездесущность. Надо раз и навсегда договориться: разум — это, конечно, разграничение, но он прежде всего функция отношений, прочерчивающих кривые с бессвязными пометками, раскрывающими причинные связи или, по крайней мере, какое-то постоянство в зигзагах природы. Все это так, но отметим, однако, что такие связи осуществляются в дискретных фазах и что они, прежде всего, ограничительные: они объясняют, что не все возможно, что любая причина не ведет к какому угодно следствию, что путям детерминизма не хватает ширины. Неопределенные пророчества уступают место прозаическим предвидениям. В туманностях бесформенных аналогий выделяются сгустки света, среди которых наш разум выписывает созвездия фигур времени с тонкими и напряженными линиями. Хронология, как и атлас, обесценивает объект и наш разум, одновременно панорамный и «перспективный», начинает обращаться со вселенной развязно и бесцеремонно.

Дистанция, протяженность во времени и сосуществование — координаты положения объекта. Наше сознание принимает синоптическую перспективу летчика, улыбаясь при воспоминаниях о былых кошмарах. Но внутри него остаются, однако, островки трагедии. Каждый взятый в отдельности момент ничтожен и может нас позабавить; но вся последовательность моментов в целом сопротивляется нашему юмористическому отношению. Жизнь остается серьезным делом. После того как вся Вселенная уже давно разлетелась на мельчайшие осколки, а длительность раскололась на пустейшие происшествия, в

нас остается все же что-то цельное. Ироническое сознание шутит и играет с миром, но как ему не сохранять представления о своей собственной важности, ведь на него больше не давит ни «теперь», ни «вот»? Насмехаясь над собой, не разрушает ли сознание сам инструмент насмешки? Оно ничего не боится, в этом его сила, но и его слабость, оно в высшей степени сознательно, однако существуют обширные зоны неосознанного. Оно сохраняет чувствительность к внешнему и совершенно нечувствительно к внутреннему и напоминает тех великих моралистов, которых снедает яростная лихорадка добродетели и которые совершенно неспособны видеть собственную низость. Если развращенной душе свойственны приступы гнева, то можно без всякого труда вообразить себе некоторое одностороннее ясновидение, которое хуже ослепления; это мнимое ясновидение не пробужденных до конца душ. Пробуждаться следует не только от мира, но и от самого себя. Сознание не является совершенно осознанным, пока оно ошибается в самом себе, пока его смешная серьезность делает его уязвимым для чужой иронии: ведь серьезность делает уязвимым, а это есть симптом неспособности осознать. Пьяница повсюду видит пьяниц. Это полуопьянение души обостряет наши чувства, но делает неповоротливой нашу мысль, создает существа комические и преисполненные претензий: весь мир над нами смеется, а мы узнаем об этом последними. И люди и звери вокруг нас уже смеются над нашим париком, нашей манишкой, но мы считаем, что природа смешнее нас, и продолжаем отпускать каламбуры и шутки.

Чтобы правильно взглянуть на самих себя, необходимы полное отсутствие самодовольства, исключительная требовательность и скромность и твердая решимость идти в случае необходимости вплоть до кощунства и святотатства. Для того чтобы с юмором говорить о своем теле, надо быть Эпиктетом, нужно быть героем иронии. Мы давно уже перестали принимать Вселенную всерьез, мы упорствуем в том, что считаем свою персону и свое положение особенным, исключительным, никак не желаем мириться с тем, что она есть такой же объект, как и все другие. Мы похожи в этом отношении на врача, который никак не может смириться с тем, что его болезнь такая же, как и у всех остальных. Макс Шелер и Луи Лавель вслед за буддистами показывают нам, что сознание есть способ объективировать страдание, но осознанное страдание постоянно возрождается, и человек без конца переходит от страдания к сознанию и от сознания к страданию¹. Как быть *causa sui*** — субъектом, который является объектом, действующим лицом, чьи действия направлены на самого себя, насмешником, вызывающим насмешки? Самоанализ предполагает со-

¹ *Scheler M. Philosophie de l'Esprit. P. 34 et s.; Lavelle L. Le Mal et la souffrance. См. также: Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича**.

вершенно особый опыт, напоминающий «двойственное ощущение того же порядка», о котором говорил Эббингхауз, так как здесь одно и то же тело, одно и то же «я» и самоотносится, и является объектом отношения. Все словно сходится в том, чтобы расстроить и обескуражить нас, и прежде всего сказывается сам состав нашей души, органической целостности, где каждая деталь выражает всю личность в целом. Душа концентрированно осуществляет то, что мир может реализовать только как сумму всех существующих вещей: в каждый миг она противопоставляет нам самую свою значительную насыщенность и как бы всю совокупность всех своих возможностей. По поверхности этого прочнейшего синтеза, организованного в глубину, ирония скользит, и ухватиться ей не за что. Нельзя, следовательно, шутить со своим собственным сознанием, а также с тем, что связано с жизнью. Гораздо легче можно научиться шутить с идеями, чем с инстинктами. Инстинкт есть нечто цельное и неразделимое, и у него нет ни прошлого ни будущего, ни завтра ни вчера, ни до ни после... Напрасно мы хвастаемся, налетаем на него, когда он поворачивается к нам спиной: все наши клятвы, наше презрение и пренебрежение оказываются напрасными. Достаточно ему показаться, и мы опять сразу согласны на все, он взирает на нас из глубины души, и тот, кто иронизирует, как бы утончен, искушен и проницателен он ни был, попадает в нелепейшие ситуации и совершает самые унижительные поступки. И вот этот остроумный умник снова занят тем самым смешным и непосильным трудом, о котором говорит Шопенгауэр¹. Не является ли стыдливость в какой-то мере формой растерянности того, кого не удовлетворяет ни немогущее сознание, ни недостойное совпадение? Искушаемая удовольствиями амфибия колеблется в выборе между двумя жизнями, βίος и ζωή*, симбиоз которых составляет самое ее существование². Во всяком удовольствии мы найдем момент вечности, обнаружим глубокую серьезность жизни; удовольствие — это островок, не похожий на другие, это абсолют, поскольку оно присутствует здесь, в этом мире; поэтому поспешим смеяться, так как очень скоро юмору уже не за что будет ухватиться.

2. ИРОНИЯ НАД СОБОЙ: «ЭКОНОМИЯ»

Сознание, удовольствие, инстинкт... Если все эти синтезы являются полными, то лишь потому, что сознание, которое остается ночным для самого себя, предстает субъектом для иронии, желая быть ее объектом. Ирония, как говорит ритор Гермоген Тарский, бывает

¹ Schopenhauer A. Parerga. II. § 157.

² Соловьев В. Оправдание добра**.

ἐφ' ἑαυτοῦ* или же ἐπὶ τῶν πέλας**. Она есть бесконечная духовная деятельность, как и все, что рождается в сфере мышления. Как излечить нашу близорукость? Научимся ли мы смеяться над инстинктом, будем ли когда-нибудь мастерами иронии, а не только остроумными? Мы сможем достичь этого только с помощью «экономии» и «дипломатии». *Экономией* мы называем такую совокупность временных установлений, которые «нормализуют» нашу внутреннюю трагедию или в прошлом, или в будущем. Что касается прошедшего, то мы тщательно восстанавливаем цепь причин, объясняющих наши эмоции и взгляды для того, чтобы рассеять их почитание. Спинозе было очень хорошо известно, что исключительное воздействие страсти ослабляется предопределенностью, связывающей друг с другом начало и конец. Настоящее занимает в последовательности моментов скромное историческое место и теряет свою исключительность. Понять — значит расстроить планы, разрушить замыслы; знание отнимает страсть у наших чувств, проявления симпатии и антипатии лишаются эмоциональности, обнаруживая свою несущественность. Более того, ничто так не отрезвляет сознание, как размышление о тех различных формах необходимого, что его окружают и легализуют. Критика собственного происхождения и исследование истоков для серьезных людей оказываются спасением в той же мере, как и урок смирения, сдержанности и осторожности, вот почему для всякого проявления догматизма, требующего к себе серьезного отношения, недопустимо и невыносимо любое пытлиное исследование генеалогии; у них нет никакого желания признать свое происхождение от обезьяны, им трудно согласиться с любознательностью тех, кто интересуется своим происхождением. Они лелеют в самих себе иллюзии, что их никто не породил, что они появились сразу и что творимые ими мифы опережают разгуливающую по бульварам непочтительность к ним. Но все напрасно, ирония начинает тешить сначала прохожих, затем и самих судей. Злословящий в адрес истории Ницше был склонен крушить идолы, расправляться с правом и непреходящими, неизменными ценностями, преследовать предрассудки. Невозможно также забыть, как Паскаль развенчивал законы и справедливость¹: первое право — это удавленное насилие. Истинная свобода есть, следовательно, не что иное, как сознание необходимости, сознание, лишенное всякого почтения и уважения, отвергающее сакральное, неслыханное, оригинальное, сознание, разглаживающее морщины на самых серьезных лицах. Беспокойное таинство случайности уступает место бесконечной деятельности, посредством которой разум определяет законность даже внутри своих собственных суеверий. Мираж произвольных и слепых начинаний с близкого расстояния разлагается на множество

¹ См.: Паскаль Б. Мысли. 60 (294)***.

факторов. И физиология, и биология, и социология объединяются, направляясь против нашего пафоса, они открывают, чего стоят наши пышные фразы и наши бессмертные принципы. Вот физиология: величайший из мыслителей не в состоянии справиться с зубной болью, и идеи, быть может, не что иное, как «проявление несовершенств тела». Ирония насмешливо нашептывает, что немецкий пессимизм объясняется фаянсовыми печами¹, а французская революция — умеренным потреблением кофе. Не должно ли все это отвлечь от метафизики? Ирония, объясняющая судьбу чувства, мысли и гения воздействием нескольких граммов желатина, унижительна. А вот биология: под маской благородных побуждений врач распознает ухищрения бессознательного, благопристойные доводы рассудка он заменяет доводами инстинкта; он дает нам почувствовать суету и тщету нашего внутреннего порядка и то первородное варварство, что таится под лоском идей и теорий. Мы обнаруживаем, что уподобляемся царю Дагомеи с зонтиком и шапокляком, в набедренной повязке. Но не остается в стороне и общество. Дело в том, что мы не можем открыть рта, не подражая кому-нибудь, мы напрасно стараемся быть первыми, думать то, что никто еще не думал, мода и традиция дергают нами, как марионетками. Увы, сами наши чувства оказываются пародией, нам кажется, что мы любим, а на самом деле мы декларируем и подражаем. Логика чувств, нервов и печени, социальная логика, или мысли желудка и селезенки, как говорил Ален², — все сходится в том, чтобы унижить нас. Моя личность не что иное, как плагиат, совокупность всех моих ролей. Не есть ли это вообще отказ от любви и от искренности?

Чтобы понять идею или эмоцию, надо знать все ее начала и концы, видеть как ее будущее, так и ее прошлое. Наши чувства быстротечны, а вера непостоянна. Рибо свидетельствует о том, что всякое чувство кончается, кончается, несмотря на все наши клятвы. Мы клянемся всеми богами, что любимое существо незаменимо, но когда мы его заменяем, то этот обманчивый абсолюте, вечный, пока он существует, и исчезающий, как только появляется что-то новое, начинает вызывать у нас иронию. Чувство отнюдь не вечно! Обет сохраняет силу не дольше, как до Пасхи! Кто в этом мире может давать вечные клятвы? Непостоянное и ветреное сознание уже видит предел собственного удовольствия, оно измеряет его в длину, ширину и глубину, иначе говоря, познает его как объект. Ирония, следовательно, заключается в том, чтобы охватить объект со всех сторон, определить его, собрав как бы антологию всех его признаков; ирония зак-

¹ См.: *Ницше Ф.* Веселая наука. Афоризмы 134, 145*.

² *Alain.* Préliminaires à l'Esthétique. P. 122. Ср.: *Nietzsche F.* Le Voyageur et son ombre. II. 291 (о желудке дипломатов); 348 (мудрость и желчь).

лючается в знании того, что острова — не континенты, а озера — не океаны. Мореплаватель, который прибывает после длительного путешествия в то же место, откуда выехал, узнает, что земля — обыкновенный круглый шар и Вселенная не бесконечна. Благодаря иронии замыкаются пути кругосветного плавания, и любая проблема вписывается в свой контур. Вот что значит ирония обратимости. Необратимая протяженность в какой-то мере всегда трагична, так как предполагает такое путешествие, конца которому никогда не видно, вечное плавание к постоянно рождающемуся иному. История, к примеру, кажется нам угрожающей до тех пор, пока мы не начинаем различать в ней циклы, эстетическую занимательность, какой-либо завершенный период, круглый и замкнутый наподобие серсо. Тогда наши морщины расправляет улыбка, мы жонглируем датами, столетиями, считаем их, систематизируем, подобно ребенку, играющему в историю. Отсюда идет «экономия» — весь расчет счастья и несчастья. Вовремя предупрежденное сознание не так-то легко обмануть. Мы хорошо знаем, как это все кончится, и в тот же самый день, когда зарождается чувство, сразу же принимаем свои меры для того, чтобы его исчезновение не застало нас врасплох. Мы поступаем подобно тем, кто покупает уголь летом или страхует свою жизнь в двадцать лет. Как бы обгоняя события, юмор упрещает разочарование. Счастье словно пишет завещание в самый день своего рождения. Мы не верим магии настоящего момента, его исключительности, его очарованию. Не является ли ирония одним из ликов мудрости?

3. САМОИРОНИЯ, ИСКУССТВО СКОЛЬЗИТЬ ПО ПОВЕРХНОСТИ

К иронии обращаются не только по соображениям «экономии», но и по соображениям «дипломатии». Иначе говоря, сознание избавляется от присутствия самого себя, размышляя также и об отсутствии — отсутствии того, чего уже нет, и отсутствии того, чего еще не было. Но оно желает иметь возможность глядеть направо и налево, подобно тому как глядит вперед и назад, оно как бы соединяет *справедливость последовательности* и *справедливость сосуществования*. Быть справедливым — значит считаться со всем, не имея своей точки зрения, или, говоря еще точнее, принять раз за разом бесконечное разнообразие точек зрения таким образом, чтобы все они взаимно исправляли и корректировали друг друга. Мы избегаем, таким образом, односторонности, обретая беспристрастие и справедливость. У того, кто видел собор Парижской Богоматери сверху и снизу, изнутри и снаружи, сбоку и с фасада, формируется образ, складывающийся из множества мыслительных ракурсов, которые и образуют мало-

помалу цельное представление. Вот почему мгновенный снимок не имеет той живости и того правдоподобия, которые есть у портрета, учитывающего все возможные профили и углы зрения. Но наша дипломатия, как и эволюция Бергсона, наталкивается на «ярость» *crescendo**: наши имперские наклонности, страстная и, так сказать, канцерогенная природа наших чувств, наша склонность к мечтаньям, наша безграничная доверчивость — всё сходится в том, чтобы преувеличивать в нас все неровности и всю асимметричность. Предоставленный самому себе, инстинкт разрастается до бесконечности и стремится занять все место. Не уступая ничему по доброй воле, он становится пороком или навязчивой идеей, и, подобно тому как каждый из наших поступков является зарождающейся привычкой, а каждое из наших ощущений — возможностью воспоминания, наши желания также станут страстями, если мы не будем их остерегаться. Тяжеловесность как в смысле серьезности, так и в геотропическом смысле (как сила притяжения) есть, таким образом, наше естественное свойство. К счастью, природа, восполняя отсутствие иронии, наделяет нас некоторыми регулирующими механизмами, которые автоматически компенсируют наши гипертрофированные желания: она ограничивает их, нейтрализуя одни другими; инстинкты вступают друг с другом в борьбу, и ни один из них не становится преобладающим. Со страстью вступает в борьбу практическая жизнь, ставящая разнообразные проблемы, требующие гибкости. Все наши страсти и удовольствия имеют шанс стать преобладающими и навязчивыми, но этого не происходит, так как все требуют своей доли, того, что им причитается, и внешние обстоятельства к тому же не позволяют нам долго задерживаться на этих страстях. Однако есть такие мечтательные натуры, которым не удастся уравновесить противоположные наклонности, не помогают ни конкуренция инстинктов, ни требования адаптации, они не в состоянии победить эмоции. Таковы очень серьезные и даже «слишком серьезные» («fast zu ernst») натуры, подобно ребенку из «Kinderszenen»** Шумана. Они безудержно отдаются своим чувствам, не соблюдая никаких предосторожностей. Что бы они ни испытывали: будь то любовь, гнев, восхищение, они вкладывают всего себя, именно поэтому их называют «цельными», имея в виду, что в чувствах они всегда идут до конца. Они полностью выражают себя в слове, в улыбке, взгляде, рукопожатии, они исчерпывают до предела каждую минуту своей жизни. Но такой радикализм чувств делает их бесконечно уязвимыми. Они подобны тем легкомысленным людям, которые положили все яйца в одну корзину: если они теряют, то теряют все. Какая легкая добыча для несчастья! Эти серьезные натуры наделены хрупкими душами, которые бурям судьбы наивно подставляют свои самые уязвимые стороны. Они ставят на все, что имеют, и постоянно страдают, так как их надежды

только увеличивают разочарования. Ирония прежде всего научила бы их не реагировать на каждый знак и больше щадить свои силы. Такая сверхчувствительность очень изматывает и держит нашу душу в состоянии болезненного напряжения и неистовства. Подобно тому как привычка, усиливая автоматические реакции, облегчает тяжесть нашей воли, так и ирония избавляет нас от излишне трагического восприятия событий. Невозможно непрерывно до самозабвения любить или ненавидеть: ирония развивает в нас сначала некоторую эгоистическую осторожность, придающую нам иммунитет ко всякой экзальтации и чрезмерно чувствительным терзаниям. Благодаря ей нас перестают раздражать несовместимые честолюбивые желания. С другой стороны, ирония дает нам возможность никогда не испытывать разочарование просто потому, что не позволяет нам очаровываться. У тех, кто внимает ее советам, всегда есть убежище, куда они могут отойти в критический момент, чтобы их не застигло несчастье. Они неуязвимы. Очень хотелось бы поймать их на месте преступления в минуту отчаяния... Но как это сделать? Ведь в их безутешности всегда присутствует утешение. Где их истинное «я»? Оно никогда не присутствует, оно всегда *в другом месте* или же его нет нигде...

Когда же с женщиной они наедине,
То кажется, что это не они, а кто-то другой.

Так говорит Жюль Лафорг о своих Пьеро. Они напоминают софистов, ловкачей, никогда не ошибающихся в деталях, хотя и неправых в целом; по словам Бергсона, они всегда пребывают на полпути между двумя идеями. Этих Панургов иронии смутить и озадачить совершенно невозможно, они всегда готовы к самым неожиданным выходкам, шуткам, шарадам. Панург — это наше сознание: воздушное, неуловимое, шаловливое сознание, раскалывающееся до бесконечности и каждый раз ускользающее, будучи застигнутым на месте преступления; у него, как у фокусника с картины Иеронима Босха, находящейся в музее Сен-Жермен-ан-Ле, или как у шарлатанов, фигляров и жуликов Ян Стина, постоянно наготове тысячи разных проделок и ловких штук. Оно ухитряется обойти любое препятствие, играть краплеными картами, обманом обнаружить слабое место в рассуждении, выдает дискретное за протяженное и незаметно исчезает, как только мы начинаем считать, что оно поймано. «Смотри, — говорит своему танцору, бедняге Джилио, принцесса Брамбилла, — как я ношусь вокруг тебя, ускользая в то самое мгновение, как ты думаешь, что уже поймал меня и крепко держишь!»* Так и ирония всегда опережает отчаяние. Она описывает пируэт, и быстрее, чем об этом можно сказать, она уже прячет, затаивает причину нашего мучения. Под носом у судьбы мы превращаемся в садовника, геометра,

виолончелиста и бежим, прячась под самыми различными масками. Во всех этих хитростях иронии мы узнаем талант, которым наделен разум и который мы коротко назовем *искусством касаться поверхности*. Любитель иронии не хочет быть глубоким, он не хочет ни настаивать, ни принимать чью-либо сторону. Если он и отдается пафосу, то пафос этот бесконечно легок, почти невесом. Когда он любит, то любит только частью своей души, подобно Фонтенелю; когда он сердится и досадует, то выражает это только легким движением губ; когда он смотрит, то делает это, как Эрик Сати¹. Он играет и шутит со всеми чувствами, ни на чем не настаивает, так как сознание его открывается только в тончайших намеках. Оно всегда поверхностно и исполнено кокетливой фривольности, — это называется вежливостью, политесом, хорошим вкусом, как угодно. Кто много хочет, мало получает, но ироническое сознание не желает получать, оно предпочитает, словно бабочка, перелетать от слова к слову, от удовольствия к удовольствию и вкушать от всего, нигде не останавливаясь. Ему введома поверхность всех удовольствий, но только поверхность, так как оно уходит, не доводя ничего до конца. Ироническая любовь, к примеру, является вечным началом, она только лишь играет и примеривается, не отдавая себя целиком, не доходя до страсти *appassionato**. Ирония не выбирает только один сорт вина, не опустошает только один кубок, она предпочитает опьянение всеми красками, всеми винами страсти. От каждого кубка она пробует глоток и первая веселится своим опьянением, и происходит это не потому, что у нее меньше безумия, чем у сознания, которым овладела страсть, дело в том, что ее безумие легче. Она безумна оттого, что отведала тысячу разных напитков. Ее девиз (если бы она могла говорить словами Паскаля) — *понемножку от всего и ничего одного и того же*. Она противостоит, таким образом, беспощадно дедуцирующему духу геометрии, сразу бросающемуся в крайности. Подобно пронизательному (по словам Паскаля) уму, ирония скорее сдерживает логику наших чувств; она свободна и почти не давит на чувства, и подобно тому как пронизательный ум отказывается от всяких окончательных определений и доказательств, так и ирония учится не слишком размышлять о своей способности размышления, избегать слишком прямолинейных доказательств. Не одобряя тяжеловесной серьезности жизни сердца, ирония утверждает права рафинированного и невесомого «любительства», когда пальцы последовательно касаются всех клавиш. Естественным режимом иронии оказывается, стало быть, *pizzicato*** или, вернее, *staccato****. Пуантилизм *staccato*, слегка касаясь клавиш, рассеивает облако; педаль, оставляя вибрирующий звук,

¹ Сати Э. «Турецкая тиролька» краем глаз. «Фуга ощупью» краем зубов. «Первая Гносиенна» краем мысли.

как бы увековечивает в апофеозе патетическое потрясение души. Не случайно теоретики идеала так называемого «порядочного человека» в 17 в.* насмеялись над профессиональной узостью. Но разве не бывает также и эмоциональной узости, которая идет вглубь, вместо того чтобы скользить по поверхности, и которой неведом дух иронии, легкости и гибкости, дух *scherzo*?**

Ирония есть гибкость, то есть крайнее проявление сознания. Она делает нас «внимательными к реальному» и придает иммунитет против узости и искажений, которые привносятся непримиримым пафосом, против нетерпимости крайнего фанатизма. Ведь существует культура внутренней универсальности, удерживающей нас в состоянии тревоги и внимания. Этот дух *pizzicato* будут упрекать в дилетантизме, в абстрактной сухости, но ведь ирония измеряет весь путь, пройденный от самого неуправляемого инстинкта до самого утонченного разума. Особенностью инстинкта оказывается то, что он хочет только одного, но хочет этого очень основательно, непременно, тяжело; возвращаясь к одному и тому же и подчеркивая одно и то же, инстинкт никогда не остановится на полпути к удовольствию. Что касается разума, то он основывается на отношениях, ему желательно быть безразличным к объекту, воздерживаться от эмоций. Он может бесконечно задавать вопросы, поэтому Бергсон называет его формальным или «гипотетическим». Он одерживает верх над нашими самыми последними увлечениями и ведет к самым крайним абстракциям. Мы утрачиваем материальность, оказываемся свободными и величественно недоверчивыми, хозяевами одновременно и обстоятельств, и самих себя. Не есть ли ирония освобождение, то есть движение, которое возносит нас над нами самими — ἐπέχεινα — по ту сторону?

Ирония, стало быть, движется тем же путем и шагом, что и сознание. Разум освобождает себя от объектов тем, что отходит на расстояние, тем, что пользуется «атласом» и «календарем»; подобным же образом он избавляется от самого себя, используя поочередно «справедливость последовательности» и «справедливость сосуществования». Первая, обращенная одновременно вперед и назад, подчиняет наше сознание иронии тела и общества, вторая же, как хороший дипломат, председательствует при заключении пакта между «несовместимыми вещами». Ирония предлагает нам зеркало, где свободно отразится наше сознание, или, говоря иначе, она посылает человеку эхо, являющееся отзвуком его собственного голоса. И это зеркало не то «зловещее зеркало, где отражается лик мегеры»¹, — это чистое прозрачное зеркало самопознания и интроспекции. Такова игра реальности и отражения, принцип «зеркальности» в искусстве барок-

¹ Baudelaire Ch. L'Heautontimorouménos.

ко, которые акробатическое жонглирование Скарлатти¹ обнаруживает в 18 в. Нам понадобилось преодолеть сильное отвращение, для того чтобы подвергнуть иронии и осмеянию то, что для нас дороже всего: наше сознание, наш инстинкт, наше удовольствие... А ведь достаточно совсем немногого, чтобы привести в замешательство столь величественный пафос, выраженный в одеяния внешне обманчивого достоинства. Серьезное так хрупко! Наше уважение исчезает, как только мы обнаруживаем, от каких ничтожных обстоятельств зависят самые значительные события истории или внутренней жизни; все то, чем мы гордились как мыслящие существа, внезапно рушится, обнаруживая убожество — истинную суть нашей природы, и наше разочарование подобно разочарованию того аристократа, который находит в своей генеалогии какого-нибудь компрометирующего предка. На нас давят со всех сторон. Как нам приготовить себя к этой комедии? Поддельные жемчужины настолько имитируют настоящие, что мы рискуем ошибиться, и живых людей становится невозможно отличить от автоматов. Обилие суррогатов и заменителей свидетельствует, по-видимому, о том, что незаменимых вещей и людей не существует. Ирония — это то немного меланхолическое веселье, к которому нас подводит открытие плюрализма. Наши идеи и чувства должны оставить благородное одиночество, примирившись с унижающим и компрометирующим соседством, должны научиться во времени и пространстве ужиться с множественностью. Новое оказывается старым, смущая наивных людей; вселенная оживляется, но частное и особенное сглаживается, атрофируется; в мире больше разнообразия, но в то же самое время меньше горячности и убежденности. Нельзя боготворить нескольких абсолютов, любить нескольких женщин, иметь пятьсот друзей и среди них — триста интимных. Такая расточительность оскорбляет тайну чувства и доверия. Следует, таким образом, делать выбор между интимностью и справедливостью. Взять сторону иронии — значит выбрать справедливость. Приходится думать о свидетелях, об обществе, что будет над нами насмехаться, о прошедшем и будущем, что взирают на нас, о других сферах нашего существа, также требующих своей доли, о том бесконечном мире «не-я», который простирается вокруг нашего «я». Меня не оставляют больше наедине с мгновением: величественное мгновение, обозначающее как *присутствие*, так и *присутствующего*, есть теперь всего лишь точка в пространстве и длительности. Почему же невозможно быть рассудительным и в то же время пылким?

¹ Тема «зеркала», то есть раздвоения рефлексивного, встречается не только у Мецциа и Тициана, но и у Гофмана, Ф. Шлегеля. «Осторожность» (*Пруденца*) на картине Антонио Поллайоло (флорентийская школа) глядит на себя в зеркало. Игра эхо в музыке «барокко» (где *forte** сменяет *piano****) соответствует теме зеркала.

Глава II

ИРОНИЧЕСКАЯ ПСЕВДОЛОГИЯ. О ПРИТВОРСТВЕ

Будешь ли ты когда-либо, душа, доброй,
простой, единой и в своем обнажении более
явственной,
нежели облакающее тебя тело?

(Марк Аврелий. Наедине с собой. X. 1*)

Теперь мы знаем, что такое жанр иронии, но не знакомы с ее «конкретными отличительными признаками». Ирония, как мы уже упоминали, — это сознание, но откуда следует, что как раз такое, а не иное сознание будет обладать качеством иронии? И как мы различим насмешливую рефлексию и серьезную рефлексию? Поскольку существует ведь и серьезная рефлексия, которая совсем не склонна осмеивать объект своего познания. Следовательно, наша задача состоит в том, чтобы определить глубинную суть, как бы *насмешливую* тональность, то, благодаря чему сознание теряет свою индифферентность и что вызывает улыбку на губах людей. Конечно, все это такие вопросы, на которые в каком-то смысле невозможно ответить: в равной мере можно было бы задать вопрос, почему страдание — мучительно, а эмоция — чувствительна, или что является ни к чему не сводимой «этостью»** личности. «Никто не знает, что ответить, однако все движутся!» — говорил Жозеф де Местр вслед за Диогеном, противопоставляя очевидность здравого смысла зеноновским апориям. И действительно, нам хочется ответить тем, кто ожидает от нас открытия тайны: «Делайте всё сами!» Невозможно ничего познать, не углубившись до конца в свои собственные переживания — в свою радость и свою грусть. Итак, откажемся от поисков в иронии объективно иронического, как если бы в наших чувствах имелось нечто субстанциональное, некая малая зона, где бы локализовалось присущее этим чувствам неведомое. Во всяком случае, если иронии нельзя определить, то присутствие ее от этого не становится менее самоочевидным; нельзя анализировать ее структуру, но можно, несомненно, описать ее движение и «повадки»; короче говоря, мы в состоянии вести *разговор о качественных особенностях*. Очень поучителен контраст между нашим затруднением в определении иронии и даром интуиции, который позволяет каждому человеку с первого взгляда различать ее многочисленные нюансы: юмор, сатиру, насмешку...

1. РАЗНОВИДНОСТИ ТАЙНЫ И АЛЛЕГОРИИ

Ирония — это определенный способ выражения, как видим, она общается с собой, не общаясь с собой; но в конце концов она необходимым образом обращается к социальной среде, без которой ее увертки и прятки теряют всякое значение. В этом отношении существует столько регистров иронии, сколько и знаковых систем в умственной жизни: например, ироническая пантомима, которая выражает себя жестом; ирония изобразительных искусств, представляющая карикатуры; и особенно ирония языковых форм, письменных и устных, — ирония, обладающая наибольшим спектром нюансов и наиболее подвижная из всех видов иронии. Ведь если другие виды имеют шкалу движения, так или иначе ограниченную и недостаточную, то ирония, выражающая себя в языке, активнейшим образом циркулирует и модулируется на всех уровнях диапазона. Не нужно ли из этого сделать вывод, что ирония является просто литературным жанром или риторической фигурой? Скажем только, что ирония существует в том же плане, что и *λόγος**, то есть мысль выражающая и выразимая, и что она предполагает реального или потенциального собеседника, от которого она старается наполовину скрыться.

Ирония могла бы называться в собственном смысле слова *аллегорией*¹ или, скорее, *ψευδολογία****, так как ей свойственно думать одно, а говорить другое. Наш язык по природе своей аллегоричен и псевдологичен, поскольку он устанавливает с мыслью, выразить которую как бы является его задачей, сложные и более или менее опосредованные отношения. Но наши идеи относительно функции языка изуродованы старой реалистической теорией «Выражения», которая в свою очередь покоится на параллелистском предубеждении: знак будто бы раскрывает смысл и равное количество бытия фигурирует здесь и там, не обнаруживая себя в идее и воплощаясь в слове; даже высказывания философов и поэтов относительно «невыразимого», *неописуемого* и *несказанного* объясняются утратившим иллюзии догматизмом: по праву же, язык должен быть точным, а восприятие достоверным; и вот мы начинаем возмущаться, чувствуя, что нас предали, и высказываемся против грамматического логоса, впадая в иллюзионизм, который является не чем иным, как обидой и досадой догматиков, обманутых в лучших чувствах. Проще было бы совсем не представлять «перевод», передачу мысли, чудесным образом выраженную в звуках и знаках; но для этого необходимо было бы отказаться от идеи прямого, линейного соответствия между идеей и словом. Взгляд Бергсона на афазию**** помогает нам это лучше понять.

¹ Гофман в сказке «Принцесса Брамбилла» (начало 3-й главы) противопоставляет немецкий «аллегорический» юмор и итальянскую буффонаду**.

Если воспоминания располагаются в мозгу человека, то каждая область коры мозга должна управлять определенной категорией вербальных образов; и также если мысль распространяется на фразу, то каждой части фразы должен соответствовать отрывок мысли. В действительности с «Выражением» дело обстоит так же, как и с отношением тела к душе: параллелизм неоспорим в отношении целого, хотя и абсурден в отношении деталей; неоспоримо в этом смысле, что мозг является условием наличия памяти и что, если отсутствует язык, отсутствует и зримая мысль... Но мы ничего больше об этом не знаем, так как выражение и впечатление остаются асимметричными. Одним словом, можно сказать, что эта причина относится к порядку $\delta\epsilon\upsilon\ \omicron\upsilon^*$ и не принадлежит порядку $\delta\iota\ \omicron\upsilon^{**}$. Язык похож на очень свободный перевод, в котором задним числом и достаточно посредственно выражается общий смысл. Выражение сохраняет только самый приблизительный смысл. Смешно уточнять грамматические или мозговые локализации. Или слово, взятое отдельно, ничего собой не представляет, или оно передает мысль во всей полноте; именно это мы хотим сказать, когда истолковываем понятие как синтез виртуальных суждений. В этом смысле паронимия не является исключением, но становится правилом, и это делает наш язык многозначным, двусмысленным, полным умолчаний. Дело даже не в синонимах, так как слов всегда недостаточно, чтобы выразить бесчисленные ухищрения мысли; в реальности синонимия является только приближением и озадачивает только неразвитый ум, ум близорукий и сонный; собственно говоря, одно слово не может быть употреблено в двух или трех различных значениях рядом с другим словом. Зато омонимия, или двусмысленность, является самым законом выражения и источником всяческих недоразумений: она означает, что мы и бесконечно богаты, и безнадежно бедны: язык и пантомима даже все, вместе взятые, все же никак не могут сравниться с богатством неистощимых нюансов и разносторонностью жизни сердца. Наши знаки подобны дискам фонографа: они абсолютно черны, жестки и блестящи, и, однако, один из этих дисков с помощью иглы воспроизводит потрясающую арию Луизы***, а другой — «Медленную прелюдию для собаки» Эрика Сати. В мозговых извилинах, как и в символах языка, «локализатор» находит только омонимы и дает себя увлечь ироническим играм природы. Подобно тому как один симптом и даже один и тот же синдром симптомов может означать разные болезни, а одна и та же мимика — выражать разные эмоции, так одно и то же слово — звуковая вибрация в слуховом пространстве и графический знак в визуальном пространстве — может приобрести множество интенциональных значений. Иными словами, нюансов в качественном разнообразии интенций бесконечно больше, чем клавиш у музыкального инструмента или возможных комбинаций в регистре знаков. Сле-

довательно, большое число сверхинтенций не способно найти соответствующего знака в этой бедной гамме. Ложь, использующая буквальный и обманчивый подстрочник, представляет собой софистическую эксплуатацию этого излишества попавшей в затруднительное положение мысли; ложь как бы откладывает в резерв излишек невоплощенного смысла, она черпает свои возможности в «несорастяжимости» смысла и знака. Знаки слишком грубы для выражения столь неуловимых нюансов... Сложность семантических переходов и переносов делает всякое угадывание чудом, всякую герменевтику случайной, всякий диагноз приблизительным и неточным! Это как если бы мы намеревались выпить море. Условимся, что будем называть чутьем, интуицией или вкусом ту безошибочно находящую путь Ариадну, которая поведет нас в лабиринте аллюзий и аппроксимаций.

И вот мы снова вернулись к тем парадоксам, которые в работе «Творческая эволюция» связываются со «способами соединения»: язык, подобно глазу, представляет скорее обойденное окольным путем препятствие, чем использованное средство, люди говорят не столько для того, чтобы выразить себя, сколько для того, чтобы скрыть свои мысли, и самое пикантное состоит в том, что для того, чтобы их лучше понять, их вовсе не надо понимать! Язык — препятствие, хотя он и орган, он перехватывает и упускает, роняет, так как смысл может пройти, только будучи перехваченным и обедненным. Это противоречие резюмирует всю трагедию «Выражения»: для того чтобы мысль могла существовать, нужно, чтобы она себя ограничила, или, как мы уже говорили, невозможно быть одновременно всем и чем-то одним. Бросающие всему вызов киники, дерзко обращающие *quātvis** в *quia*** и *несмотря на* в *потому что* и превращающие возражение в лишний довод и аргумент, доводят парадоксологию до кульминации. Этот парадокс сам есть ирония, вернее насмешка (так как не смешно ли, что бесконечное нуждается в собственном опровержении), насмешка, узнанная уже в двусмысленности взаимосвязей между телом и душой, мозгом и памятью, глазом и зрением. Диалектическая сущность органа-препятствия заключается в том, чтобы быть *невозможным-необходимым*, и Фридрих Шлегель, акцентирующий только лишь несоответствие, неадекватность идеи по отношению к реальности, уничтожает одну из двух половин, соединение которых и является основой их абсурдной взаимосвязи, и этим самым он, упраздняя необходимый элемент, лишает трагедию всякого трагизма и впадает в легкомысленный «ангелизм»¹: там, где отсутствует одна из противоречащих половин, исчезает и само противоречие в целом. Зольгер, как более сильный диалектик, больше считает-

¹ См.: Стенун Ф. Трагедия творчества // Логос. Т. I (М., 1910); *Он же*. Жизнь и творчество. Гл. II.

ся с необходимостью воплощения. Для того чтобы определить альтернативу «Выражению», необходимы два элемента: нужна трагедия невыразимого и как крайнее средство — конечное и постороннее существование. Средство есть, следовательно, затруднения, но затруднения будут и средством. «Препятствия на моем пути есть мой путь», — писал Анри Делакруа, так как не только путь есть преодоление препятствия, но именно препятствие определяет и очерчивает путь как таковой. Значит, надо выбирать между бесконечностью аморфного бытия и конкретным, определенным, но ограниченным существованием. Конечно, в райской стране ангелов души будут общаться без слов, непосредственно; намерение, интенцию не нужно будет пропускать сквозь фильтр слов, но в ожидании этой метафизической глоссалогии, подобной сошествию Св. Духа на апостолов, признаём, что лучшее в этом мире, где молчание, увы, немо, а не красноречиво, представляет то крайнее средство, которое мы именуем языком. Впрочем, недоразумение, происходящее от двусмысленностей, исправляется достаточно легко: мы выучиваемся читать между строчками, подобно тому как разум выучивается думать в поле притяжения самых разных концепций, и, известно Богу, совсем необязательно много говорить для того, чтобы вас услышали самые глухие. Мы умеем улавливать те таинственные волны, которые сопровождают каждое слово и делают его многозначным и не равным самому себе; все то, что нам комментируют, мы понимаем внезапно и вдруг, и воображение наше потрясено таким двойным предательством языка, оказавшегося одновременно и обедняющим, и деформирующим. Филология эта спонтанна и столь же непогрешима, как и инстинкт. Рассудок дополняет, исправляет, интерполирует и в конце концов воспринимает ту тайную пунктуацию, что проступает за видимой фразой и так относится к последней, как музыка сфер, по представлению пифагорейцев, относится к движениям небесных тел. «Заклинать слова и мысли в тени, на границах царства молчания, намеками и полутонами» — так говорил Стефан Малларме¹, жрец оккультного и теоретик герметизма. Только лишь геометр, по словам Алена, говорит то, что он говорит, поэт же не говорит того, что он говорит, и говорит то, что он не говорит, иногда больше, иногда меньше, но, во всяком случае, говорит совершенно другое. Тем не менее то, что заставляет нас забыть слова, это опять-таки те же слова; для того чтобы материя испарилась и улетучилась, мы должны вначале принять все ту же материю. Это хорошо известно художнику, живущему в мире образов. В этом заключается акробатика «стиля»; в каждый момент мы за

¹ *Mallarmé S. Divagations. P. 245—246 (о внушении). P. 326 (о магии). P. 327 (о метафорах). P. 283—284 («Тайна в литературе»): «...Я решительно верю во что-то, что обозначает замкнутое и закрытое». Ср.: Bremond H. La Poésie pure. 1926.*

буквой постигаем тайное дуновение духа, и в то же время тяжесть буквы гнетет и пригибает нас к земле. Для того чтобы прочитать написанное, чтобы услышать произнесенное, нужно заселить пространство молчания. Мы танцуем на канате, подвешенном между «слишком много» и «слишком мало», между духом, изголодавшимся по полету, и суемыслием, которое за словами забывает смысл.

Ничто, таким образом, не является абсолютно прямым, простым, «верноподданным». Поверхность как кожа: она скорее скрывает, чем выявляет, представляя, она утаивает и демонстрирует, сбивает с пути. Но, сбивая с пути, она все же демонстрирует, хотя и делает это косвенно и опосредованно. Такова, например, ирония стилистического приема, называемого «хиазм». Не есть ли предательство одновременно выявление и искажение? Язык есть прямая, подлинная и достоверная демонстрация мысли прежде всего для логиков. Первоначально целью языка было не внесение ясности, а скорее обман — *aliud ex alio significare**, — как говорил Блаженный Августин, а также стремление убедить, используя аллегории. Символизм отнюдь не атрибут современного экспериментаторства, он стар как мир, и Крейцер очень хорошо показал, что в объяснении сакральных вещей первобытные люди отнюдь не следуют по прямому пути. И в самом христианстве Августин не старался уменьшить роли пророчеств, провозвестнических фигур и иносказательных выражений: «Figuratis velut amictibus obteguntur ut sensum pie quaerentis exerceant et ne nuda ac prompta vilescant...; ut quasi subtractata desiderentur ardentius et inveniantur desiderata jocundius»¹. Притчи, к примеру, не должны были пониматься *ad proprietatem****. Отсюда и уходящий в незапамятные времена генезис союза поэзии и философии²: если мысль сковывает себя без всякой видимой пользы ритмом стиха, то делает это не для того, чтобы быть понятной, а, напротив, для того, чтобы быть непонятной. Вместо того чтобы просто сказать то, что она хочет сказать, она прикидывается странной, сложной и экзотической. Поэзия свершает свой выход в одеянии египтянки³. Вся наша логика здесь оказывается лишней: самопроизвольный, спонтанный герметизм есть, скорее, дело магии, чем педагогики, и мысль — подмастерье, используя «фигуральные выражения», играет со всеми формами тайны. Как правило, о двойном лике тайны ничего не известно: тайна закрыта вовне, но открыта вовнутрь. Разумеется, всякий герметизм и искусство для посвященных есть прежде всего отказ, так как они обозначают то, что не говорится другим или, по крайней мере, всему миру. Но, с другой стороны, тайна, о которой никто не говорит, является скрытой в той же мере, что и иероглиф**** Полишинеля. Парадокс этого

¹ *Augustin. Contra mendacium**.*

² См.: *Ничуе Ф.* По ту сторону добра и зла. 196, 289—290****.

³ *Nietzsche F. Le Voyageur et son ombre. II, aph. 105.*

противоречия воплощен в сфинксе, таинственном и двусмысленном животном. Присутствие непосвященного предполагает присутствие посвященного. Если существует тайна, существует и откровение, а значит, и доверие: кто-то знает истину, которую он ревниво скрывает, но которую все же разделяет или с кем-нибудь другим, или... с Богом. Тайна, которую приходится делить только с самим собой, делает больными даже самых сильных и могучих, и правомерен даже вопрос, найдется ли вообще такое бесстрашное сознание, что готово вынести эту нагрузку и не погибнуть; вернуть нам покой и сон может только психоанализ, избавляющий и освобождающий от гнетущей нас тайны. Самое могущественное в тайне — это не налагаемый ею обет молчания, а то сообщничество, которое образуется между теми, кто эту тайну разделяет. Тайна одновременно молчалива и красноречива, скрытна и доверчива; она закрывает рот посвященным, запечатывает двери и окна, но молчание, которым все это сопровождается, очень красноречиво¹. Тайна подобно *Deus absconditus*** Паскаля сама о себе говорит очень много, она уже больше чем наполовину проявила себя. Идет ли речь о «тайне двоих» — тайне возлюбленных — или же о «тайне нескольких», сплывающей религиозные или политические сообщества, всегда имеется некая аристократия тайны, со своими эмблемами, своей мифологией, своими клятвами. Тот факт, что кто-то совместно владеет чем-то, что неизвестно остальным, что удерживается с чувством тяжелым и одновременно вызывающим легкое головокружение, порождает между сообщниками нерушимое и прочное единение, нечто вроде само собой установившегося согласия, которое не обсуждается и принимается без всякой аргументации. Сообщники смотрят друг на друга, как карбонарии, которых до самой смерти будет связывать не мотивированное чем-то почтение друг к другу, а мистическое сообщничество причастившихся одной и той же тайне. Вот почему предательство великой тайны нам кажется самым кощунственным из всех предательств: оно способствует тому, что между грешником и его духовником встает непосвященный, нарушая интимность исповеди и ее таинство. Закрывая себя, тайна в то же время стремится себя открыть, ее можно сравнить с модой, которую постоянно копируют представители беднейших классов и которая опять все начинает снова, обновляясь для того, чтобы остаться эзотерической. Мода — это чередование прилива и отлива, новизны, которую обгоняет подражание. Модернизм означает «авангард», но также и «конформизм». Подобная двойственность имеется и у тайны: чем больше тайна, тем больше искушения ее нарушить. Есть такие жгучие тайны, которые заставляют непонятно почему со-

¹ «Ὁ ἀνάξιος οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε χρῆται, ἀλλὰ σημαίνει» (*Гераклит*. Фр. 14)*.

хранять равновесие между их утаиванием и раскрытием. Они того гляди сорвутся с языка, несмотря на запрещающие это предписания. С тех пор как стоит мир, народ постоянно занимается тем, что гоняется за тайнами снобов, а снобы — тем, что обманывают любопытство народа. Но, несмотря на старания снобов, происходит утечка тайны; шифр постоянно меняется, однако загадка отгадывается, подобно тому как это происходит в детективных романах, где некое неизвестное лицо вводит почтенную публику в заблуждение. С другой стороны, все тайны мало-помалу десакрализируются наукой, от нее ничего невозможно скрыть, нельзя даже сохранить свое привилегированное положение. Непонятно, проигрывает ли от этого уважение или же выигрывает трезвость и проницательность?

В заключение добавим, что тайна объединяет уже самим актом разъединения, тайны не существует, если не существует сообщничества в тайне. Как в бессмертной мелодии Форе¹, тайна говорит «нет» одному только для того, чтобы сказать «да» другому. Пусть имя, которое шепчут на ухо ночью, исчезнет утром. Пусть признание, сделанное днем, будет забыто к вечеру! Такова великая ревнивая любовь, которая любит *вопреки кому-то*, которая нуждается в отказе и контрастах. Даже музыка Форе, представляющая некоторую тайну, есть музыка целиком «под сурдинку», так как желает, чтобы мы напрягали слух, поскольку она обращается к очень внимательным душам. Она говорит тихо для того, чтобы быть услышанной теми, кто подготовлен к проникновению в тайну, быть услышанной теми, кто достоин быть услышанным:

Наполним же нашу любовь
Этой глубокой тишиной.

Страстное содрогание «Молчаливого дара» сообщает нам то же доверие: «Я зажму обеими руками свой рот, чтобы не сказать того, что я так хотел бы вам сказать...» Настала пора поговорить здесь и о мистике. Мист — тот, кто молчит, кто знает что-то такое, чего другие не знают. Мы в это поверим, даже если это не будет связано с элевсинскими или орфическими мистериями: не надо говорить всю правду, отвечать на все вопросы, по крайней мере, не следует говорить невесть что неизвестно кому; есть такие истины, с которыми следует обращаться с бесконечной осторожностью, используя эвфемизмы и перифразы, — рассудок подходит к ним, описывая, подобно птице, большие круги. Но сказать так — значит сказать очень мало; для каждой истины существует наиболее подходящее время, действует некий закон соответствия: до этого времени слишком рано, после него — слишком поздно. Вписывается ли истина в историю? Или же со-

¹ Форе Г. Тайна. Опус 23; ср.: Молчаливый дар. Опус 92.

знание развивается в соответствии с протяженностью? Бесспорно то, что существует деонтология истины, которая основывается на иррациональном улавливании подходящего случая и неоспоримых обстоятельств. Достоверность или изречение истины есть историческое событие. Сказать правду, «только правду», неизвестно когда — это еще не все: произнесение ее должно быть растянуто, подобно тому как растягивают крепкий, а при неумеренном приеме — даже смертельный эликсир, увеличивая дозу каждый день для того, чтобы дать организму привыкнуть. На первый раз, к примеру, мы расскажем какую-нибудь историю, позднее раскроем эзотерический смысл аллегории. Так, для детей существует одна история о святом Людовике, для подростков — другая, для студентов-архивистов — третья. Для каждого возраста существует своя версия, так как мысль, становясь все более зрелой, последовательно проходит все более эзотерические уровни истины. Детям — детское молоко, взрослым — хлеб и более «твердая пища»*, предназначенная для взрослых: именно с этими словами Павел обращается к коринфянам и евреям. У цикла исследований также есть свои малые и большие тайны, свое *τελετή*** и свое *έπολτεία****, и можно даже сказать, что всякая философия, которая ставит целью приобщить к какой-нибудь тайной сущности — будь то диалектика Платона или Паскаль со своим спором «за» и «против», — такая философия допускает несколько *уровней истины*. Вот она, та «благочестивая ложь», которая истиннее, чем сама истина! Вполне «педагогически» допустимо и оправдано отпускать мысль блуждать на воле, с тем чтобы затем незаметно склонить ее к одной из тех величественных истин, к которым нельзя подойти с налету и сразу: от их лицемерия сердце наше сразу остановится. Правдоподобное служит прихожей для истины, подобно тому как у Платона миф заменяет науку во всем, что касается судьбы человеческой души. В этом нам следует видеть не рационализм и обскурантизм, а, скорее, следствие стыдливости и противоядие против искренности, той бесчеловечной искренности, которая оказывается добродетелью фарисеев и быков. Почтение к тайне успешно противостоит любопытству и мешает нам сжечь те мосты, которые необходимы для понимания величия тайны и нашей собственной слабости. Мы соглашаемся на изворотливость, так как иначе нас погубит честность.

Таким образом, в стороне от официальной философии развивается *парафилософия*, но кроме нее внутри первой зреет также и *криптофилософия*, обращающаяся только к избранным. В нашем языке также существует некая «тайная философия» и некий естественный эзотеризм. «Стиль», по наблюдению Ницше¹, одновременно оттал-

¹ См.: *Ницше Ф.* Веселая наука. Афоризм 381 (сравнить с 371)****; *Schlegel Fr.* Ueber die Unverständlichkeit. Ed. Minor. II. P. 386—395.

кивает и притягивает, поскольку вкус — это отбор и отбраковка. Для понимания функции иронии нам следует постичь двойственность сознания, иными словами, постоянно усиливающееся разобщение между разумом и знаками разума. Разум поступает, как природа, которая его разочаровывает; она оказывается не тем, чем кажется, и ждет расшифровывания. За два века до Платона Парменид в своем стихотворении уже различает два пути (ὁδοί): путь истины и путь мнения (δόξα). Двусмысленность видимости, находящейся между Бытием и Не-Бытием, внушает нам то спасительное недоверие, которое и есть, как мы это увидим, азбука иронии. Видимость — это не ничто, хотя она и не истина, и именно это и делает ее коварной. Любимец заблуждения и лживости, — говорит Паскаль о воображении, *которое тем более двулично, что оно оказывается таким не всегда.* Видимость, разумеется, не реальность, и, однако, есть в ней нечто относительно истинное, она есть часть истины, вернее, она есть нечто иное, чем то, что она объявляет. Но... иное — это все же что-то, и именно поэтому существует герменевтика видимости, искусство интерпретации иллюзий, и именно поэтому Платон и Плотин обнаруживают в образе содержание Идеи. Образ есть то, что подражает: если он не похож ни в чем на свою парадигму, то может ли он начать с ней спор о сущности эроса или о прекрасном? На это указывает сверх того и сама двусмысленность слова: «видимый» есть одновременно и поверхностное, и очевидное. Для метафизика это явление означает то, что оно не есть «вещь в себе», а для физика оно означает очевидность. Двусмысленность кажущегося и оказывающегося делает возможными выкрутасы сознания. Сознание виртуозно использует расщепление между видимостью и сущностью: подобно тому как воспринимаемые качества не походят на ноэтическую сущность, идеи не походят на слова, а слова на дело. Разлад мысли и языка, разлад мысли и действия и, наконец, разлад мысли с самой собой! Сознание не перестает ставить одну ложь за другой и, наконец, теряет в их лабиринте свое собственное «я», так что не узнает самого себя. Не без помощи общества сознание становится глубоким, извилистым, потаенным. Расщепленное одновременно тщеславием, выгодой и галантностью, оно сразу играет сто ролей, которые ему навязывают салоны, плетет тайные и непонятные интриги, запутывается с наслаждением в своих собственных измышлениях. И вот нам является хитроумное и изощренное сознание, созданное самим собой, нарумяненное, как Пьеро, в ожерельях перифраз, расцветенное ложью и околичностями, жонглирующее недоразумениями и *qui pro quo**. И, вглядываясь теперь в этот напудренный лик, попытаемся уловить на нем нежную улыбку иронии.

2. ИРОНИЧЕСКОЕ ПЕРЕВЕРТЫВАНИЕ

Чистая совесть, или чистое сознание, как сказали бы мы *scherzando**. Ему чего-то не хватает. Искусство и созерцательность тоже чистая совесть (*bonne conscience*). Однако ни искусство, ни созерцательность не являются ироническими. Им не хватает переходов от одной противоположности к другой и возвратно-поступательного движения от крайности к крайности, которое образует всю двусмысленность игры. Ирония есть игровая чистая совесть — совесть не простая и непосредственная, а изломанная и опосредованная, требующая движения туда и обратно, от антитезы к антитезе. Игра есть нечистая совесть наизнанку: то, что пребывает неподвижно в последнем, изменяется в первом. Полуосознание, разрывающееся между объективностью и субъективностью, терпит аварию на полпути вместе со своими полуобъектами. Это уж слишком! Оно несчастно, так как не является ни сознательным, ни бессознательным, оно может совершать, но не может разрушать. Ирония же, напротив, — это такое игровое сознание, которое может поочередно делать и разрушать, призывать и отстранять. Если игра забывает разрушать, то она перестает быть игрой и становится искусством, которое, впрочем, есть одна из форм игры; ирония игры в том, что игра никогда не сохраняет долго никаких иллюзий относительно самой себя... Это делает еще более необходимым различать вымысел, который есть искусство, и притворство, которое есть искусственность; первое есть творчество, второе — тактическое мероприятие. Второе принимает форму поведения, мимики, чистого действия, первое — форму басни, сказки, романа, мифа, статуи. Разрушительный, отстраняющий аспект иронии решительно отбрасывает ее на обочину искусства, если иметь в виду, что призвание и цель искусства — это создание пластических форм и содержательных произведений, имеющих смысл в самих себе. Творения же иронии есть исчезающие шифры и проходное пространство, ирония — это бесплодный мифогенез, поэзия, не завершающаяся стихами, в том смысле, что само $\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ** является $\rho\acute{o}\tau\eta\mu\alpha$ ***, а $\rho\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ **** есть $\rho\rho\acute{\alpha}\mu\alpha$ *****, производство есть продукт, операция есть труд. Так хитрая Пенелопа, для того чтобы выиграть время и обмануть бдительность своих «женихов», расплетает по вечерам то, что соткала в течение дня. И обратим внимание, что не судьба разрушает и расплетает то, что сделал человек; наказание, которое несет Сизиф, есть основание абсурда и бессмысленности. Бесконечная же работа Пенелопы не есть абсурдная насмешка, в отличие от того камня, который подымал на гору Сизиф; напротив, это вполне продуманная и исполненная смысла тактика, своего рода шедевр одиссеевского остроумия и изобретательности. Вводящая в заблуждение работа жены соответствует утонченному притворству

мужа, который входит во дворец переодетый в нищего. Здесь изобретательность гораздой на выдумки Афины Паллады приводит не к завершению труда, а делает из самого этого труда второй труд, цель и назначение которого — творение более возвышенное, более существенное, более непостижимое. Саван Лазрта* становится шифром и предлогом, уловкой, которую используют, чтобы остаться верной мужу; обманчивая ткань служит для сокрытия другой ткани, более потаенной, более скрытой, которую плетет терпеливая супруга. Ирония непрерывно плетет и расплетает ковер Пенелопы, вечно возрождая узор. Она не прекращает «работать», λοεῖν. Однако две операции, осуществляемые Пенелопой одна за другой, в иронии оказываются одной и той же операцией, вернее: тот, над кем иронизируют, если он понимает иронию иронизирующего и его игру, подобно Пенелопе, последовательно проходит две фазы интерпретации — эпагогия** вечера следует после анагогии*** утра. Но если рассматривать ее со стороны иронизирующего человека, то аллегория представляет только один вид деятельности, ироническую деятельность: иронизирующий совершает, следовательно, один раз то, что для иронизируемого растягивается в два процесса. Ирония, которая есть вибрация или пульсация от крайности к крайности, противостоит застою посредничеству нечистой совести, желающей разрушать, но не способной это сделать. Дело в том, что нечистая совесть остается претерпеванием субъекта, никуда не ведет другого человека и страдает, тяжело и мучительно переживая свою неоднородность. Но ирония не в меньшей мере противостоит также и крайней чистой совести искусства, теряющейся в своем объекте. В то время как искусство избавляет нас, доходя до предела объективации и экстравертирования, ирония освобождает нас, поворачивая назад, назад не к бессознательному или к вневременной невинности, к чему стремится раздваивающийся грешник, а к еще большей осознанности, к осознанности более интенсивной, более сверкающей и искрящейся, более концентрированной. Художественное сознание освобождается, угасая в творчестве, которое представляет собой затвердевшее сознание и конечный предел порождающего движения, в то время как ироническое сознание освобождает себя в самом этом движении. Ирония не позволяет себе ни застывать неподвижно в мраморе, ни цепенеть, подобно медузе, в праздности заботы, но она устраняет эту праздность планированием, осуществляемым в творчестве, в то время как творчество одухотворяется операцией. Подобное оспариваемое, иронизируемое, улетающее творчество — фантом, который каждый вечер ставится под сомнение, — это и есть та ткань Пенелопы, которую использует ирония. Каждый вечер, когда посягающие на нее претенденты забывают о нем, хитрое сознание подходит на цыпочках, рвет нити сотканной как паутина ткани и, рас-

плетая то, что было сделано, начинает всю работу снова — операция повторяется.

Операция — это работа иронии, а кроме того, работа игры. Как и всякая игровая деятельность, ирония отрывает сознание от всякой практической заинтересованности. Как и игра, ирония требует диалектического движения, опосредования и движения назад. Но игра не служит ничему, служа сама себе целью, она не направлена к чему-либо другому, у нее нет намерения, она не руководствуется никакой трансцендентной установкой. Именно это имеют в виду, когда говорят, что она беспристрастна. Игра дается для того, чтобы смеяться и получать удовольствие, более того, она не имеет ни последствий, ни результата в будущем; это как бы оазис в пустыне серьезного. В сфере досуга, отдыха и расслабления раскидывается отгороженный от всего мира сад, игра ревниво охраняет его от всего повседневного и прозаического. Подобное вторичное, дискретное поведение, удваивая своей легковесностью первичное поведение работы или, скорее, задерживая его перебоями, оказывается, таким образом, инструментом отделения, бегства. И наконец, игра двусмысленна, она одновременно предполагает и осознание своей собственной бесплодности, и бессознательное искушение отдать себя ей в жертву; она ведет шуточную войну, комедию рока, но с задней мыслью, что эта партия есть как бы конспект превратностей судьбы, что эта игра есть эллиптическая война, что эта охота без всякого риска есть стилизация очень опасной авантюры¹. Игрок с удовольствием переходит от иллюзорного к серьезному, возвращаясь к серьезному, то есть вышучивая игру, как только она начинает его пугать, и вновь спасаясь бегством в игру, как только реальное начинает ему наскучивать. Он приближается как можно ближе, чтобы его схватили, и убегает как раз в ту самую минуту, когда его вот-вот схватят... Сколько упоительных эмоций в этом безумном беге, когда одновременно играешь роль и присутствующего, и отсутствующего, и все это на грани серьезности! Сразу и жертва, и хозяин своей ложной, но одновременно захватывающей судьбы, игрок улыбается, видя, как он сам сидит верхом на лжи и жизни, на вторичном и первичном, у него бьется сердце, когда он осознает себя вдруг и постановщиком, и лишенным всяких иллюзий зрителем, и страстным актером спектакля! Иронию невозможно выделить ни как «лирическое отступление», ни как некий отдельный анклав в том общем контексте жизни, который называется Серьезное и который представляет всю целостность нашей судьбы... Кто без риска показаться смешным осмелится приберечь серьезное для рабочих дней, а иронию сохранить на воскресенье? Подобно тому как рассудок так же стоит на страже жизни, как и инстинкт, хотя и делает это

¹ *Simmel G. Das Abenteuer // Philosophische Kultur. 1911. S. 11—28.*

менее непосредственно, чем инстинкт, подобно тому как искусственное есть перифраза природы, но все же вопреки всему это природа, подобно тому как «совет» есть частный случай нравоучения, а роскошь — рафинированная разновидность необходимого или (осмелюсь это сказать) необходимость роскошного, подобно этому и ирония является в конечном счете, может быть, всего лишь слегка усложненным серьезным: ирония — это косвенное и околичное определение серьезного. Все, что относится к человеку, — серьезно, в том числе нерабочие часы праздничных дней. Ирония проницаема для серьезного; около перегородки, отделяющей аллегорию от тавтологии, происходят постоянные осмические явления, в том смысле, что ἄλλο* (и более того, ἐν᾿ἄντίον**) есть ослабленная и немного необычная форма ταὐτό***; иное при опосредовании оказывается тем же самым. С точки зрения значимости обходный путь, совершаемый иронией, есть нечто вроде узора, есть своего рода *appoggiatura**** via recta* — зигзаг, что-то вроде поэтической вольности. Эти прикрасы виртуозного интеллекта произрастают в глубине построчного совпадения, последнее же — тавтологический предел аллегории. Что такое сложность, если не простота, которая свертывается в самой себе, запутывается из-за слишком развившегося сознания? Сложное — это простое во второй степени, подобно тому как простое есть сложное, лишнее показателя степени. Ирония в отличие от игры не довольствуется тем, что уничтожает созидание разрушением таким образом, что все возвращается в положение *status quo*, как будто ничего не произошло. Ирония — это движение вперед, а не остров бесплодной немотивированности: там, где была ирония, больше света и больше истины. Так как ирония разрушает, не воссоздавая с достаточной четкостью и недвусмысленностью, она отсылает всегда за свои пределы, она ведет сознание ко все более требовательной и существенной интерпретации. Всякая достойная этого имени ирония исключает всякую двусмысленность, исключает двусмысленность игры, колеблющейся между верой и скептицизмом и терпящей то и другое, подобно зрителям в театре, а также двусмысленность даже таких неочевидных очевидностей, как мысль о нашей собственной смерти, которые соотносятся с двумя разными сторонами события, так как смерть очевидна в своем ὄτι*****, то есть в своей действительности, и бесконечно отодвигается во времени, то есть в своем ὅταν*****; если я и убежден в ее принципиальной неизбежности, то совсем не обязательно убежден в том, что эта неизбежность касается меня лично... Иронизирующий верит без веры, следовательно, он не верит, или, точнее, если только он по-настоящему иронизирует, он старается не смешивать прямой смысл, подвергаемый сомнению, и обратный смысл, оказывающийся объектом веры. Оставаясь двусмысленной только для того, над кем иронизируют, и ясной для самого иронизи-

рующего, ирония никогда не сбивается с пути, не теряет точек отсчета, то есть проводит различие между буквой и духом и вполне точно осознает отношения между ними. Иронизирующий подобен акробату, проделывающему самые немислимые и головокружительные трюки, и искусному канатоходцу, что удерживается на канате только благодаря движению и точности своих рефлексов. Ирония есть, следовательно, не сумеречное и нечеткое полужнание едва различаемого объекта, а, напротив, сверхясное знание, настолько уверенное в себе, что может позволить заигрывание с заблуждением и ошибками, подобно Улиссу из «Гиппия Меньшего», который обладает столь полной осведомленностью об истинном, что может *a fortiori** говорить неправду.

Выше, противопоставляя художественную чистую совесть (*bonne conscience*) и ироническую чистую совесть или чистое сознание, мы не могли провести различие между иронической чистой совестью (сознанием) и игровой чистой совестью (сознанием). Теперь же, противопоставив иронию и игру, мы не можем больше делать различие между иронической чистой совестью и лживой нечистой совестью, между Эросом и Сатаной или, точнее, между настоящей чистой совестью и ложной чистой совестью. Ирония как троп есть разновидность того типа аллегории, который называется «псевдегория»... Но пока мы ничего больше об этом не знаем. Лживость — то общее, что имеет ирония с лицемерием и хвастовством, и все же иронизирующий не тартюф и не хвастун. Каким бы оно ни было — лицемерным, хвастливым или ироническим, — сознание во всех этих трех случаях есть сознание лабиринтное, со множеством галерей, тайных коридоров, извилин, сознание фальшивое, имеющее несколько выходов, сознание интригующее, со множеством тайн. Язык больше не является четким и верным зеркалом наших чувств, а, точнее, его верность настолько непрямая и опосредованная, что ее невозможно понимать без корректировки, сами апокрифы есть свидетельства при том условии, что мы их критикуем! Конечно, и лжец, и иронизирующий, в отличие от игрока, являются псевдологами, не теряющими головы и контролирующими противоречие. Но ложь — это нечистая чистая совесть, так как она связана с эгоистическим интересом в силу того, что не отделена от «я», и сама ее объективность направляется узко личными интересами. Ложь в отличие от иронии чужда общим соображениям, истине, бескорыстию. Беспредельное «я» — вот слабая сторона чрезмерного, алчного аннексионизма и тот предел, за которым лицемерие становится искренним и невинно бессознательным. Это очень поучительный парадокс, и объясняется он крайней грубостью эгоизма: легче всего разоблачается желание обмануть, оно уязвимее всего, так как его происки шиты белыми нитками, равно как и махинации скупости, карьеризма и себялюбия. Доброжелательная же

ирония требует от толкователя ее наибольшей тонкости и чуткости. В действительности ирония — это, если можно так выразиться, псевдопсевдология, ложь, которая разрушает себя самое, выводит из заблуждения обманутого, вернее, предоставляет так называемому обманутому возможность самому увидеть истинное положение вещей. Конечно, между иронией-буффонадой и тонкой иронией существуют переходные стадии, оттенки передаются интонацией, глазами, каким-нибудь необычным прилагательным, едва уловимым движением лица, легким акцентом, от которого внешне серьезная фраза подергивается едва уловимой рябью. Но у всех этих нюансов есть одна общая черта: ирония не желает, чтобы *ей поверили*, она желает, чтобы *ее поняли*, то есть чтобы ее интерпретировали. Ирония заставляет нас поверить не в то, что она говорит, а в то, что она думает. Она ведет себя достаточно корректно и тактично и таким образом, что все верят в то, что она внушает и сообщает. Даже прикидываясь чем-то иным и обманывая, она не забывает выводить нас на верный путь, она делает все необходимое для того, чтобы мы расшифровали ее весьма прозрачные криптограммы. Ну а как воспользоваться этим, это уже наше дело. Буква лжи — буква, на которую все налипает, она мертва, буква же иронии транзитивна, направлена на объект и жива, она полна обещаний, так как провозвещает евангелие духа, который и является самой жизнью. Цель лжи — помешать тому, чтобы обманутый отскакивал от знаков, предотвратить как обратимое знаковое движение, так и «рефлексию», оказывающуюся расслаблением, релаксацией или порывом к *рпeиmтa**. Цель «непроницаемого пронизательного» (по определению Грасиана) — разрушить игру других и помешать понять свою игру; прозрачность его шифра здесь односторонняя. Лжец обеспокоен только тем, как бы сделать «иными» свои аллегории, уподобив их тусклому экрану и непроницаемым псевдонимам. Ироническая же аллегория стремится к возможно большей прозрачности. Ее иносказательность настолько тонка и прозрачна, что в пределе совпадает с *ταὐτό* — «недвусмысленностью», таким образом что намерения иронизирующего можно прочесть, словно водяные знаки. Разве можно сравнить маску гангстера, цель которой сбить преследователей со следа и расстроить замыслы полиции, и праздничные бергамаски** маски Форе и Дебюсси¹, маски карнавала и веселой игры, единственная цель которых — испытать поклонников и направить их по ложному следу для того, чтобы в конце концов дать узнать себя. Все дело в том, что истинный смысл лжи остается внешним по отношению к выражающим ее шифрам и не может читаться прямо в них, его можно понять только косвенно, через реф-

¹ Форе Г. Маски и бергамаски (1919); Дебюсси К. Маски (1904); Бергамаская сюита (1890—1895).

лексию. Все усилия лжеца сводятся к тому, чтобы загородить доступ к центру, удерживать нас на периферии. Стать жертвой обмана — значит принимать за чистую монету букву, а не дух, оказаться покорной и бессознательной жертвой надувательства. Поддаться же иронии, являющейся безличной игрой истины, — это, напротив, сказать «нет» букве и «да» духу и смыслу. От лицемерия до иронии¹ так же далеко, как от лжи, преследующей зло, до лжи, преследующей добро, или как от совестливости до бессовестности. Именно качество внутренних побуждений составляет разницу между двумя псевдологиями. Ложь делает в области злонамеренности и обмана то же, что ирония делает в области добра и симпатии. Ложь — это обманчивое выставление напоказ, движущей целью которого является злонамеренность. Ведь это совсем разные вещи: обманывать *помогая* и обманывать, *чтобы* помочь; разные вещи: скрывать и вводить в заблуждение, направляя, или скрывать, чтобы руководить и разоблачать. Выражать свои мысли, чтобы их замалчивать, и молчанием выражать их, хотя бы случайно и беспорядочно, то есть не желая этого, — вот злая воля лгущего и обманывающего, когда его шифры расшифровываются. Цель же невидимого видения, прозрачной туманности иронической маски — выражать, чтобы прятать, но прятать для того, чтобы лучше и больше внушать и сообщать; писать, чтобы быть непонятым, но в конечном счете цель этого обмана — наиболее действенное убеждение ближнего в том, что мы считаем истиной. Подобное «овнешнивающее овнутривание» оказывается в то же время и «овнутривающим овнешествлением»; приведение к истине здесь не есть результат случайного недосмотра (как нежеланный ребенок в плохой семье), это результат осознанного намерения доброй воли. Рене Шерер, делающий акцент на иронической двойственности², показывает, как индуцирующее раздвоение, используемое иронизирующим, приводит «иронизируемого» к обратному раздвоению. Надо понять, что между двумя раздвоениями существует зеркальная симметрия, когда интерпретирующий пробегает в обратную сторону и пятась тот путь, который обычным способом прошел иронизирующий; иронизируемый как бы *переосмысливает* то, что помыслил иронизирующий. *Эпагогия* налагается на апагогию* и повторяется в ней. Агогия** есть в конечном счете анагогия, здесь: как бы «катарсис», то есть, как в «Пире» Платона, восхождение в потусторонний мир. Ирония — двойственная подвижность, активное движение в цепи шифра и смысла. Однако это путешествие от смысла к смыслу через

¹ О взаимосвязи иронии и лицемерия. См.: Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 196—197; *Он же*. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 354—356.

² Schaerer R. *Le mécanisme de l'ironie dans les rapports avec la dialectique* // *Revue de la Métaphysique et de Morale*. 1941. P. 186.

шифры должно вызывать в воображении представление скорее не о закрытости, а об открытости; это путешествие — не потеря времени и не бессмысленный крюк. Как и все, что опосредует, это — испытание; иронизируемый не довольствуется тем, что только лишь не засчитывает или компенсирует ошибочный путь и ложное движение; для него не пустое место вычурность языка, цветистость риторики. Расшифровка шифров в этом смысле для него не только простое восстановление *status quo*. Истина, к которой иронизируемый в конце концов возвращается подобно блудному сыну, есть истина, закаленная опасностью недоразумения, угрозами заблуждения и игрой противоположностей. Следовательно, именно ирония оказывается понастоящему открытой, а ложь — закрытой, так как агогические пути в ней блокированы, завалены злонамеренностью и недобросовестностью, которые заинтересованы в том, чтобы сбить с пути свою жертву. Отсюда эгоцентризм и посредственная тяжеловесность лжи. И Мефистофель, и Сократ — иронизирующие каждый по-своему, но ирония первого бесплодна, так как недоброжелательна и направлена только на то, чтобы погубить нас, ирония же второго плодотворна, так как будит мысль. Мефистофель, насмехаясь, разрушает, Сократ же дает анализ, заставляя понимать. Как лгун, так и иронизирующий, по сравнению с личностью простой и субстанциальной, являются носителями сложного показателя степени и трудно уловимого смысла, и тот и другой — иероглифы, требующие герменевтической интерпретации. Но ложь — это состояние войны, а ирония — состояние мира. Обманывающий не общается с обманутым, но независимо от того, удастся ли ему надуть свою жертву или же она, начиная о чем-то догадываться, предпринимает свои меры, чтобы разрушить интриги и замыслы, — в том и другом случае война объявляется и начинаются боевые действия; причем коварству здесь нет никаких препон и для достижения не истины, а власти используются все средства. Легковерное сознание отстает от сознания обманывающего, которое стремится сохранить свои преимущества; иронизируемый, сохраняющий синхронность с иронизирующим, в общем не выполняет эзотерической воли последнего; сознание обманутое, стремящееся путем интерпретации поставить себя в известность о псевдо-исторической игре, ведет себя, как недоверчивая жертва, обороняющая свое справедливое дело; оно стремится ликвидировать этот мошеннический разрыв. Троянский конь, например, это не ирония, а военная хитрость, машина для обмана противника: никакого добра своим жертвам обманщик не желает, он желает лишь выиграть войну. Обманщик презирает своего партнера, вернее, обращается с ним, как с вещью или абстрактным понятием, которое пригодно только на то, чтобы быть пешкой в его игре и служить чужим интересам. Того, кого обманывают, не уважают! Тот, кто служит лишь средством для

достижения цели, не вызывает интереса. Обман, использующий нашу естественную склонность верить и доверять, которую он эксплуатирует для своих целей, такой обман — это «злоупотребление» доверием и мошенничество. Ирония же, напротив, делает более гибким наше доверие. Она рассчитывает на проницательность и догадливость партнера. Более того, она относится к нему как к равноправному участнику подлинного диалога, считая равным себе, воздавая должное его уму, полагая его способным понять все оттенки этого диалога. «Поймет тот, кому надо»¹, — говорил Толстой. Есть ли что-либо более душераздирающее, чем ирония, падающая в пустое пространство, когда нет никого, кто мог бы ее понять? Ирония, следовательно, связана с познанием. Ирония (если она только не презрительная насмешка или грубое издевательство) вызывает участие и понимание. Справедливо и закономерно, когда тонкая игра находит достойного ценителя. Ирония — призыв, на который нужно ответить, призыв, который говорит нам: совершенствуйте себя, исправляйте себя, судите себя сами! Для скептиков, как это часто отмечали, партнер не больше чем только противник, которого нужно заставить замолчать, и лишь ирония Сократа относится к *собеседнику* как к другу и достойному партнеру в диалоге: ведь ирония заставляет говорить, она развязывает языки². Ирония побуждает к умственному движению, помогающему найти «шифр к шифрам» (как говорил в «Благонамеренном» Бальгасар Грасиан), помогающему проникнуть в задние мысли, читать между строчками, понимать с полуслова. Этот бесовский голос нашептывает нам: «Ищите и обрящете». И в результате между партнерами псевдологического диалога возникает тайное сообщничество, согласие и взаимное уважение, подобное Очарованности; ведь Очарованность, как и ирония, — это мир, это улыбка доброжелательности и дружбы, обращающая бессмысленный эгоизм в участие и кладущая конец времени гнева и обмана. Ложь — это одностороннее и необратимое движение от активности к пассивности, от действующего к тому, кто испытывает действие, от того, кто обманывает, к тому, кого обманывают и чье состояние выражается глаголом в пассивном залоге прошедшего времени. А еще точнее, ложь — это отношение живого к трупу, так как лгать своему ближнему — это обращаться с ним, как с мертвым, как с живым, который умер. Ирония же — двухсторонняя *связь*, где один поддерживает и ободряет другого, и тот, над кем иронизируют, силой какой-то высшей благодати продвигается на уровень самого иронизирующего. Злонамеренный проводник, преисполненный злой волей, сбивает с пути жертву своего обмана, оставляя ее во мраке и одиночестве. Обманщик бросает обма-

¹ Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича. XII*.

² *Sauvage M. Socrate et la conscience de l'homme. P. 97.*

нутаго, который продолжает пребывать в заблуждении; иронизирующий же и тот, над кем иронизируют, — соавторы единого творения иронии. Здесь господствует не *деспотическая* иерархия подчинения низшего высшему, не подозрительность и недоверие, а взаимная симпатия и доброжелательность. В большом серале Константинополя с его заговорами, немymi слугами, интригами не может быть иронии. Афинскому же пиру, ставившему целью совместные поиски истины и свободное выражение своих мыслей, чужд обман, попытки отравления и наркотическое оцепенение обмана. Здесь царит ирония, не отупляющая и дурманящая, а радостная и постоянно задающая вопросы. Свободный обмен мыслями делает равными и никогда не пьянеющего, несмотря на обильные возлияния Сократа, и пришедшего в веселое расположение духа Алкивиада*. Пенящееся на дне кубков шампанское иронии вызывает у гостей «Пира» легкое опьянение; под действием вина спорящие друг с другом партнеры, как на дионисийских празднествах, меняются ролями: учитель становится учеником, а ученик — учителем. Сократ — учитель пяти других сотрапезников — отказывается от наставнического тона и в свою очередь становится учеником Диотимы. Мудрец поступает в учение к женщине. И *vice versa*, поскольку наставник делает вид, что он ученик своих учеников, сами ученики начинают чувствовать себя учителями. И заметьте себе, что это не путаница, не анархия, но всеобщее продвижение равных к истине; и учитель-ученик и ученики-учителя чувствуют одно и то же призвание. Скорее как раз наоборот, порядок лжи оборачивается хаосом, так как мошенник удерживает обманутого в ненормальном состоянии зависимости, увековечивая несправедливость, которая не должна сохранять жизнеспособность. К обманутому в этой абсурдной системе относятся как к неизлечимому больному, уловки жуликов напоминают воздействие снотворного, призванного притупить сознание больного, усыпить его в тупой доверчивости. В «Кратиле» среди многих каламбуров есть глубокое изречение: «ложь» — это имя противоположно порыву¹ (τὸ ψεῦδος τοῦ ἀντίου τῆς φορᾶς), так как она останавливает *божественный порыв* (Θεῖα φορά). Ложь порождает только оцепенение, то есть первую половину апории. Единственно только ирония производит полное действие, так как ее оцепенение способно вывести из состояния онемения, ее замедление пробуждает и вызывает активность. Она стряхивает сон самодовольства, побуждает бессознательное к бóльшей осознанности; место наркотического воздействия заступает плодотворное и неусыпное умозрение. Οὐ χαθευδητέον ἐν τῇ μεσημβρίᾳ — не следует спать в полдень! Остерегайтесь отдыхать после обеда... Ведь оцепенение иронии не имеет ничего общего ни с завораживанием одурачивания, ни с лес-

¹ Платон. Кратил. 421b**.

тью глупости. Оцепенение иронии — это растерянность и временное замешательство. Ирония — вознесение, ложь — притяжение к земле. Ложь — тяжела, она привязывает камень к шее жертвы, чтобы утопить ее, ирония же протягивает шест тому, кого она вводит в заблуждение. Схватиться за этот спасительный шест или нет — это уже наше дело (нельзя спасти людей вопреки их воле). Если обманщик отводит обманываемого от духовного смысла и принуждает к буквальности и грамматике, то иронизируемый, наоборот, легко переходит от буквы к духу. Подобно гимнасту он взлетает на трамплине зашифрованных слов к вершинам эзотерических значений. Вот они, те, подступы и устремления¹, о которых идет речь в «Государстве», те ἐπιβάσεις καὶ ὄροι, ступени², которые для жрицы Диотимы являются последовательными стадиями великого штурма развоплощения. С точки зрения диалектики к гипотезе следует подходить как к гипотезе, то есть как к агогическому моменту, для того чтобы идти дальше; с точки зрения математики гипотезу, напротив, следует обратить в тезис, а предположение — в утверждение. Конечно, геометр идет дальше той серьезности, которую принимает увязающая в земле глупость и которая принимает тень за добычу, — ведь глуп тот, кто здесь останавливается и объявляет, что с изнуряющим динамизмом отступления покончено, и при этом ограничивает себя непритязательно мещанским кругом сознания. Но если у геометра достаточно диалектики для того, чтобы обратиться в копии псевдомодели серьезного человека, то для того, чтобы обратиться в копии те модели, моделями которых являются эти копии, этой диалектики больше недостаточно. В этом отношении математика — это неполная ирония и диалектика, застрявшая на полпути, и, *vice versa*, диалектика — это метаматематика, сверхгеометрия, любой тезис доводящая до бесконечного, ὄριμῃ, не принимающая *всерьез* ни одного «момента» и к любому образу относящаяся как к образу, то есть как к иконическому знаку, преходящей истине и намеку на что-то другое. *Аллюзия***, иллюзия!* Самые поверхностные из древних авторов³ были чувствительны прежде всего к уничижающему, приземляющему аспекту этой иронической дереализации: для римской серьезности, без сомнения, была предосудительна всякая «игривость» в аллюзии, без сомнения, римляне остановились на полудиалектике, что помешало им полностью оценить и насладиться иллюзионизмом и аллюзионизмом Платона и серьезностью игры. Ведь эта серьезность — тайна, тайна аттической культуры, тайна той истины, которая заключается в аллюзии.

¹ Платон. Государство. 511b*.

² Платон. Пир. 211 с.**

³ См. об иллюзии: Цицерон. Об ораторе. II, 270; Брут. 299****; К друзьям. IV, 2, 1 (письмо к Сервию Сульпицию)*****. См. об иллюзии и шутке: *Quintilien*. Institut. orat. VIII, 6; VI, 3; IX, 2.

Ирония, как нам ее описывает первый из «Характеров» Теофраста¹, есть разновидность *προσποίησις*, это скорее уподобление и притворство, чем утаивание и сокрытие, поведение, наполненное кознями и увертками (*πλοχαὶ καὶ παλλιλλογίαι*), интригами и осложнениями (*ἐπίδουλα καὶ οὐχ ἀπλά*). Какова природа этого уподобления и притворства? Высшее достижение свободы состоит в том, чтобы играть в игру своего противника, перенять его взгляды, чтобы сделать вид, как предлагали Тик и Фридрих Шлегель, будто ты отказываешься от своих друзей, хочешь делать одно, а на самом деле оказываешься в состоянии делать другое, чтобы во всех обстоятельствах действовать *διὰ τῶν ἐναντίων*: *per contrarium***²; *permutatio ex contrario****³, наоборот, совершает перестановку и взаимную замену². Именно таким образом «Риторика Геренния» определяет ироническую антифразу. Гибкость ума, способность отчуждения, возможность связывать способ выражения с намерением есть собственно греческие способности³. Нам скажут, может быть, что все христианство в целом есть действие *per contrarium*. Но прежде всего Иисуса никак нельзя назвать иронизирующим, иронией можно скорее назвать таинственную судьбу. Не Иисус прикидывается отчаявшимся, а как раз именно его Отец делает вид, что покинул его. Следовательно, не Бог притворяется умершим, а смерть Бога есть само это притворство. Насмехается над собой не жертва, пародируют ее и издеваются над ней как раз палачи. Тот, кто в саду масличных деревьев шепчет: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου* — «душа Моя скорбит смертельно»****⁴, — не иронизирует. Он желал бы, чтобы это испытание не выпадало ему и чашу сию пронесли бы мимо него («*transeat a me calix iste*»*****⁵), ту самую чашу, которую мудрец выпил, даже не шелохнувшись⁴, как если бы горькая цикута показалась ему пресной и безвкусной, а смерть была безразличной. Как говорится в Евангелии от Луки, тот, кто находится *ἐν ἀγωνίᾳ* — «в борении»⁵, не иронизирует. И тем более не иронизирует тот, кто на Голгофе стенает: «*ut quid dereliquisti me?*»*****⁶ и кто говорит: *διψῶ* — «жажду»⁶, а к устам его подносят губку, смо-

¹ См., например: *Navarre. Revue des études grecques*, 1914. С. 404—405; *Gomperz Th. Les Penseurs de la Grèce*. III. P. 528; II. P. 50*.

² *Aristote. Rhétorique à Alexandre*. 22, 1434a, 18 («Называть противоположные имена и вещи»). Ср.: *Tryphon. Rhetores graeci*. III (слово или речение, меняющее противоположность на противоположность и вместе с умолчанием служащее явному притворству, лицемерию); *Ps. Plutarque. De vita et poesi Nomeri*. 68.

³ Вильгельм Бюхнер среди других примеров цитирует речь Алкивиада у Фукидида (VI): *Büchner W. Hermès*. 1941. IV («Ueber den Begriff der Eironeia»).

⁴ *Платон. Федон*. 117b: «...взял ее с полным спокойствием... не задрожал, не побледнел, не изменился в лице»*****.

⁵ Лк. 22:44.

⁶ Ин. 19:28.

ченную уксусом. Дело в том, что крест — это не стратегическое притворство и это не οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, это трагедия *usque ad mortem*** , трагедия, которая в глубочайшем мраке ночи (χαὶ σχώτος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν***) (Лк. 23:44) в течение минуты достигает крайней степени отчаяния... Конечно, очень большая разница между вином, которым наслаждаются в диалоге «Пир» и которое развязывает языки, и тем вином Голгофы, вином мучеников, горького одиночества и оставленности, которое смешано с миррой. Ирония — это дружба и разговор. Сократ умирает не в одиночестве, как и Геракл, страдания которого до конца разделяет его верный Филоктет. По рассказу Федона, друзья сопровождают Сократа до последнего порога: «Да что ты, с ним были друзья, и даже много друзей»¹ — и там передают его другим друзьям, друзьям «из того мира» ἑταῖροι****, блаженным, для того чтобы не прерывать диалога и молчаливой собранности перед лицом смерти. Не притворство ли эта смерть в Афинах? А вот Иисус умирает отвергнутый Петром, преданный Иудой. «Так Иисус был оставлен один на один с гневом Божиим. Иисус ищет общества людей, утешения от них... Но Он этого не получает, ибо ученики Его спят»². Какое различие между Тайной Иисуса и лишенным всяких тайн Сократом, окруженным словоохотливыми и заботливыми друзьями! Более того: благосостояние нечестивых — это не шутка, а позор и стыд, не временное отклонение от порядка, вроде какой-то шутики судьбы, а тайна, непроницаемая тайна неизбежной несправедливости. Можно ли считать последним парадоксом истории, более циничным и макиавеллиевским, чем все остальные, тот факт, что религия смиренных вдруг оказалась религией власть имущих, что место нищих и поденщиков, шествующих в честь Иисуса, заступили заводские мастера и продавцы вина? Бесконечное унижение требует в качестве компенсации какого-то сверхъестественного движения, единственно способного вернуть к прежнему порядку то, что поменяло свои места, подобно тому как разумная ирония у интерпретирующего ее объекта иронизирования вызывала такое же разумное μεταστροφή*****. При сократовском притворстве сознание в своих движениях не теряет ясного и четкого представления о системе отсчета: если тот, над кем иронизируют, умен, он понимает это притворство, в состоянии перевернуть антифразу и перевернуть на лицевую сторону то, что было написано наизнанку. Но христологическая амфиболия***** настолько озадачивает, а воплощение настолько двусмысленно, что невозможно не сподобиться благодати уверовать, поскольку благодать эта является человеку в безгрешности самого крайнего сомнения. Расслабление, следовательно, настолько же значительно,

¹ Платон. Федон. 58d****.

² Паскаль Б. Мысли. Тайнство Иисуса. 919 (553)*****.

насколько головокружительно падение и постыдны тоска и уныние. Таково глубокое дыхание унижения и милосердия, резкое колебание между крайностями. И теперь понятно, в каком смысле хиастическая перестановка первых и последних, парадокс апостола Павла о взаимобратимости разума и безумия и восемь противоположностей «Блаженств» — все это может сойти за иронию. Безумие есть мудрость, и мудрость есть безумие, бедные будут богатыми, а богатые бедными. Бедный Лазарь узнает славу, а оптовый торговец бакалейными товарами познакомится с муками ада... Но установление порядка не для этого мира, воздаяние переносится в тот мир. Да, над насмешником будут насмехаться... в другом мире! Можно ли еще говорить о притворстве там, где снисходительность ко злу и преобразование этого зла есть только одно движение и одна парадоксология, как это имеет место в сверхъестественности прощения?

«Все хорошее и великое — парадоксально», — писал Фридрих Шлегель. А хорошее и великое может заключаться в том, что вы не есть тот, кем являетесь на самом деле, и временно кажетесь тем, чем не являетесь. Или точнее: вы все-таки остаетесь тем, что вы есть, но вы не кажетесь таковым, и чем меньше вы кажетесь, тем более вы остаетесь самим собой. Таким образом, решительнее всего самим собой можно быть тогда, когда вы являетесь собственной *противоположностью*. Между всеми возможностями, которые предоставляет разум, ирония выбирает самое наибольшее «другое». Она выражает не просто что-то другое, чем то, что она думает и считает, как происходит с любой аллегорией; она выражает другое, которое есть наиболее другое, в высшей степени другое. В этом смысле ее можно назвать *антегорией*. Она движется от одной крайности к другой, а *contrario ad contrarium*. Христологическая ирония не является по-настоящему иронической, так как идет от одного противоречивого к другому и так как противоречивое есть просто отрицание своей противоречивости: со смертельной же опасностью играть нельзя, это грозит гибелью, и если не спасает какое-либо чудо, то вы оказываетесь в плену и уже не возвращаетесь назад. Сократовская же псевдология — настоящая ирония, так как амплитуда ее колебания не идет дальше противоположностей, которые оказываются крайними точками одного и того же ряда. Ее можно назвать иронией потому, что она создает подлинные корреляции и движется в эмпирическом поле, псевдология же Иисуса скорее трагедия, чем ирония, так как поле ее противоречий головокружительно метаэмпирично. Гибкий и утонченный ум может выдержать столкновение со своей противоположностью, но с небытием смерти не выдерживает столкновения никакая жизнь. Смерть есть абсолютная Серьезность, полное, окончательное отрицание всякого бытия. Жизнь не может выдержать столкновения с не-жизнью, она от нее не отскакивает, она в ней «остается»,

застревает. Собственно говоря, последнее и есть «умирание». Когда же речь заходит о воскресении, то подразумевают «чудо из чудес», то есть сверхъестественную и непостижимую победу над необратимостью времени. Не есть ли смерть предел противоречия и великое отрицание всякой позиции? Обобщим сказанное: со смертью играть невозможно, так как это чревато гибелью, но зато можно играть в прятки со всевозможными разновидностями опасности. Нельзя притворяться, что вы есть *ничто*, так как в таком случае можно и на самом деле стать ничем, то есть перестать существовать; но можно притворяться, что вы есть *небытие*, с тем большим основанием можно использовать и ассимилировать все атрибуты и формы другого существования. В то время как абсолютная антитеза с самого начала сбивает цену и делает ее неподвижной, относительная антитеза, напротив, вводит в заблуждение и делает подвижными самые прихотливые уподобления. В состоянии ли сторонний взгляд обнаружить свободную волю по непредвиденности реакций, по тому, что она, следуя своей фантазии, может действовать вопреки своей природе, вопреки тому, что известно о ее характере, ее прошлом? Отсюда и все те неожиданности, которые до бесконечности предоставляет нам свобода. Неуклюже насмехаясь во введении к своей «Эстетике» над романтическим прекраснородушием («Schönseligkeit»)¹, Гегель тщательно выступал против произвольности иронической воли: великим личностям, говорил он, чужды неосновательность и противоречия ваших мастеров иронии. Катон может жить, только оставаясь римлянином и республиканцем. Но не является ли эта великолепная неосновательность, восхищающая Гегеля, свидетельством нашего раболепия? В силу того что наша воля может допускать то, что совершенно ей противоположно, она в состоянии уклоняться от своей судьбы, уклоняться от всех сковывающих ее цепей законов. Прихотливое и капризное сознание всегда выходит за пределы своего собственного определения и насмеяется над теми буквоедами, которые придираются к каждому слову. «Совершенно свободный от всех своих достижений и завоеваний, он думает о себе, только чтобы превзойти себя»², — пишет один французский композитор о гениальном отступнике Игоре Стравинском. Если, как утверждал Валери, мы представим себе разум как постоянный отказ быть чем бы то ни было, то Стравинский окажется воплощением разума, так как он не есть ничто в действии, он вечно за пределами этого мира, в ἐπέχεινα**. Если говорить словами Мальбранша, то он всегда в движении, устремлен по ту сторону вещей и отвергает определения: как только его начи-

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1*; Schelling Fr. Werke. Bd. X. S. 259; Bd. XIV. S. 305.

² Roland-Manuel. Le Baiser de la Fée // Musique, 1928. P. 658.

нают считать скифом, он становится поклонником Аполлона; затем надо разбираться с «Царем Эдипом»*, потом объяснять романтизм «Каприччио»** и библейское неистовство «Симфонии псалмов»***. Все надо начинать снова! Кому верить? Азиату ли «Весны священной» или классику «Аполлона Мусagetа»?**** Марионеткам «Петрушки»***** или же неаполитанскому полишинелю Перголезе?***** Музам Буало или Чайковскому «Поцелуя феи»?***** С этим человеком никогда нельзя быть уверенным в том, что вы остановились на чем-то определенном. Таким является нам ироническое сознание, к нему невозможно привыкнуть, замкнуть его раз навсегда в какое-нибудь понятие; мы вынуждены всегда оставаться начеку, оно пробуждает нас рано утром, понукая к работе и подымая на смех своих самых верных приверженцев. У господина Шарлю спрашивают, таков ли N... в действительности, каким он кажется «на вид», на что он у Марселя Пруста отвечает: «Ни в малой мере... Если б он был таким, он имел бы совсем другой вид»¹. Человеческие характеры и типы являются самими собой только в плохих романах: провинциальные обыватели так провинциальные обыватели, старые служаки так старые служаки. Но неправдоподобным может быть только реальное и действительное, только искусственно вымышленное может убеждать во всех отношениях. Ведь последнее слишком хорошо, чтобы быть истинным. Если с чувством знакомы только по словарю, а с жизнью только так, как ее представляет «Розовая библиотека»*****, то на какое-то время можно поверить в эти ходячие образцы без отклонений от книжных представлений. Но психология в книгах так далека от психологии в жизни! Обычно и правдоподобно, когда вы встречаетесь с французом, оказавшимся не домоседом, когда вы видите русского и узнаете, что он не князь, и знакомитесь с американкой, которая совсем не очаровательна. Короче, когда характер опровергает и отрицает самого себя или же, по крайней мере, от случая к случаю поступает как бы *per contrarium******.

Ирония — арабеска, и поэтому то же самое оказывается не тем же, а другим, и сознание поворачивается спиной ко всему, из чего оно выросло. Пойдем еще дальше. Это искусство действовать, рассуждать и одеваться по принципу *per contrarium*, искусство не походить на себя, не зависит ли оно в значительной мере от особенностей нашего мозга? Мозг — орган ожидания, он откладывает и отсрочивает нашу ответную реакцию, дает нам время одуматься и поразмыш-

¹ Пруст М. Пленница*****. Ср.: Пруст М. Под сенью девушек в цвету*****. I (о провинциалах, которым бываю известны самые последние новости); Бальзак О. Полковник Шабер: «Правда не выражает себя с такой полнотой, она не все выставляет напоказ...»*****

лять. Ошеломляющую и наивную честность непосредственности размышление заставляет уступить место умудренным реакциям ожидания, которые все дальше по времени отодвигаются от порождающей их причины. В задержке уже заключается принцип непредопределенности и обмана, неотделимый от самой длительности. Рефлексивные действия всегда искренни. Они подобны вере, наше первое побуждение — верить и принимать все рассказы всерьез. Наше второе движение — по тактическим соображениям опровергать очевидное. Тот, кто мог бы отомстить за себя, по тактическим соображениям не мстит; кто может любить, не любит; гнев оборачивается злопамятностью¹, догматизм сладострастия уступает место утилитарности, которая носит маску аскетизма. Вызывающий отсрочку волевой акт взрывает цепь нашего первого спинного рефлекса. Не надо быть выдающимся психологом для того, чтобы понять, что чувство затормаживается и сдерживается в уповании на последующие реванш и компенсацию, что воздержание есть эзотерическая разновидность нежности и что наш эгоизм отступает только затем, чтобы прыгнуть еще дальше: все это загадки для детей. Однако для того, чтобы полностью почувствовать иронию, нужно научиться немного иронизировать и совершить в обратном направлении тот ход, который проделало притворяющееся сознание. И подобно тому как это последнее идет от вождения к осторожности, являющейся сдерживаемым вождением, так и мы должны в свою очередь идти от осторожности к вождению, от отрицательного к положительному, от противного к его противоположности. Не имеет ли подобная амбивалентность сердца и воли чего-либо такого, что заставляет вспомнить о героях Достоевского? Склонность к самоуничтожению здесь проявляется как некоторая дьявольская уловка гордости². Боль и страдание для героя-мазохиста из «Записок из подполья» есть вводящая в заблуждение увертка наслаждения***, так же как сдержанность оказывается часто другим выражением любви. Отрицание при всех этих тонкостях становится утверждением. Вот она, по словам Фридриха Шлегеля, «бесконечная подвижность хаоса», позволяющая вписываться в самые неожиданные ощущения, отодвигать до бесконечности сроки платежей, превращающая нашу ментальную культуру в систему различных косвенным образом осуществляемых типов поведения. Мозг есть, следовательно, основное оружие этого панурговского сознания, бесстрастного и неискреннего, величественное сооружение которого

¹ Scheler M. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen // Vom Umsturz der Werte. Bd. I. S. 45—236. См.: Ницше Ф. Генеалогия морали*.

² Это странное ощущение называется по-русски «самобичевание». См.: Достоевский Ф. М. Записки из подполья, Братья Карамазовы, Подросток**. А. Жид делает различие между «унижением» и «уничижением» (Gide A. Dostoïevski. 1923).

возносится до небес. Попытаемся в показателе степени иронии расшифровать смелую, неуловимую диалектику, обнаруживаемую за обманчивым ликом Фортуны. Иронизирующий прячется, но не очень, чтобы не отбить желание искать; если он принимает сторону противника, то делает это для того, чтобы лучше послужить своему делу. «Делайте вид, что вы служите интересам других, чтобы затем подумывать и о себе» — такова установка великого мастера куртуазной стратегии Бальгасара Грасиана, автора «Карманного Оракула». Ирония, таким образом, в собственном смысле слова является «экстатической», а не «симпатической», так как хотя она и не увлекает умы в противоположный лагерь, но и не проявляет особой лояльности и послушания по отношению к своим сторонникам. Так, опытный адвокат вместо защитительной речи произносит обвинение, псевдообвинение, которое есть только рафинированная, скрытая форма защиты, так как он знает, что косвенным путем он скорее убедит присяжных, чем прямым: он защищает ложь в интересах истины. Не в этом ли заключается высшая хитрость? Иронизирующий делает вид, что он играет на своего противника, говорит его языком, громко смеется над его остротами, акцентирует при каждом случае его дутую мудрость, его смешные стороны и слабости. Вот где поистине великое искусство и высшая свобода, самая дьявольская, интеллигентная и смелая. Ироническое сознание говорит «нет» своему собственному идеалу, затем отрицает это отрицание. Грамматика говорит нам, что два отрицания взаимно друг друга отрицают, но грамматика не говорит, что полученное таким образом утверждение звучит совсем иначе, чем первое, до того, как оно прошло чистилище антитезы. Прямая линия — совсем не самая короткая, и потерянное время есть иногда с наибольшей пользой употребленное время. Если в мышлении допускают задержку посредничества, то не из-за церемоний, а для того, чтобы как следует проверить тезис на прочность. Ирония думает одно, а говорит противоположное, разрушает одной рукой то, что делает другой. Не означает ли ирония временного самоотречения, очевидной лжи перед лицом собственной задней мысли? Ирония выполняет здесь ту функцию, которую Шеллинг приписывает Создателю и которую он называл *universio**: Бог делает вид, что он допускает Вселенную, которая есть опрокинутое единство, иначе говоря, прерванное, оставленное божественное, подобно тому как сознание с помощью утонченного отказа допускает тело, являющееся остановленным, задержанным духом. Иронизирующий берет на себя риск вести тяжбу с добродетелью, хвалить глупость и недостатки¹, он серьезно говорит о пустяках, и его поведение ни при каких обстоятельствах невозможно предвидеть. Ирония — это непредвиденное и па-

¹ Цицерон. Об ораторе. II, 67: «...*honesto verbo vitiosa res appellatur*»**.

радоксальное. Отказ от любви, например, есть особый случай *universio*: посмеиваться над возлюбленной, отстраняться от того, кого любишь, для того чтобы в отсутствие любовь еще больше обострилась, говорить «нет», когда думаешь «да», — вот те обычные в жизни сердца виражи, жертвой которых постоянно оказываются легкомысленные люди. В то время как «галантное празднество» Верлена делает акцент на миноре, комментирующий эти слова Форе делает вид, что переходит в «си-бемоль-мажор», и в этом притворстве присутствует некоторая аффектированная и немного лукавая грусть¹. Сердечные колебания и туманная речь, обличающая искреннюю нежность, — вот что по размышлению делает столь причудливыми и странными Цербинетту и Кассандра**»; они притворяются безразличными, когда влюблены, и притворяются влюбленными, когда не испытывают любви. Но *universio* оказывается еще более общим законом: страдание, усилие и угрызения совести представляют три типа метафизического опосредования, когда сознание отрицает себя, с тем чтобы скорее утвердиться, подобно гегелевской идее, которая допускает антитезу до того, как примириться с собой. И страдание является не только этапом, который необходим нашему организму для примирения с собой, но бывает и так, что для того, чтобы насмешка достигла своего предела, оно должно составить саму материю приятной эмоции; наши удовольствия становятся, таким образом, все более и более опосредованными. Те, кто интерпретируют этот процесс буквально и смешивают страдание с несчастьем, поступают таким же образом, как и те, кто не узнает божественной иронии под ее покровами. Все то, что временно, все то, что есть только средство для иного, — все это уже исполнено какой-то метафизической иронии: кто хочет только последующего, только средства, тот хочет того, что он не хочет, так как он утверждает только для того, чтобы отрицать. Вот почему воля умнее и ироничнее, чем желание: желание хочет своей цели, а не средства, оно желает цели немедленно, желает цели, достигаемой не диалектически, а наивно, с помощью какого-то чуда, смешивая возможное и невозможное, золото, славу, луну, так как желание не принимает дискурсивности, рассудочности действий; оно, следовательно, слабовольно и имеет платонический характер. *Проявлять же волю* — значит стремиться к цели с помощью каких-то средств, желать *одновременно* и цели, и средств, которые представляют собой перевернутую цель. В диалоге «Горгий» мы читаем: люди не хотят того, что они делают ($\delta \alpha \nu \pi \rho \acute{\alpha} \tau \tau \omega \sigma \iota \nu$), а хотят того, для чего они делают то, что делают ($\sigma \acute{\upsilon} \epsilon \nu \epsilon \chi \alpha \pi \rho \acute{\alpha} \tau \tau \omega \sigma \iota \nu \delta \pi \rho \acute{\alpha} \tau \tau \omega \sigma \iota \nu$)². Кто пьет лекарство, хочет не страдать, а вылечиться, кто плавает по морю, хочет

¹ Форе Г. Лунный свет (менуэт)*.

² Платон. Горгий. 467d***.

обогатиться, а не подвергать себя опасности. То, что верно для практической жизни, не менее верно и для логического мышления. Для того чтобы быть способным осуществлять желание сначала через видимость контржелания, надо смотреть вперед, видеть будущее; затем надо знать, что возможно, поскольку воля есть рождающееся действие и рождающаяся реальность: мы имеем «желание» быть Катонном Старшим, бомбить Монте-Карло, красить в красный цвет Вандомскую колонну... поскольку это все не столько трудно, сколько «неопределенно»; желать можно все, что угодно, но хотят только возможного (возможного, но не легкого, мы подчеркиваем это). В-третьих, воля, как и ирония, верит в используемые средства: верит в то, что ошибка сама собой раскроется, что незаконное может оказать нам помощь. Скандал, после того как он уже разгорелся и пошел своим ходом, разворачивается так, как если бы инстинктивно предвиделось его завершение и как если бы во всех случаях предчувствовалось то, что еще предстоит сделать. Ироническая операция включает в себе нечто от целительной целесообразности, благодаря которой скандал оказывается опасным сообщником желания, но сообщником все же, несмотря ни на что, достойным нашего доверия. Масса,двигающаяся по инерции и предоставленная самой себе, будет некоторое время продолжать путь вперед и прямо в силу того, что ею накоплено какое-то количество движения. Но петли она в состоянии описывать, только если будет управлять собой сама. Для того же чтобы двигаться зигзагообразно, задерживаться, возвращаться назад, обходить препятствия, пробовать всевозможные варианты путей, нужно уметь управлять, необходимо располагать некоторым запасом самостоятельности. Не является ли иронический обход первым произвольным отклонением относительно самостоятельного и относительно законного скандала самоволия? Ирония переворачивает все шиворот-навыворот подобно Тику в «Перевернутом мире» («Verkehrte Welt»), развлекающемуся тем, что начинает писать пьесу с эпилога, а кончает ее прологом. Она сообщает внутреннее внешнему и внешнее внутреннему, последних обращает в первых и первых — в последних¹. Она подобно диалектике Гераклита есть взаимопревращение жизни и смерти, старости и молодости; она непрерывно обращается к своим собственным творениям. Благодатью иронии тяжелое становится легким, а легкое до смешного серьезным. Происходит также взаимопревращение легкого и тяжелого: Дебюсси, например, для легкого мотива «Колыбельной Джимбо» («Jimbo's lullaby») предназначает серьезные басовые ноты клавиатуры и подобно тому, как Сократ то шутит с серьезными вещами, то серьезно говорит о легкомысленном, так и у Дебюсси тяжелое становится воздушным, а легкое начи-

¹ Schelling Fr. Werke. Bd. X. S. 331; Bd. XIV. S. 151; *Héraclite*. Bywater. 78.

нает пританцовывать шутовской слоновьей поступью. Это вечный «Истерон-протерон»*.

Почему противоположное должно имитировать лицо и образ противоположного себе для того, чтобы проявиться полностью? Если договаривать все до конца, то насмешку над уравниванием противоположностей *universio*, временную стадию антитезы мы можем объяснить самым уделом человеческим, инерцией материи. Ирония апеллирует к интерпретирующему интеллекту, но глупость, эгоизм и злоба людей делают необходимыми окольный путь и искусство более глобального убеждения. Среди ангелов на небе нет иронизирующих... Иронизирующий, навязывая себе усложнение притворства, искусственно создает препятствие, проклятое — окаянное и тем не менее желанное, без которого нет убедительного успеха. Временная инверсия «да» в «нет» отвечает тому, что есть в человеке нечистого, относительного, подверженного страстям. Вернувшись в родной дом после долгих лет походов, блудный сын оказывается на том же месте, что и сын «степенный», любящий сидеть дома и никуда не выходящий. Это только чисто пространственная видимость. Раскаившийся мытарь испытывает во времени такие переживания, которые совершенно неведомы нераскаившемуся фарисею. Не является ли ирония этим потерянным и вновь обретенным временем, потерянным и дважды обретенным?

3. О ЛИТОТЕ

Недостаточно определить иронию как притворство *per contrarium*. *Universio*** , даже самое торжественное и патетическое, внешне всегда идет от большего к меньшему. В этом направлении по преимуществу и разворачивается ироническое перевертывание. Естественная форма иронии — литота, то есть в ней ирония действует *a fortiori**** , как и всякая мысль, в совершенстве владеющая собой. Кто может больше, тот «с еще большим основанием» может и меньше. Дефляционная литота — диаметрально противоположна торжественности и патетике, что есть пустое красноречие и порождает только ветер. Аристотель расценивает εἰρωνεία**** как «недостаток» добродетели, избыток которой будет называться ἀλαζονεία или бахвальство¹, иро-

¹ Аристотель. Никомахова этика. II 7. 1108a 20, 22; III 8. 1124b 27—31 (о тщеславном человеке (1124b 29): «...возноситься над людьми убогими гадко, так же как выказывать силу на немощных»*****); 13. 1127a 13—14; 1127b 22—32 («...хвастун склонен приписывать себе больше, чем у него есть, а притвора уменьшает»*****); Aristote. Ethique à Eudème. II 3. 1221 a 6—25; III 7. 1233b 38—1234a 3.

ния ближе к μέσων*, чем «алазония», и бывает так, что «чрезмерный» эллипсис, опущение, сам оказывается алазоническим, как и аффектация униженности и смирения у тех, кто одевается по-спартански. Горд и тщеславен тот, кто говорит больше того, что он знает, делает больше того, что он может, присваивает себе больше того, что он имеет. Он возносится кверху с градом шуток и действует, если можно так сказать, «с еще меньшим основанием»; его напыщенное подражание, тщеславная высокопарность делают его объектом иронии со стороны других. Это μαχρολόγος — «многослов»¹, подобный софистам, виртуозам красноречия. В противоположность этой выпренности εἴρων, «ирон», по Аристотелю, должен восприниматься как притворщик в «сторону чего-либо меньшего или худшего»²: иронизировать — это говорить уклончиво, делая вид, что ничего не слышишь и не понимаешь, или, как говорит Цицерон, «non videri intelligere quod intelligas»³. Это — вежливое притворство, оно свободнее, чем грубая буффонада (βωμολοχία)⁴. Используя иронию не компрометирует себя, он — противоположность чересчур озабоченному (περίεργος)⁵. Между этими двумя крайностями — недостаток использующего иронию и излишества матамора (воина-хвастуна), по Аристотелю, имеется место для того самого справедливого пространства, которое будет не чем иным, как ἄληθεία — алетеей, истиной: искренний и непосредственный филалет (любителю правды) находится не там и не здесь, он благороден и выражается без обиняков, он грубый, простой (αὐθέχαστος, ἀπλοῦς, παρρησιαστής), откровенный (χαταντιχρό). Мы видим, что Аристотель, которому уже недостает афинской утонченности, не вкушает соли ложного смирения: ирония ему виделась лишь в своем отрицающем аспекте, и ей он противопоставляет надменную мораль величественной «мегалопсихии» (великодушие). Почему о чем-то надо говорить мало, когда об этом

¹ Платон. Софист. 268b**.

² «Притворство в худшую сторону», — как говорит Теофраст в «Характерах» (*Théophraste. Caractères. I. 1*).

³ Цицерон. Об Ораторе. II, 68***. Теофраст (*ibid.*): «и, услышав что-либо, говорит, мол, не слышал и, увидев, говорит, что не видел»; *Aristote. Rhétorique a Alexandre. 22. 1434a 17*: «и говорит что-либо, притворяясь, что этого не говорит»; *Аристотель. Большая Этика. А 1193 а, 32*: «притворщик не говорит того, что знает, но скрывает свое знание».

⁴ Мы называем иронией, когда кто-то, будучи способным что-то сделать, говорит: «не способен»; «изображение неспособности в том, что способен сделать: богатый говорит, что беден, мудрый, что не мудр» (*Schol. ad Gorg. 489e*).

⁵ См.: *Аристотель. Риторика. Г. 18. 1419 b 8* (иронизирующие — симпатичнейшие из характеров. Неотесанность противопоставляется изысканности)****. Цицерон. Об Ораторе. II. 67*****; *Büchner W. Über den Begriff der Eironeia // Hermès. 1941.*

известно много? Ни наука, ни истина не требуют, чтобы становились *менее* богатыми, *менее* сильными, *менее* умными, чем в действительности, это «менее» — вызов разуму! Нет никакого основания уменьшаться до такой степени! Меньше, чем истина, — это меньше, чем то, в чем мы нуждаемся, менее, чем истина, — это слишком мало, а *minus justo**, если говорить словами Спинозы, так же незаконно, как и *plus justo...*** Делать добро своим друзьям, быть врагом своих недругов, воздавать всем должное — вот те императивы равновесия, которые в порядке охранительной справедливости есть то, чем является коэкстенсивность и коадекватность знака и смысла в порядке «Выражения»; приспособление высказанного или грамматического логоса к логосу рассудочному для оптимиста не является утопией. Без сомнения, сократовский идеал иронии у Аристотеля и Теофраста¹ сильно вырождается, эпикуреец Филодем дает карикатуру, напоминающую скорее не Сократа, а Льстеца Плутарха и Менандра. С другой стороны, философы в это время предпочитают рассуждать, а не спрашивать, и диалог начинает уступать место учебнику. Недостаточно сказать, что Аристотелю неизвестна необратимость милосердия. Причина этого прежде всего — христианский рационализм, остающийся чуждым духу литоты: прибегая к иронии, *aliquis de se fingit minora**** — как объясняет Фома Аквинский². Даже Франциск Сальский, у которого аскетизм «Подражания» и мистическое смирение очень живы, различает: глупость, воображающую, что она знает то, чего не знает; тщеславие, которое куражится своим незнанием, зная о нем; и ложное смирение, притворяющееся незнающим. Точно так же в «Эвдемовой этике» перечисляются: величавость (мегалопсихия), которая достойна многих почестей и знает об этом; «ἄξιός μὲν ὄντων»**** («аксиос микрон»), которое осведомлено о своей незначительности; χαλνύτης***** , которое заслуживает малого, а думает, что заслуживает много; малодушие (микропсихия), заслуживающее многого, но считающее, что заслуживает мало. Перед лицом хиастической связи патетического преувеличения и преуменьшающей литоты не знаменует ли эта симметрия явного предпочтения, которое отдается простому режиму правдоподобного соответствия между формой и содержанием высказываемого? В более общем плане можно сомневаться, что литота имеет что-либо общее с христианским милосердием. Без сомнения, существуют христологические литоты³. Подобно тому как Сократ притворялся, что не может соперничать с риториками ни по связности, ни по наглядности речей, Иисус показы-

¹ Гомперц отмечает, что Теофраст определяет иронию как самоунижение (*Gomperz Th. Penseurs de la Grèce. III. 528*).

² *Thomas d'Aquin. Summa theologiae. II (II), 113, 1 ob., 1.*

³ *Paulsen Fr. Schopenhauer, Hamlet, Méphistophélès. P. 237.*

вал себя невеждой перед книжниками и фарисеями: «Interrogavit, quasi nesciens quod utique sciebat. Ac per hoc nescire se finxit ut aliquid aliud velut ignorantia sua significaret: quae significatio quoniam verax erat, mendacium profecto non erat»¹. И само его осуждение напоминает отвлекающие и сбивающие с пути литоты Сократа: он не защищает себя, не хватается за спасительный шест, который протягивает ему римский прокуратор. Однако одной лишь идеи, что эти литоты могут быть притворством или риторической фигурой, хватило бы, чтобы свести на нет всю серьезность жертвы, кульминационным пунктом которой оказалась смерть на кресте и которая соприкасалась с небытием. Притворство, которое доходит до смерти, не есть уже притворство. Тот, кто при своей иронии претерпевает высшее страдание, бесконечную смертную муку, тот больше не играет комедии. Нельзя сказать, что ирония исключает всякую мысль о жертве, в ней, напротив, присутствует определенное самоотречение, эллиптическая фигура самоотдачи, и Аристотель, теоретик справедливости, ἐπιείχεια^{***}, был чувствителен к такой культурности, образовавшей целую культуру. Ирония на свой лад предполагает ослабление чувства «я»: не идти до конца в своей правоте, обмениваться точками зрения со своим противником², делать вид, что хвалишь то, что осуждается, — все это, подобно старой галантности, становится похоже на любезность благородства. А не может ли благородство в один прекрасный день обернуться самопожертвованием и самоотречением? И не может ли ирония стать как бы посвящением в великодушие благородства? Не будем заблуждаться: апагогия имеет иронический смысл только вследствие следующей за ней и провоцируемой ею эпагогии, и сама ирония существует исключительно этим движением назад и вперед, этими двумя следующими друг за другом движениями. Ирония замедляет или же, по крайней мере, отчетливо разделяет компенсирующую интерпретацию и литоту, которую необходимо компенсировать. Это благодать временная, а эта неуравновешенность видимая, а подарок только кажущийся... Да что говорить! Этот подарок даже не уступка, сделанная «другому», так как иронизирующий все устраивает так (с замечательной ловкостью), что его партнер сам получает компенсацию. Он заставляет другого делать то, что другой может сделать сам: понимание есть, таким образом, способ, с помощью которого тот, над которым иронизировали, благодарит иронизирующего за его вежливость. Литоты иронизирующего в этом обмене приемов всего лишь авансы и в какой-то мере разумные абстракции. Это как бы отступление для того, чтобы дальше прыгнуть, и спуск вниз для того, чтобы выше подняться. Литота есть, следовательно, военная хитрость, мир-

¹ *Augustin. Contra mendacium. XIII, 27**.*

² *Hermogène. Περὶ ἰδεῶν****.*

ное, но все же оружие... И именно так ее понимает Бальтасар Грасиан, когда в своей книге «Карманный Оракул» («Придворный») он рекомендует не использовать все свои способности и не показывать всю свою силу, а в «Герое» советует скрывать свои способности и не обнаруживать пределов своих возможностей¹. В этих руководствах речь идет о дипломатии и куртуазной стратегии, герой Грасиана, искушенный в *arte de prudencia*^{*}, берет на вооружение хитрость и осмотрительность, стараясь устоять в борьбе с изощренными интригами. Это человек *discreto*^{**}, благонамеренный, и поведение его *правдоподобно*, но он не милосерден. Не предполагает ли «правдоподобие» аплодисментов галерки? Литота, которая уменьшает «я» с эгоистическими целями, не есть ирония, это обман и низкий расчет. Скрывать свои доходы для того, чтобы платить меньше налогов, притворяться немощным для того, чтобы не идти на войну, — эти «уменьшения» вовсе не литота, а надувательство и обман. Тот, кто умалет себя, потому что умаление ему выгодно, имеет к иронии отношение не большее, чем имеет к скромности тот, кто скромничает. Ирония всегда временна, так как ждет истолкования и компенсации, но это не означает, что она надеется на компенсацию, она не нуждается в зарплате и вознаграждении. Короче: подобно тому как христианское милосердие служит «Другому», а ложь служит «Я», так и ироническая литота служит только одному хозяину — Истине. Только нелিপчатая истина, став выше дуэта между «Я» и «Ты», может руководить бескорыстным «уменьшением»; при этом в равной мере преодолеваются как экстатическая любовь к *Allos*^{***}, так и низменный эгоизм, заботящийся только об *Autos*^{****} и «шлепающий» по собственной грязи. Именно поэтому Сократ есть воистину олицетворение литоты², приглашающей к познанию и требующей просветления. Обманчивая неловкость Сократа, являющаяся верхом ловкости, манера как бы по видимости хвалить то, что порицаешь, и отвлекать для того, чтобы заставить понять, — все это не те змеиные хитрости, к которым прибегает осторожный и склонный к компромиссам человек, герой Грасиана, озабоченный только тем, как скрыть свою игру и, заставив недооценивать свои возможности, усыпить бдительность противника... Ведь у Сократа не было ни конкурентов, ни противников, только друзья. И даже сами его враги становились друзьями, когда они узнавали... В настоящий момент только безумные «не знают, что делают» — οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν³. Но в отличие от не-

¹ *Gracian B. L'Homme de cour. Max. 170; El Heroe. 1 excel.*

² *Cicéron. Acad. II. 15: «Socrates autem de se ipso detrahens in disputatione plus tribuebat iis quos volebat refellere. Ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione»*****.*

³ Лк. 23:34.

другов Христа, которые, обидевшись на самого Бога, будут нуждаться в сверхъестественном прощении, временные недруги Сократа нуждались только в том, чтобы учиться. В действительности речь идет не о Сократе, не о смерти Сократа, речь идет о науке и о разуме¹. Истину следует любить больше, чем ее носителя. Сократ желал, чтобы любили истину, а не Сократа! Ведь он ни на кого не шел войной, литота Сократа — это литота не войны, а мира. Ему нечему было учиться у дураков, он сам их учил всему, и все же он умалял² и унижал себя для того, чтобы просветить их. Лицемер, говорил Кьеркегор, — это злой, желающий казаться добрым, в то время как иронизирующий — это тот, кто добр, но делает вид, что он злой³. Шеллинг выражается еще решительнее: прекрасно не делать всего того, что хочешь; можно любить и не любить, можно мстить и не мстить⁴. Шеллинг имеет здесь в виду метафизическую трагедию подхода к действию; однако следует отметить, что литота вместе с трагедией уничтожает необходимость воздержания, так как она, напротив, означает, что в эллипсисе и аллюзии рассудок действует с наибольшей эффективностью, используя только незначительную часть своих возможностей. «Аттицизмом» Эрика Сати Кехлин называет следующее: оставаться выше того, что желаешь сказать, таиться за ничего не выражающей маской для того, чтобы лучше себя выразить. Не в этом ли заключалась задача «Сократа» Сати?***** Более того: литота Сократа в какой-то мере представляла историческую миссию Греции, если только верно то, что побежденная, но оставшаяся победительницей в самом своем поражении, Греция символизировала реванш духа и силы слабого, силу слабости, столкнувшейся со слабостью силы. «Всякая слишком видимая слабость есть сила»⁵, — писал Паскаль. Но если распятый, униженный и оскорбленный Бог одерживал сверхъестественную победу, то греческая литота одерживала духовную победу в мире земном и посюстороннем. Греческая мощь была повержена на поле сражения, но греческая ирония вновь вернула этот народ к дням славной саламинской победы***** , одержанной на этот раз над варварством напыщенности и высокопарного чванства.

¹ См.: Платон. Апология Сократа. 33 b (παράδειγμα)*; ср.: Платон. Филел. 14 b**.

² См.: Платон. Пир. 219 a (...мое ничтожество), 218 d, 216 e*** (о серьезном, таящемся в иронии силена); Государство. I 337 a****; Апология Сократа. 23 a—b*****; Xenophon. Mém. VI 4, 9.

³ Kierkegaard S. Der Begriff der Ironie, mit ständiger Rücksicht auf Socrates. Trad. Küttemeyer. S. 263—264.

⁴ Schelling Fr. Werke. Bd. XII. S. 158; Bd. XIV. S. 208; Nietzsche Fr. Le Voyageur et son ombre. II 259 (о пренебрежении мщением как мести).

⁵ Паскаль Б. Мысли, фр. 578.

Литота в этом отношении есть симптом классицизма¹. Подобное желание выразить как можно больше, говоря как можно меньше, или же, напротив, проявить меньше эмоций, чем испытываешь, это желание называют стыдливостью. Ницше где-то упоминает о сдержанной стыдливости полувидимости у Софокла. Расиновская стыдливость², сила, таящаяся в творениях Габриэля Форе, представляет другие формы того же духа литоты, того же классицизма... Велеречивость, которая много говорит, но мало означает, представляет собой режим наибольшего расточительства и расхода энергии, а литота, говоря мало и означая много, представляет собой режим наибольшей экономии и максимального духовного напряжения. Много мыслей в немногих словах. Литота в этом смысле учитывает непространственную и неколичественную природу смысла: означаемое имеет качественную природу, и психофизические законы интенсивности в такой же мере относятся к сознанию, как и к смыслу. Литота использует свойство сознания быть совершенно имманентным по отношению к каждому из своих знаков. Она сохраняет верность некоему *lex minimi*^{*}, что диаметрально противопоставляет ее многословию и избыточности речи и мышления, насыщенных плеоназмами. Ирония не столько выражает, сколько внушает, и ее парадоксальное воздействие, обратно пропорциональное объему расходуемых средств, ближе знакомит нас с исключительно качественной и духовной природой красноречия. В силе слов есть такая глубокая фантазия, которая сродни непредвиденности удовольствия и боли. Только сильный имеет право быть слабым. Как в метафорах драгоценной литературы, воображение снисходит здесь от возвышенного к низкому, не сравнивая низкое с возвышенным. Отсюда уходящая в себя стыдливость отказа и церемониальные эвфемизмы отрицания: отрицание, представляющее суждение о суждении и, следовательно, некоторую перифразу утверждения, не оказывается ли оно вторичным и опосредующим? Оно есть стыдливость утверждения, ἔλοχῆ, удерживающая наш естественный догматизм, постоянно готовый ринуться вперед, не дающая ему стать абсолютным и категоричным. Будем различать здесь «Ничто» и «Мало», тишину и намек. Существует ироническое *молчание*, которое обескураживает несправедливость, образуя вокруг нее пустоту: она умирает от истощения в небытии своей собственной победы. У нее не оказывается противников, и она умирает оттого, что слишком права. В этом суть квиетизма непротивле-

¹ *Gide A. Incidences. P. 40; Nietzsche F. Le Voyageur et son ombre. II. 136. 148 (против велеречивости).*

² *Brunschvicg L. De l'ironie dans les tragédies de Racine. См. диссертацию Леона Брюнсвика «Об иронии в трагедиях Расина»: Revue des cours et conférences. 1931. Déc.*

ния злу насиллием. Таково сверхъестественное молчание Сократа перед его обвинителями. Эта презрительная самоотстраненность и инертность более оскорбительны, чем самое пламенное и неистовое обвинение. При нечестности молчание становится лишь тактической уверткой. «С ним говорят о Евдоксе, — рассказывает Лабрюйер о своем лицемере Онуфрии, — он улыбается или вздыхает, его настойчиво спрашивают, он ничего не отвечает и не без оснований, он уже достаточно сказал». Но здесь речь идет только о приемах лицемера. Ироническая же литота, так же как и мистическая мысль, пребывает в молчании¹. Не есть ли кажущееся незнание Сократа особым частным случаем этой немоты? Морис Равель осуждает многоречивость в таких выражениях и словах, которые могли бы прийтись по душе Шеллингу и Кьеркегору². Ему было известно, что *homo loquax*** Бергсона, равно как и *vir linguosus**** псалмопевца — это слабый человек. Не противопоставляет ли Шеллинг рабской велеречивости тот лаконизм, который оказывается королевской добродетелью воли? В сравнении с ораторами, конференсье и прочими рыцарями слова вопросы и недомолвки Сократа³ несут в себе некоторую высшую мудрость. В каком-то роде ирония есть «речь тишины», расстраивающая все хитроумные уловки и ловушки «словоплетения». Иронический квиетизм избегает ложных проблем, не столько отвергая их, сколько вновь ставя неудачно сформулированные вопросы: такова аргументация Бергсона против апорий элеатов, аргументация Фенелона против святошеских угрызений совести. Существование проблемы просто отвергается, в схватку с противником просто не вступают. На полпути между «молчанием» и «аллюзией» располагается *умолчание*, которое представляет собой активное сотрудничество молчания и слова, представляет собой подавленное слово; но не как сдерживание ненависти, подобное злопамятности, а как торможение потока речи, как «прерванную серенаду». Можно было говорить, но все замолкали. Недомолвка, умолчание — это умирающая речь, переход от ясно выраженного к подразумеваемому: многоточия, душащие наши фразы, какими бы они ни были, угрожающими или ироническими, представляют в каком-то роде шрам, оставленный исчезнувшими словами. Молчание есть, таким образом, отсутствие, в то время как умолчание, то есть «фигура молчания», подобная паузам музыкальной речи, есть экспрессивное прерывание, как бы разновид-

¹ *Angelus Silesius*. *Cherubinischer Wandersmann*. I, 19. «Das seelige Stillschweigen»*.

² *Kierkegaard S*. *La Pureté du cœur*. Trad. Tisseau. P. 66.

³ Одна фраза в начале «Кратила» (384а) концентрирует в себе три существенных свойства иронии: молчание, удвоение внутреннего «я» и логоса, искусство убеждения...****

ность звучащей речи. Есть что-то безвкусное, когда мы пользуемся словами *et caetera**, говоря о чем-то торжественном, что требует проникновенного и приподнятого тона: достаточно произнести эти четыре слога для того, чтобы свернуть шею красноречию, подобно тому как достаточно, по словам Монтеня, выступить перед слушателями с забитым носом и простуженным горлом — и они перестают принимать вас всерьез и тем более трагически¹. Что же до собственно *аллюзии*, то она есть не что иное, как умолчание, рассматриваемое в своей потусторонности, как некоторое духовное руководство, напоминание: самое важное здесь — отточие, подразумеваемое, та пустота, которая оказывается максимальным наполнением, та нищета, которая оборачивается богатством. Отсюда промежуточная природа аллюзии: между двумя коррелятами — явным и имплицитным; между тем, о чем говорится громко, и тем, о чем шепчутся, — устанавливается взаимопроникновение, и стремительная, как вспышка молнии, мысль перелетает от слова к слову. Принцип аллюзии заключается во всех тех свойствах сознания, которые взаимно обуславливают друг друга, влияют друг на друга, связываются в конкретные целостности. Память плетет в нашем сознании запутаннейшую сеть ассоциаций, благодаря которой всякое восприятие получает способность «означать» или символизировать всякое другое восприятие. Таким образом, внутри нас формируются неустойчивые и очень подвижные системы, с безумной чувствительностью отзывающиеся на все шумы, все для нас обретает смысл, становится предзнаменованием, и наше воображение на долгое время получает материал для размышлений о случайно пойманном взгляде, о поразившей ошибке, подмигивании. Подобная чувствительность, делающая человека способным читать между строчками и понимать смысл с полуслова, наряду с охранительной причинностью порождает также аллюзивную, или «знаковую», причинность, чудовищным образом расширяющую диспропорцию причины и следствия. Впрочем, не склонна ли наша нервная и умственная организация преувеличивать до бесконечности это неравенство, аккумулируя в нас потенциальную энергию? Сигнал есть скорее случайность, чем причина: щелчок, небрежно брошенное слово «разряжаются» вереницей мыслей и жестов. Чем более утонченной делается наша культура, тем более легкой, воздушной, «летучей» становится аллюзия: напрасно мы стараемся ставить точки над *i* или тщательно соизмерять действие с желаемой реакци-

¹ Русский язык в выборе местоимений использует очень тонкие нюансы: так, *кто-то* может обозначать какого-нибудь *одного*, неважно какого человека; *кто-то* может быть и неизвестно кем-*некто*; и *кто-то* в третьем значении — это *тот*, кого я хорошо знаю, но не буду говорить его имени. В этом последнем значении слово несет «аллюзивный» смысл.

ей, с нами говорят обиняками, и сам «сигнал» исчезает как повод бесконечно малой значимости в кишении тех образов, обвал которых он вызвал. Любовь топит под собой любимый предмет, эту любовь породивший, мы любим в конечном счете не женщину, а нашу любовь. Эта раздражительность души, ее гиперестезия, одновременно как облегчает ироническую энтимему, так и удешевляет нашу способность страдать, поскольку аллюзия, часто будучи иронической, почти всегда мучительна и вызывает страдания, каждый раз порождая бессмысленные надежды и волнения сердца. Аллюзия — это то, что делает возможной литоту, что ее дополняет. Иронизирующий идет от большего к меньшему, а возбудимое сознание идет от меньшего к большему, от узкого к широкому, ненавязчиво и незаметно оно восстанавливает те духовные целостности, представление о которых пытался дать ей иронизирующий. «Тонкий намек на толстые обстоятельства» — так говорит русская поговорка. Ирония идет от целого к целому, сжатие и взрыв чередуются в ее движении, как ритм приливов и отливов.

Молчание, сдержанность и аллюзия придают лику иронии большое своеобразие. Ирония *лаконична*, она — *дискретна*. Прежде всего немногословна. Ирония есть брахиология — краткословие¹. Она знает, что нет никакой нужды говорить все, и отказывается быть исчерпывающей: она оказывает доверие слушающему для того, чтобы уточнить смысл с помощью «переключателя» знака, и оказывает доверие восприятию для того, чтобы дополнить воспоминаниями сигналы ощущения. И даже в таких случаях, когда все должно быть сказано, ирония знает, что это невозможно, так как царство духа неисчерпаемо, а наш язык хотя и разнообразен до бесконечности, но не может сравниться с возможностями бесчисленных нюансов эмоции. Зачастую ему бывает достаточно обычной пантомимы. Ирония прорывает с манией перечисления, она предпочитает быть скорее характерной, чем исчерпывающей, ее идеал не энциклопедичность, а эллиптичность. Замкнутую систему можно обойти вокруг, к открытой же целостности можно подступиться только с помощью аллюзий. Проехать по «кольцевой дороге» здесь нельзя, ведь в глубине — множество тонкостей, обескураживающих всякий анализ; а в ширине — всякого рода «ультразвуки» или невидимые лучи, которых ни один логос в мире не способен воспринять. Мы можем сказать, что ирония не всегда столь нетребовательна; ей часто оказываются по вкусу эвфемизмы и перифразы; вместо того чтобы устремиться напрямик, она охотно расслабляется и отдыхает. Не определили ли мы ее как путь окружной, не прямой? Отметим еще и то, что не прямой

¹ *Aristote. Rhétorique à Alexandre. 1434 a, 18: ...συντόμως ἀναμμινήσχειν**; см.: *Платон. Софист. 268 b: βραχέσι λόγοις***.

путь не всегда есть путь самый длинный¹ и что обход есть форма литоты. Скорость, впрочем, не равнозначна немногословности. Если *universio* порой умножает бесполезные детали, то делает это с целью сбить с пути; она отказывается разбирать идеи слово за словом и слог за слогом, так как ей известно, что отрывку фразы не соответствует буквально отрывок мысли; за зигзагами и извивами перифраз она ищет и открывает непосредственную интуицию, неуловимое внушение и воздействие, не имеющее прямой связи с объемом речи. Ирония — это ложная скромность, ложная наивность и ложная небрежность, она использует во всем фигуру умолчания (*ἐν προσποίῃσει παραλείψεως*)², но именно в этом и заключается ее способ ничего не упускать и ни о чем не умалчивать; она притворяется забывающей, чтобы ни о чем не забывать, подобно тем прикидывающимся рассеянными хитрецам, у которых строго рассчитанный беспорядок скрывает в себе строжайшую симметрию и упорядоченность: *non stultus quasi stulte...*** Все большие художники, как правило, полагались на спонтанность, интуицию сознания тех, к кому они обращались, предоставляя им возможность о многом догадываться самим. Дебюсси, Сати и Момпу известна мощь брахилогического внушения: пустоты и лакуны, которые мы сами заполняем, воздействуют на нас как притягивающая пропасть, будоража наше воображение и мечты. Отсюда проникновенная поэзия «Прелюдий» и «Античных эпитафий»***. Музыка, все более или более разрежаясь, достигает в своих криптограммах чрезвычайной степени краткости и герметизма. Габриэль Форе в своих последних творениях писал почти без нот. Его музыка, подобно Саломее, одно за другим сбрасывает с себя семь покрывал и является во всей наготе своей сущности, выбирая самые целомудренные тональности: «ля-минор», «соль-мажор» и даже «до-мажор», обычное повседневное «до-мажор»³. Надо только видеть огромные, совершенно белые, совершенно чистые страницы, где каллиграфические знаки становятся все более и более редкими, подобно фигурам логогрифа****; здесь вдыхаешь резкий, разреженный и обжигающий воздух горных вершин, чистый кислород одухотворенности. «Почти ничто», — пишет Дебюсси в конце своего балета «Игры» и пьесы для фортепьяно, озаглавленной «Движение». Это слова стоят также в конце «Колокольчиков среди листьев», в конце «Туманов», представляющих «Прелюдию» и первый акт «Пеллеаса и Мелисанды»*****. «Нет больше ничего», — говорят нам «Линдараяха» и «де Грев», равно как и «Галантные празднества»*****, «Послеполуденный

¹ Ср.: *Nietzsche F. Le Voyageur et son ombre. II. Aph. 59.*

² то, что латинские риторика будут называть: *praeteritio, omissio, occultatio**

³ *Форе Г. Танцовщица (Миражи. Опус 113. № 4).*

отдых фавна» и «Сентиментальная беседа»¹. «Больше ничего не слышно», — читаем мы в партитуре «Сверчка» у Равеля... Как только музыка выучилась лаконизму, она выучилась, говоря словами Андре Сюареса, «разговаривать тихо»². Мы догадываемся, что в сверхъестественных *pianissimo*, которые являются воистину неуловимой границей тишины и шума, порогом, где рождается первый звук, возникает сверхматериальный мир, где душа непосредственно обращается к душе. Подобная ирония, глядящая на нас, приложив палец к губам, и как будто говорящая, как Аркель из пятого акта: «Теперь нужно разговаривать тихо... Человеческая душа молчалива», — такая ирония есть большая совесть красноречия и краснобайства. Она нам шепчет о том, что дух не гроыхает и не расходится в пространстве, а подобно дуновению Бога, как говорит Писание, приходит в легком дыхании**. Ирония не только сокращает, но еще и дробит. Протяженность имеет по преимуществу серьезный характер, и, чтобы доказать, что мы «не попались», цитируя какую-нибудь фразу, самое лучшее средство — это подставить ей подножку, разбив ее на множество дискретных осколков. В этом случае ирония станет, как того хотел Фридрих Шлегель, «фрагментарной гениальностью». Таково истинное значение диалога и диалектики в тот момент, когда они, намереваясь искрошить, набрасываются на слово риториков: возрождение живой устной беседы вызывает упадок тяжеловесной декламации³. Жанр свободной беседы, в которой все собеседники участвуют как равные, получал широкое распространение по преимуществу в эпохи расцвета иронии и дружбы, например в Афинах либеральной эпохи Перикла, равно как и в Европе 17 в., во время господства рационалистической идеи «порядочного человека», призывающей к сотрудничеству в поисках истины каждого добросовестно мыслящего человека. Юмор мендельсоновского *scherzo*, как мы это уже показали, выражается в *pizzicato* и *staccato*. *Staccato*, разрубая мелодию, разгоняет облако, где в свернутом виде таятся звуки нот. *Staccato*, задерживая длительность звука и отказываясь «запечатлеть» вибрацию аккорда, действует как носитель юмора, направляясь против того

¹ Дебюсси К. О мечте; О вечере; Сирены; Мандолина; Появление; Пеллеас и Мелисанда, V («В погибели»); Девушка с волосами цвета льна; На безымянное надгробие; Иберия, I; Ящик с игрушками; Раненый лавр; Пеллеас и Мелисанда, II («Perdendosi»*); Для квартета («Estinto»); Для удовольствия; Для повторенных нот; Веер («Еле-еле»); Иберия, II («Неразличимое»); Квартет, III; Пагоды; Пеллеас и Мелисанда, V («Насколько возможно *pianissimo*»); а также: *Обер Л.* Мавританская ночь (заклчительная часть: «Как дыхание»).

² *Alain. Préliminaires à l'esthétique.* P. 132, 186, 190.

³ Философский диалог, бывший для Мальбранша, Лейбница, Беркли только догматическим («предлогом»), оживает в романтическую эпоху у Шеллинга («Бруно») и Зольгера («Эрвин»). *Pater W. Platon et le platonisme.* P. 210.

обобщающего искушения, которое мы назовем Серьезным. *Staccato* распыляет всегда готовое возродиться в своей патетической протяженности *legato*^{*}, юмористически приземляет нашу пылкость и рвение. Изысканное «Скерцо в манере Каприччио» «фа-диез-минор» Мендельсона¹ есть в своем роде шедевр искусства говорить шепотом; то же самое можно сказать и о «Намуне»** Лало. Таким же образом распыляется в тысячах детальных ремарок музыкальный дискурс Дебюсси; ирония здесь — это отказ от развития, пирует, прерывание серьезной модуляции. Ирония Дебюсси и Сати играет ту же роль по отношению к метафизико-социологическим разглагольствованиям и зазываниям Вагнера, как ирония Сократа по отношению к афинским зазывалам: Протагору и Продикю. В солнечном свете иронии нет места Вотану, Валькириям и всякого рода дюймовочкам. Достаточно перечитать язвительную пародию на «тему» Тристана, которую «с большим чувством» воспроизводил негр из «Golliwog's cake-walk»² в манере сентиментального *intermezzo*: четыре ноты томно замирают, словно в *rubato* саксофона, затем, внезапно бросаясь в обратную сторону, заканчивают все грубоватыми шутками джаз-банда. Пародии Шабрие, Северака, Сати, Равеля и Луи Обера в изобилии дают нам примеры иронического «разрыва». Когда романтики набирают ход, они не останавливаются легко на дороге. И это вполне понятно. Им столько надо сказать! Но ирония — это как раз способность остановиться в дороге, произвольно, без всякой причины, по соображениям аскетизма отбросить все удовольствия, которые испытываешь при напыщенности, и вернуть такое, что обратит все в ничто. Если в своем развитии тема неожиданно обрывается, то это значит, что музыкант не принимает себя всерьез. В конце своего «Трио фа-мажор» Сен-Санс закружляет все через пень колоду, как бы говоря: «Знаете, я не придаю этому никакого значения...» Так же поступают Пуленк и Дариус Мийо, как бы испугавшись, что будут обмануты собственными чувствами. Не является ли режим «Прерванной серенады» особенностью Равеля и Дебюсси? Для воли, которая подчиняется ораторскому автоматизму и тренированности мастера, подобное упражнение — сущий пустяк. Ирония оберегает нас от рутины, делает нас подвижными и гибкими, способными к болезненным адаптациям. Ирония — это то, что Реми де Гурмон называет «разъединением» и что играет с рутинным, привычным и ожидаемым, это — идеи, идущие по двое, по трое, симметрично, держась за руки. Утомительно разбивать привычные идола и мыслить отдельным

¹ Мендельсон Я. Каприччио. Опус 5 (1829); Престо. Опус 7, № 7 (1824); Скерцо. Опус 16, № 2 (1829) и Скерцо *Prestissimo* (1836).

² Дебюсси К. *Children's corner****. С. 26; Шабрие Э. Воспоминания о Мюнхене; Форе Г. и Мессаже А. Воспоминания о Байрёйте****. Фантазия в манере кадрили (1880).

то, что в действительности существует отдельно. Ироническое сознание строится по различиям и разнообразиям реального. Как только оно застаёт себя с поличным за красноречием, то тотчас же закатывается со смеху, делает реверанс и, показав нос, переходит к другой арии. Ему настолько противно развитие и продолжение, что оно почти соглашается скорее пережевывать и повторять: уж лучше снова начинать, чем «продолжать»; лучше уж возвращаться к сказанному, чем впадать в ученое священнодействие!

Подражание себя выдает; принимая чужую речь за собственную, ирония ее сжимает и дробит. По этим двум знакам узнают пародию так же, как по механической серьезности поступков Капитана и Панталоне* узнают бурлеск шутовства. Сокращая и прерывая, ирония усыпает острыми стрелами облачные одеяния, в которые рядится напыщенность. Грубая в споре, она озадачивает пустую велеречивость. Острословы замолкают, и самому Горгию, как и Алкивиаду, в конце концов становится стыдно самих себя. Но надо понять, что этот режим афористического дробления не будет последним словом литоты. Смешное без скрытой серьезной мысли — это не ирония, а только буффонада. Если ирония, следовательно, разбивает и омельчает целостность судьбы, то делает она это для того, чтобы дух, подчиняясь какой-то таинственной археологии и не связывая себя с ἀλὸ στοιχείων** механистическими построениями, дополнял то, что является неполным, связывал то, что оказывается разъединенным, вдувал новую жизнь в омертвевшее *membra disjecta****. Если ирония дробит громоздкие и смехотворно торжественные целостности, то вместо них она создает самостоятельный духовный мир, органические, эзотерические целостности, структуры мироздания, ценности, мерилom которых оказывается чистое качество и то, что невозможно увидеть. Это уже вопрос не количества, а качества и тонкости. Сдержанность, аллюзия, краткость, дробление — требования разума. Побуждаемый молчанием и смиренностью литоты и привлеченный «ничто» иронии, он обнаруживает свою самую скрытую и существенную правду. Он заполняет пустоты и лакуны, навсегда заглушает и рев одержимых манией величия, и трели обезумевших певцов. Он сдерживает кривляние и распоясавшуюся бессовестность видимости, подчиняя ее сущности.

4. ЦИНИЗМ

Псевдоуступке удастся обмануть противника только потому, что во всякой низкопробной и подозрительной мысли существуют рано или поздно развивающиеся губительные силы, подобно тому как после сорока лет в организме, склонном к раковому заболеванию, начинают множиться раковые клетки. Зло разрушает само себя толь-

ко потому, что оно не жизненно. Зло, как и сам порок, — это тупик. Какое-то время оно может существовать за счет двусмысленностей, недоразумений, тысячи пособнических уловок, которые оно обретает в больном сознании. Оно выживает (и в этом горькая насмешка) только потому, что выдает себя за свою противоположность. Победит тот, кому лучше удастся притворство: сильный пародирует слабого, чтобы в ироническом притворстве взять над ним верх; а слабый подражает сильному, в лицемерном притворстве стремясь к тому, чтобы ему поверили. Справедливости ли и правде ли оказываются наиболее высокие почести? Эгоизм стремится быть похожим на преданность, чтобы сохранить доверие к себе; алогизм стремится выглядеть логичным, чтобы выйти победителем; наиболее циничный сторонник войны может проявить свою жажду войны только в форме любви к миру. Наконец фашизм, являющийся по сути последней хитростью и циничнейшим маневром, диверсией капитализма, вынужден выдавать себя большим приверженцем социализма, чем сам социализм: тем немногим, что у него есть, он обязан своему притворству; без этого он был бы ничем. Сама смерть, если бы у нее об этом спросили, выдала бы себя за друга людей, более жизнеспособного, чем сама жизнь, более любвеобильного, чем сама любовь! Если это так, то какова же функция иронии? Ирония вынуждает несправедливость быть открыто и искренне тем, что она есть, приводя этим к ее гибели; она вынуждает ее к признанию самой себя, так как знает, что это будет поражением несправедливости. Примеров этому множество: случается, что зло имеет настолько грубую природу, что пожирает само себя, как «антагонизм», согласно высказываниям сенсимонистов¹; в подобном случае ему надо предоставить свободу действий, поскольку зло само взяло на себя труд по собственному уничтожению, и роль иронии в данном случае должна состоять просто в том, чтобы ни в чем не препятствовать этому неожиданному самоубийству, а скорее даже способствовать ему по мере сил. Из всех видов иронии этот — наиболее изысканный, наиболее экономный. Такая ирония, используя минимум средств, развязывает гражданскую войну губительных сил, а затем спокойно и насмешливо наблюдает за разложением порока и заблуждения. Всего же чаще она прибегает

¹ См.: Изложение учения Сен-Симона. М.; Пг., 1923 С. 87. См. также: Exposition de la doctrine de Saint-Simon. Ed. Bouglé-Halévy. P. 211, где в примечании цитируется следующий текст Жозефа де Местра (*Maître J. de. Œuvres complètes*. Т. 1. P. 282): «Средство против злоупотребления заложено в нем самом... зло, достигнув какого-то предела, убивает само себя», — идея вполне гегелевская. Не скажет ли Маркс потом: «Крупная промышленность порождает своих собственных могильщиков»? Ср.: *Novalis. Œuvres*. Ed. Minor. Т. 2. P. 281; *Sismondi J. Études sur l'économie politique*. II. 60 (Гандалин, жертва своей собственной магии).

к принципу «разделяй и властвуй»: мощные благодаря своему единству силы, будучи разъединены, теряют всю свою вредоносность. Такова, по Бергсону, роль мозга, всегда способного «разрушить автоматизм, работающий против самого себя»¹, и нейтрализующего одни привычки с помощью других. Такова и материя², где равные силы, противодействуя друг другу, взаимно самоуничтожаются и дают возможность нашей доброй воле избежать опасности и считать себя свободной: в то время как противоборствующие элементы ведут между собой борьбу, мы спокойно побеждаем враждебные силы. Так самое худшее оборачивается для нас выгодой: как инженер, организующий связь различных механизмов, использует природу, чтобы ее приручить, так и ирония использует в своих целях деструктивные силы заблуждения; своими хитростями и уловками отводит их гнев и злобу. Она предоставляет их самим себе, поскольку они сами стихийно вызываются дискредитировать себя³. В других случаях иронизирующий чуть-чуть усиливает тон, чуть подправляет высказывания, которые являются неотъемлемой частью его кредо: в этом случае ирония несколько помогает заблуждению совершить над собой хакакири. Здесь представлены все переходы от карикатурного преувеличения до двусмысленного шаржа, являющегося неуловимо смешной имитацией. *Пародия*, разворачивающаяся вовсю в бурлескной эпосе или в буффонаде, большей частью шита белыми нитками; как литературный жанр, она носит на себе отпечаток манеры и стиля «кого-то», Гомера или Вергилия: подражает словам или ритуалам, но не идеям. Меньше всего задних мыслей у злой и острой пародии. Будучи чисто негативной, она не воспринимает от своей жертвы ничего, кроме стиля речи, манеры одеваться или ужимок, чтобы посмеяться на ее счет. Такая пародия более комедийна, чем философична. Это — грубая ирония, веселая и циничная, сатира, не ставящая себе никакой конкретной цели, чье героико-комическое шутство лишено разящей силы. Тем не менее пародия иронична, ведь, чтобы высмеять заблуждение, она великодушно делает вид полного согласия с ним: она разрушает его, не атакуя в лоб, а скрыто подделываясь под него, делаясь его сообщником. Пародия проходит вместе с заблуждением часть пути, чтобы мало-помалу направлять его, отводить в сторону, изменять курс его движения, преследуя все время при этом собственные цели. Возможности этого бесконечны, так как всякое пародирующее сознание может обнаружить за своими пределами некое суперсознание, которое будет пародировать его пародии: Эмманюэль

¹ Bergson H. *Évolution créatrice*. P. 195—196, 199, 286—287. См.: Бергсон А. Творческая эволюция. М.; СПб., 1914.

² Bergson H. *Matière et mémoire*. P. 245, 263, 278.

³ Lipps Th. *Aesthetik*. I. *Grundlegung der Aesthetik*. S. 589.

Шабрие, Форе и Мессаже высмеивают высокопарность стиля Вагнера; Казелла имитирует в этом же смысле Мориса Равеля¹. Искусство *опровержения* в каком-то отношении основано на этой уловке: делать так, чтобы само заблуждение опровергало себя и работало на нас в самой своей путанице. В каждом утверждении есть вероятность ошибки, которая охотно обведет нас вокруг пальца, если мы позволим нашему разуму жадно бросаться на истины. Чтобы истощились все эти возможности и чтобы вызрела скрытая болезнь, которой может быть поражена наша мысль, необходимо в какой-то степени испытать заблуждение, поэкспериментировать в отношении его границ и его вредоносности. Таким образом, мы провоцируем противника, облачаясь в его же одежды, заставляем его сказать все, что он должен сказать, выдать себя до конца таким образом, чтобы в его природе ничего не осталось двусмысленного; мы заставляем его идти до конца во взятой им на себя роли. Иронию можно сравнить с детективом, который хочет видеть «своего заключенного» живым и старается всячески продлить ему жизнь, чтобы узнать из его показаний как можно больше. Отсюда аналитическая, возбуждающая природа иронии: ирония, подражая ложным истинам, подводит к тому, чтобы они полностью проявили свою природу, углубленно и детально представили свое содержание. Она вынуждает их раскрыть те недостатки, которые без нее остались бы незамеченными. Ирония ярко высвечивает их бессмыслицу, приводит абсурд к самоопровержению, то есть возлагает на сам абсурд задачу предъявить доказательство своей несостоятельности. Методом абсурда ирония заставляя сделать то, что абсурд может сделать сам. Ирония это или макиавеллизм? Ироническое руководство или, как говорил в труде «О полной откровенности» эпикуреец Филодем, *νουθέτησις**, изобилует в абсурде для того, чтобы расстроить абсурд. Трюк опровержения (*ἔλεγχος*), таким образом, заключается в том, чтобы, как можно меньше утруждая себя, создать впечатление с помощью соответствующей мизансцены, что несостоятельность заблуждения исходит из самого заблуждения, а не из тех возражений, которые к нему адресуются извне. Таково сократовское опровержение методом вопроса: Сократ не столько говорил сам, сколько заставлял говорить других. Он лишь давал толчок дискуссии, потом, начав ее, не позволял себе увлечься и ограничивался тем, что ставил простофиль в неловкое положение, вдохновляя их своими вопросами на риторические высказывания и софизмы. Какое-то время он давал им возможность путаться в своих рассуждениях, и все, что ему оставалось сделать далее, — это в молчании принять признание капитуляции, когда оно уже окончательно созре-

¹ Шабрие Э. Воспоминания о Мюнхене; *Равель М.* В манере... Бородина, Шабрие (парафраз на тему вальса из «Фауста» Гуно).

ет. Никто не осмеливался сказать «да» и «нет» в одно и то же время и в отношении какого-либо одного предмета или явления; но случилось, что, не замечая этого, сначала утверждалось то, что потом отрицалось; противоречия могли скрываться за выражениями по видимости логичными. Опровержение есть система правил, которые помогают нам противоречия, следующие одно за другим, трансформировать в противоречия одновременные, поскольку они из всех видов противоречий наиболее шокирующие. Подобная система правил обнажает, огрубляет скрытые непоследовательности речи, тычет нас носом в нашу собственную глупость. Наконец, может быть перечислено множество переходов между негативной и позитивной иронией. Существует ирония, которая довольствуется тем, что раздувает скандал. Существует ирония, которая приходит к личному сотрудничеству со скандалом; есть также ирония, которая наблюдает, скрестив руки, или просто очищает поле деятельности для порочной воли, чтобы та могла проявиться в своих желаниях до конца и произвольно себя скомпрометировать; и такая ирония, которая внедряется в саму диалектику этой воли... Ведь существует же множество нюансов между значениями выражений «*позволить говорить*» и «*заставить говорить*»! Между «позволить противнику запутаться в собственной лжи» и «заставить его заврататься»! Да, это совершенно разные вещи — делать вид, что ты согласен с абсурдом, сохраняя одобрительное молчание и притворяясь сообщником, или с холодным видом нести невероятный вздор и подливать масло в огонь. Так Монтескье, делая вид, что защищает рабство, использует аргументы, которых бы постыдился самый циничный из рабовладельцев: «Люди, о которых идет речь, черны от головы до пят, и нос у них до такой степени приплюснут, что жалеть их почти невозможно. Нельзя себе представить, чтобы Бог — существо очень мудрое — вложил душу, и притом хорошую, в совсем черное тело»¹. Но в любом случае Эленхосу** оставалось только лишь присутствовать в качестве зрителя при банкротстве наглости и претенциозной глупости. Не правда ли, в смысле выразительных средств экономии это вершина ловкости? Как логическая ирония приводит к выявлению скрытого абсурда, так этическая ирония высвечивает ярким светом невидимый, латентный скандал, так как скандал есть абсурд для свободной воли, подобно тому как и немислимый абсурд есть скандал для разума. Нравственная ирония позволяет дурной воле попасться на крючок, довести до абсурда последствия своих доводов и в конце концов добивается того, чтобы она запросила пощады. *Quos vult perdere...**** Чем слабее доводы, тем в большей степени стыдящееся сознание демонстрирует необыкновенную логику в своих выводах и тем более оно уязвимо для

¹ Монтескье Ш. О духе законов. XV, 5*.

иронии: разоблаченный скандал умирает оттого, что он стал самим собой. Ирония вносит новое слово в «искусство убеждения»: она стремится скорее *изобличить* нелепое, чем его *победить*. Мы становимся убедительны, когда вовлекаем самого злобствующего в процесс проникновения в основания его злобы, чтобы он лично ощутил ее скандальность: иронизирующая воля, не желая обрушиться со всего размаха прямым порицанием на вражескую волю, подводит ее к тому, что она сама жаждет себя уничтожить или исправить. Ведь иронизировать — это обходить препятствия. Уклончивость, «окольность» иронии можно сравнить с косвенным отношением между означаемым и означающим. Означает ли это, что ирония — оружие слабых, что это по преимуществу (*χατ' ἑξοχήν*) ловкий фокус и что она добивается триумфа совершенно случайно, накапливая «трюки» и обманные маневры? Вернее будет допустить, пожалуй, что если ирония и маневрирует по видимости без всякого эффекта, то только потому, что на ее пути возникают определенные сопротивления — и прежде всего сопротивления духовного происхождения, — которые невозможно сломить прямым наступлением. Тактика, бытующая в педагогике: не состоит ли искусство миссионера или педагога в том, чтобы точно подражать сознанию другого человека, перенять его точку зрения с целью изменить ее, а также изменить и направление его влечений? Настоящий оратор обладает этим инстинктом подражания и приспособляется к аудитории, чтобы аудитория приспособилась к нему. Действительно, невозможно изменить природу эгоизма и сделать его незаинтересованным, но его можно *заинтересовать в незаинтересованности*, как делают ловкие хозяева предприятий, которые привлекают своих рабочих к участию в доходах от этих предприятий. Такова воспитательная ирония, приходящая на помощь сознанию, мастерица в искусстве благовидных уступок. Она подводит души к самораскрытию и вызывает в них полное доверие к себе. Педагогика, однако, питает определенное уважение к заблуждению, она симпатизирует ученику и воздаст ему должное. Она нередко ошибается относительно собственных прогнозов, в конце концов в своей снисходительности она верит, что не бывает ничего абсолютно ложного. Ирония же снисходит к заблуждению не для того, чтобы его понять, а чтобы его разрушить. Столь же гибкая, сколь и неутомимая, она сгибает и подчиняет, но сама не поддается. Ирония представляет собой нечто среднее между несгибаемой жесткостью серьезности и эластичностью трусливого конформизма. Декарту была хорошо известна эта стратегия любовной страсти, которая лукавит и с искушением, чтобы его победить, и с рефлексам, чтобы изменить их естественное направление. Стена разрушается от удара тарана. Но воля сильнее смерти. Нет средств и возможностей принудить к уступке волю, которая говорит «нет»: необходимо желать, как и она, смиренно вста-

вать на ее сторону, пока она сама не захочет быть побежденной. Гораздо легче колонизировать Луну и созвездие Плеяды, чем принудить к любви существо, которое нас не любит; это действительно сверхъестественная трудность. Любви, как и доверия, не добьешься силой — нетерпимость приводит к внешнему конформизму, а не к внутреннему согласию: можно заставить меня погибнуть во имя моего ближнего, говорил Прудон, но нельзя меня заставить его полюбить. Сам Бог, как в это верят христиане, ради того чтобы «приручить» злую волю, отказался от защиты перед лицом своих врагов, Бог умер на кресте, как разбойник. Что касается Сократа, его непротивленчество приняло качественно новый оборот; в каком-то смысле он оправдывал своих судей и признавал их правоту. Чтобы победить злобу, гнездящуюся в душе, и в то же время добиться согласия, идущего из самой глубины этой души, нам остается, к счастью, только ирония. Впрочем, ирония настаивает очень редко; зло настолько слепо, что не заставляет долго себя просить, когда его приглашают к дальнейшим действиям по собственной инициативе. Так что крайний случай иронии субъекта — это либо ничто — пустяк, либо попросту отсутствие объекта.

Второй случай — это случай *цинизма*. Может произойти так, что скандал и абсурд проявляют необыкновенную отвагу и, не дожидаясь вопросов Сократа, берут инициативу в свои руки и публично высказывают свои взгляды. Зло, действующее сокрушительным образом в средних дозах, в высоких дозах приобретает терапевтический эффект. Циник все ставит на карту: не доверяя морали и логике, он во всеуслышание заявляет о том, что принимает обвинения на свой счет. Циник считает себя *негодяем* и использует политику «чем хуже, тем лучше». Злобствующий «сосредоточен полностью» на самом себе; «попадая из огня в пламя»¹, он великолепно чувствует себя в своей злобе и сам себе аплодирует. Таков экзотерический аспект цинизма, и он нас возмущает в хвастливом эгоисте. Мы иногда называем этот аспект наглостью, бесстыдством (*impudence*), и, как известно, он бросается в глаза в персонажах Сен-Симона или Реца, у бессовестных и нахальных лакеев романа «Жиль Блаз», в вызывающем катехизисе Фальстафа: «Честь — это род надгробной надписи...»* Цинизм — это тщеславное плутовство. Но это плутовство имеет обратную сторону, и этот его второй лик мы должны постараться расшифровать. Два персонажа — мистификатор и мистифицируемый, которых мы обнаруживаем один против другого в простой иронии, эти два персонажа сливаются и превращаются в одного — в циника. Однако в цинизме существует определенная диалектика того же порядка, что

¹ Tardieu E. Le cynisme, étude psychologique // Revue philosophique. 1904. P. 1—28.

и Игра, так как если бы циник действительно пародировал себя, он был бы иронизирующим. В действительности же циник относительно серьезен, или, скорее, он и не до конца остается в дураках, и не до конца комедиантствует, и он сам не смог бы сказать, делает ли он это нарочно. Поскольку он играет со скандалом, ему приходится отвечать за него. Действительно, *homo duplex*, человек-амфибия, всегда на полпути между инстинктом и разумом, он временами бывает циничен из-за невозможности быть абсолютно наглым: он пренебрегает собственным призванием, отрицает самого себя и приносит самому себе вред. Как романтическая антитеза объединяется с понятиями, которые буквально воют от соседства с ней в состоянии острого и напряженного разлада, так и циник развлекается тем, что ищет смертельных опасностей. Не являются ли Гобсек, Вотрен и Николай Всеволодович Ставрогин представителями трех форм чистого цинизма? Поистине дьявольская злоба представляется нам ситуацией настолько же невыносимой, как и абсолютно беспросветное отчаяние. И как наш закоренелый оптимизм всегда находит средство переориентироваться при встрече с неудачей, выработать некий *modus vivendi** с ней, ужиться, нормализовать провал и несчастье, так и наша честь находит в непоправимом и закоренелом нежелании раскатыться свои тыловые позиции. Ночь нашей души никогда не может быть настолько черной, чтобы мы не смогли в ее глубине различить некий смутный свет — зарю нашего возрождения. Мы перевариваем несчастье, стыд и нашу неспособность что-либо понять; наше представление о вероятности достаточно гибко, чтобы рационализировать наиболее непредвиденные случаи. Не нужно смешивать отчаяние, бесконечное и непостижимое, как смерть, и поводы к отчаянию, которые, очевидно, имеют свою объективную величину. Отчаяние — это невыносимый итог, неспособность интегрировать, абсолютная Непримиримость. «А коли не к кому, коли идти больше некуда?» — спрашивает Достоевский в «Преступлении и наказании». Таким образом, ни один злодей, каким бы закоренелым он ни был, не признается серьезно и с легким сердцем в своей злобе, и если даже он в ней признается, то не будет ее проповедовать. Никто не объявляет себя отвратительным, даже зная, что является таковым, и даже желая это высказать. Циник верит в плодотворность катастрофы и храбро берет на себя грех, желая, чтобы он оказался тяжелым, невыносимым, неприемлемым для общества. Он позволяет несправедливости свершиться в надежде, что несправедливость аннулирует себя сама при помощи гомеопатических средств преувеличений и скандала. Такова прежде всего двусмысленность *богохульства*: богохульник, человек страстный, хочет, так сказать, дойти до конца в своем святотатстве, чтобы быть застрахованным от злобы; он оскорбляет распятие, как другой бьет свою любовницу, потому что в нее влюблен; но напрасно он

пыжится — он никогда не будет антихристом. Атеист, который вынимает часы и дает Богу четверть часа, чтобы поразить его молнией, может быть, и есть тот отчаявшийся, который предается тайной молитве¹. Паскаль, в достаточной степени знавший либертинов, понимал, что крайности сходятся и что атеизм гораздо ближе к вере, чем безразличие**. Скорее Лукреций обратится к Богу, чем Вольтер. Фанатическое отрицание, которое мы можем наблюдать на примере Ивана Федоровича Карамазова, специалиста по абсурду², является лишь следствием амбивалентности, лишь уловкой религиозной потребности, которая становится неоскорбительной, даже проявляясь во всей своей безудержности. Богохульство действует как сыворотка, ускоряющая кризис, без которого не существует длительного согласия. Ешьте просфору, восклицает Макс Штирнер, и хорошо ее переваривайте: не для того, чтобы заглушить веру, а чтобы из глубины вашего надругательства проросло зерно живого и глубоко духовного уважения. В этом есть определенный *иммориализм*, подобный оскорблению святости. Ницше вызывающе относился к нравственности именно потому, что сам был до мозга костей моралистом, потому что имел чрезвычайно высокое представление о добродетели. Преследовал ли бы он этику, настроенную злобно и мстительно по отношению к человеку, своей ненавистью и презрением, если бы сам не был разочарованным моралистом? Аморальность в себе самой таит свое противоядие³. В том же духе и анархисты, подавляя и вытесняя любовь, отвергают государство, общество, родину. Сущность, суть и основа не поддаются порче, и вызывающая бесцеремонность анархистов есть не что иное, как парадоксальная форма порядка. С другой стороны, разум в определенных формах интеллектуального цинизма провоцирует скандал, чтобы ожесточиться и приобрести против него иммунитет: формула «*credo quia absurdum*»***** Тертуллиана согласуется с формулой Лютера «*pecca fortiter*»*****. Поистине циничным будет сказать *quia****** там, где все ожидают *quamvis******: делать

¹ См.: Мюссе А. де. Исповедь сына века. I. 2*.

² Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. II. 5, 4***.

³ Монтедь М. Опыты. II. 5 («О совести»): «Зло порождает терзания»****; III. 2 («О раскаянии»): «Злоба чаще всего впитывает в себя свой собственный яд и отравляется им»****; *Malum consilium consultori pessimum!* («Дурной замысел оборачивается против замыслившего зло».) Авл Геллий, «Аттические ночи». IV, 5; возможно, заимствование из Гесиода. «Грешники подобны осам (*Vitasque in vulnere ponunt*), жизнь под разящие удары подставляют», — говорит Вергилий. Ср.: *Kierkegaard S. Entweder-Oder. S. 17.* Сенека. Письмо 81. *Malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit* (Злоба сама чаще всего пьет свои яды). *Лукреций*. О природе вещей. V. 1152: «*Circumretit enim vis alque injuria quemque Atque unde exortast ad eum plerumque revertit*» («В сети свои произвол и насилие каждого ловят, обыкновенно к тому, от кого изошли, возвращаясь»).

из препятствия повод, утверждать отрицание — не является ли это высшей степенью вызова? Пруст говорит где-то о том, что «несмотря на» — это непризнанное «потому что»¹. В этом случае циник станет тем, кто скажет громко то, о чем многие думают втихомолку, про себя; тем, кто не будет соблюдать приличия. Он решительно по-рывает со всяким почтительным, благовидным, официальным *Quamvis*, срывает маски и без всякого колебания произносит скандальное *Quia*, так как он знает, что этот его вызов и скандал таит какую-то более глубокую закономерность. «*Credibile est quia ineptum, certum est quia impossibile!*»² Подобно тому как прощение прощает несмотря на ошибку, а именно благодаря ей, Кьеркегор и Лев Шестов в высшей степени настаивали на этом парадоксе. Мистика погружается в бессмыслицу потому, что она знает, что эта бессмыслица служит прелюдией истинному Смыслу, тому Смыслу, который мы с нашим убогим благоразумием называем безумием: τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ τοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ³, говорит апостол Павел. Или будь грешником, каким был святой Августин, для того чтобы воистину обратиться. Это, может быть, поможет нам понять так называемый цинизм Паскаля: проповедуя обскурантизм, он был убежден, что самоубийство человеческого разума свидетельствует о пришествии высшего сверхъестественного Разума, который более чем просто разумен. Он даже провозглашает (в чем его упрекают картезианцы), что сила таинств зиждется на обмане, ежедневные обряды и святая вода — дурман, «благодатного света» нет. Таким же образом Грасиан, иронизирующий над платоновской иронией, перевернул иерархию Федона и установил... примат видимости. «Насколько приятно мне видеть этот великолепный разум униженным и умоляющим!» Но чтобы преобразование было полным, необходимо смело идти до предела скандала². «Иисус Христос не хотел быть убитым без формального правосудия, так как гораздо более позорно умереть от руки правосудия, чем от несправедливого возмущения»; как истинный циник, Паскаль из *quamvis* сделал *quia* и нашел в самом мраке христианства еще одно доказательство своей правоты; так в логике Страстей Господних все оборачивается во славу Божью: и за и против. Это поистине кристаллизация любви... Чудо доказывает существование Бога, но также и иудеи, и язычники, и темные места христианской религии доказывают, что Бог — это истина!³ Каким обра-

¹ Пруст М. Под сенью девушек в цвету. I*.

² О скандале см.: *Kierkegaard S. Traité du désespoir*. Trad. K. Ferlov et J. Gateau. P. 172—179. *L'École du Christianisme*. Trad. P.-H. Tisseau. P. 93 ets.

³ Жозеф де Местр даже французскую революцию заставляет служить Божьему промыслу! «Для избранных все обращается во благо», — говорит Паскаль (Мысли. 566 (575)****).

зом можно ввести верующего в уныние? Вера пускает в ход все средства: возражения, возникающие на ее пути, становятся аргументами. Пусть она превозносит непостижимое, как делал до Ницше Фридрих Шлегель, пусть она подобно Николаю Кузанскому говорит «да» доведенным до крайности противоречиям¹ и ученому невежеству, пусть она принимает Случай, Множественность, «новое средневековье» или инквизицию — мысль всегда использует резкие парадоксы в качестве противоядия против ереси. Наконец, среди них есть также одиночки-пессимисты, которые страстно ненавидели человека и приносили «человеческое» даже в самих себе. Гоббс, Макиавелли², Ларошфуко, Мандевиль невысоко ценили себе подобных, поскольку они потеряли все иллюзии. Говорить, что нет никого, кого можно было бы назвать другом, ни одной женщины, достойной любви; думать, что все продается и брак есть лишь сделка; проклинать уважение, любовь и целомудрие, презирать человека — это не значит приходить в отчаяние, а напротив, обнаруживать величие идеала и бесценность любви. Насмешливый эпикуреец, кокетничающий собственной сухостью, предстает перед людьми живым укором, он раздражается насмешливым хохотом над человеческими привязанностями. «А на деле мне надо знаешь чего: чтоб вы провалились, вот чего! Мне надо спокойствия. Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам... Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»³. Но мы точно знаем, что когда все это говорим, то в какой-то мере спасаем и мир, и людей. Именно это доказывает душераздирающий цинизм Курта Вайля. Анагогическое действие иронизирующего намерения на сознание облегчается несостоятельностью заблуждения и нежизнеспособностью зла: антегорическое, то есть противоречащее, ниспровержение использует стремление заблуждения обращаться в свою противоположность в тот момент, когда оно диалектически подталкивается к крайности, и оно ускоряет или акцентирует эту инверсию через свою собственную инверсию, высмеивая ошибку или, в более простом варианте, позволяя ей процветать во всей своей бессмысленности. Ироническая инверсия, которая идет от правды ко лжи, ускоряет и подчеркивает обратную инверсию, которая возвращается от ложного к истинному. Тот, над кем иронизируют, становится соучастником иронизирующего, замечает уловки, авансы, вовлекающие в обман, и руководствуется смыслом, читаемым меж строк. Но нужно отметить, что инверсия номер два может удаться и без этого сговора, через молниеносный и спонтанный рас-

¹ *Renouvier Ch. Manuel de philosophie moderne. 1842. P. 377—389.*

² См.: *Макиавелли Н. Государь. Гл. XVII**.

³ *Достоевский Ф. М. Записки из подполья**.* См.: *Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. II. 4, 2***.*

пад абсурда. Так происходит, когда мы сталкиваемся с цинизмом. Здесь все потерять — это значит всего достичь¹. Без сомнения, на этом свете не существует другого «чуда», подобного этому превращению поражения в победу. Подобно тому как надежда вновь зарождается в отчаянии угрызений совести при условии, что последние являются искренними, так и истина возрождается из тьмы заблуждения. Циники близки тем душам, которые словно поклонники Карпократа проходят весь цикл грехов, чтобы предотвратить зло: циники и святотатцы, имморалисты, иррационалисты и разочарованные любовники, афишируя сатанизм, стремятся упредить и не допустить Сатану. Есть слова, которые теряют свою вредоносность, если они произнесены вслух: цинизм, провозглашая зло во весь голос, тем самым изгоняет (exorcise) его, так как назвать зло по имени — это уже в какой-то степени его заклясть. В этом слабость оскорбления и целомудрие непристойности, отсюда и излечивающая сила признания. Психоанализ это или магия? Есть эротический цинизм, который, исповедуясь в соблазне и проповедуя его приводит к тому, что искушение улетучивается; и существует естественный цинизм языка, который отвергает абсурд лишь тем, что называет его одним только двусмысленным звуком, который он ему придает, приоткрывая прохожим его жалкий вид. Говорить, утверждаем мы, — это уже иронизировать, это облегчать отягощенную совесть. Был ли колдуном глава иронизирующих, Сократ, когда крестил грех его определением и разоблачал несправедливость, называя ее? Циничная речь есть нечто противоположное табу: в случае табу запрещают, поскольку горят желанием осквернить, а в случае циничной речи оскверняют, чтобы уважение стало более глубоким. Нравственный цинизм, как и бесстыдный цинизм Дон Жуана, осмеливается проэкспериментировать со всеми возможностями, но в диаметрально противоположном смысле: он произносит все слова, доводит до завершения каждый жест, попирает всякие табу, идет навстречу любому скандалу, чтобы ничего не осталось невыявленным и скрытым. Действительно, люди богохульствуют, а земля продолжает вращаться, и Солнце, зажженное Господом Богом, продолжает светить как для царевубийцы, так и для других людей. Люди произносят одну за другой запрещенные речи, и небесный огонь не обрушивается на новый Содом, Содом скандала и цинизма. Это не значит, что Бог в сговоре со своими врагами, а значит только то, что Бог смотрит без неудовольствия на отважное сознание, осмеливающееся проклинать его и идущее, как у Бюнкюэля*, на проявление наиболее возмутительных страстей и утверждающее ненависть, поскольку преисполнено высокой идеи любви.

¹ Kierkegaard S. Christliche Reden. 1848.

5. ИРОНИЧЕСКИЙ КОНФОРМИЗМ

Таким образом, если скандал в Пародии и в Опровержении был просто объектом иронической диалектики, то в цинизме он становится и объектом, и субъектом: именно само сознание хочет считать себя вызывающим и провоцирующим скандал, оно работает над собой, ускоряет созревание греха. Два персонажа иронии: активно действующий и претерпевающий действие (*agent et patient*) сливаются в цинизме в одно лицо. Тот, над кем иронизируют, загнанный иронизирующим в тупик своих собственных противоречий, позволяет довести себя до крайности и в конце концов просит прощение за то, что он остается самим собой. Циничное сознание принимает меры предосторожности. Оно хладнокровно стремится к безысходной ситуации, так как знает, что, когда несправедливость слишком велика, сама судьба стыдится за нас; в отличие от нециничного сознания оно не запутывается в абсурде, а виртуозно играет с ним, приходя в восхищение от одной возможности потеряться в лабиринте заблуждения. Оно склонно к крайностям, оставаясь, однако, очень серьезным. Лишь бы оно не слишком рано заметило свет в конце туннеля. Оно найдет себя, но возможно, что при этом нам станет страшно. В циничном сознании оказываются объединенными постепенно пробужденное бессознательное того, над кем иронизируют, и сверхсознание иронизирующего. Это осознанное бессознательное. Цинизм — это разорванное сознание, которое трагически, страстно, напряженно воспринимает свой собственный скандал; но ирония, имеющая дело только со скандалом других и крепко держащаяся за свою истину, за свою систему соотношений, ирония не знает трагедии раздвоения личности, она не из тех, кто отступит перед низостью или позволит себе дрогнуть перед абсурдом! Задача ее игривого сверхсознания состоит в том, чтобы, стимулируя конформизм, коварно подойти к взаимообратимости не допускающей возражений глупости и бурлескной напыщенности. Отсюда легко понять, почему цинизм есть скорее преувеличение, тогда как ирония обычно притворяется, что согласна с $\epsilon\upsilon\delta\omicron\chi\alpha$ *, с общепринятыми взглядами большинства. Цинический радикализм берет на себя максимальное, чтобы дискредитировать его; цинический максимализм собирает в единой формуле, в едином девизе рассеянный в мире, висящий над людьми, как дамоклов меч, вызов: «После меня хоть потоп!»; «Каждый за себя»; «Деньги не пахнут»; «*Esto peccator*»** и так далее. Этот максимализм храбрится и немилосердно догматизирует богохульство.

Иронический конформизм усваивает себе определенный средний регистр, а не высокие звуки. Он, например, внедряется в сердце буржуазной нравственности, чтобы разложить ее. Отсюда следует, что он показывает нам свой лик, совершенно отличный от лика цинизма, — в

такой же степени улыбающийся, в какой лик цинизма груб и резок, хотя в результате они направлены к одной и той же цели. Очевидно, циник не провоцирует скандал для одного только удовольствия произвести возмущение. Он сжигает за собой все мосты, везде подкладывает мины, буквально порывает со всеми условностями человеческого общества. Он считает себя парией, хотя уже видит обратную сторону собственного цинизма, и именно его отчаяние действительно ставит его вне цинизма и предохраняет как от манерничания и кривлянья, так и от полного бесчувствия. Он должен искренне отчаяться, чтобы освободиться; он не должен знать то, что один лишь свидетель имеет право знать, а именно что отчаяние есть условие освобождения и что утешение изначально заложено в этом отчаянии. Кульминация его тоски, его несчастья, как и у героев Достоевского, становится началом возрождения. Что касается иронического конформиста, то игра полностью проходит под его контролем. Невыносимая, жестокая трагедия, которой так жаждут циники, уходит из-под их контроля, но поскольку они желают именно невыносимого, то не остается никакой середины: или они становятся шутами, или они страдают, захваченные катастрофой, излечивающей их силой. Циники обладают несчастным сознанием. Вторя и подпевая толпе, иронизирующий почти не рискует быть застигнутым врасплох. Его ирония, вместо того чтобы презирать и игнорировать общественное мнение, претендует на авторитет у большинства. Она опережает банальность, но не исключительность, и все это «из одного притворства». Конформистская ирония ведет себя как сноб, у которого однажды возникает желание приобщиться к удовольствиям празднования 14 июля*: она делает вид, что марширует, играет в демагогию, подвывает всем волкам, притворяясь, что со всеми соглашается. Но поскольку все ее притворство касается только жестов и общепринятых чувств и настроений¹, ей удастся обмануть публику: слушая циника, мы преувеличиваем значимость игры, настолько язык его несдержан, напряжен и необуздан. Иронизирующий, напротив, не устает сбивать с пути потерявших скромность наглецов. В цинике, который страдает и чья душа погружена в это страдание, все видит шутника, никто не хочет принимать его всерьез. Любезный же и обходительный любитель пошутить вежливо балагурит с бесстрастным видом, и ему верят на слово. Какая насмешка! Только что мы ошибались из-за недоверчивости, теперь же нас обманывает излишняя доверчивость. Фарисеи из Афин, не заблуждавшиеся на этот счет, раскрыли такое ироническое инкогнито в уловках Сократа. Сам Иисус говорил: «...отдавайте кесарево кесарю»**. Но в отличие от граждан Афин Галилеянин не пытался соблюсти приличия: он не соблюдал

¹ *Nietzsche F. Le Voyageur et son ombre. II. Aph. 175* (посредственность как маска и пародия).

субботы, преступал закон Моисея и осыпал сарказмами книжников. В конце концов, он не говорил, что ничего не знает, и совсем не скрывал, что он Мессия, сын Бога, пришедший спасти людей, что он мог бы, если бы захотел, призвать на помощь легион мстительных ангелов.

Решительно, конформизм — специальность Сократа... Мелет, Анит и Ликон, какими бы они ни были недалекими, поняли, что великий притворщик смеется над ними. Он хладнокровно предложил, чтобы его кормили в Пританее. Он не защищался, строил из себя дурака, болтал со своими судьями. И, умирая, попросил, чтобы богу Асклепию принесли в жертву петуха. В диалоге «Критон» он отказывается покинуть страну и обращается к законам своей родины с длинной тирадой, которая в устах этого анархиста, свободного от всех традиций, не может не удивить, ведь он обычно чаще задавал вопросы, нежели произносил речи. Подобно самому обыкновенному софисту он позволяет себя вовлекать в разговор. Не правда ли, для независимого ума этот гражданин чрезвычайно уважал законы! Но все, что делал этот мистификатор, нельзя понимать буквально. Ксенофонт, наиболее основательный из греков, напрасно старается заставить себя простить Сократу его дерзкую критику. Он сделал из него безобидного законопослушного обывателя, прекрасного гражданина, глубоко и страстно верующего. Совершенно непонятно в таком случае, зачем тогда было заставлять этого честного рантье пить цикуту? Ксенофонт принимает за чистую монету мистификацию законов и петуха Асклепия. Действительно ли Ксенофонт ошибался в такой мере? Сократ — это гном, кобольд¹, оригинал, чудака (ἄτολος), натура противоречивая и сбивающая с толку. Порождающую атопию² апории создает здесь как раз именно контраст между формой, грамматически соответствующей законам больших чисел, и явно подрывным намерением: неповоротливый ум, сбитый с толку двусмысленностью, чувствует себя не в своей тарелке; озадаченный аллегорической двойственностью, он не знает ни каким святым молиться, ни откуда плясать; простое сознание, обреченное понимать только однозначную и недвусмысленную буквальность, отказывается понимать осознанное сознание, виртуозно владеющее двойной игрой и подтекстами. Оно не знает, в каком *месте* — топосе (так как таков смысл понятия «атопия») локализовать криптограмму, к какой категории ее причислить: к категории комического или трагического³, считать ее «буквой» или «духом»? Именно поэтому двой-

¹ Kierkegaard S. Der Begriff der Ironie. S. 7; La Pureté du cœur. P. 61.

² См.: Платон. Алкивиад 106а; Горгий 473а, 494d; Пир 215а, 221d; Федр 229с, 230с, 251d; Федон 95b; Государство 475b (ср. 524b); Тезет 149а*.

³ Рене Шепер (Schaerer R. Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique // Revue de Métaphysique et de Morale. 1941) не без основания настаивает на важности этого вывода в заключении (223d) к диалогу «Пир». Об атопии см. примечания Леона Робена: Platon. Banquet. Ed. Budé. P. C II.

ственность и непостижимость, которые суть никто и нигде, сравниваются с гибридными, двойственными, непостоянными, как Протей*, мифологическими существами — силенами и сатирами. Не является ли (без всякой игры слов) родство между атопией и «утопиями» «Государства» причиной столь странного беспокойства и удивления для здравого смысла? Ведь здравый смысл, по самой своей природе лишенный иронического, не имеет *показателя степени*. Все то, что амбивалентно, подобно желанию, как оно выражено в диалоге «Федр», имеет атопическую природу. Каким образом серьезность может знать, чем ей дорожить? Естественно, нужно быть, как Ксенофонт, совершенно лишенным чувства юмора, чтобы принять на веру все то, что Сократ говорит нам о себе самом. И, однако, ошибаться в данном случае совершенно извинительно, поскольку Сократ двуличен как дельфийская Пифия, которая, как мы знаем, почти ни разу себя не скомпрометировала. Он не был беден, но он жил на 500 драхм в год. Доблестный солдат Сократ был также самым рассеянным из философов. Он мог много пить, но никогда не пьянел, подобно тому как и бодрствовал, никогда не засыпая, ведь он был неисправимым лунатиком. Сократ отличался целомудрием, хотя постоянно был влюблен. Внешне похожий на сатира, он имел удивительно прекрасную душу, τᾶνδοθεὺν, «сокровенное», «глубинное», «intime», как он говорил о себе в молитве (в диалоге «Федр»)**. Враг тирании Тридцати и олигархии, то есть власти немногих, он пал жертвой демократов. Он был одновременно близким и далеким, привлекательным и отталкивающим, присутствующим и отсутствующим, красноречивым и насмешливым. На пиру, назлектризованном парами алкоголя, он защищал принципы трезвости и самоконтроля! Но также был приверженцем бредовых истин магов. У него находит сочувствие как пьяное веселье Алкивиада, так и экзальтация Диотимы. Обладая позитивным разумом, он также и игрок на флейте, и крысолов, волшебник Мерлин¹. Само опьянение у него является трезвостью! Он и пьян и трезв, сочетает в себе лирику и прозу, полон дионисийства и рационального... Увы! Как себе во всем этом признаться? И в довершение самопознание приводит к провозглашению примата незнания; тезис «познай самого себя» (γινῶθι σεαυτόν) опровергает тезис «я знаю, что я ничего не знаю» (οἶδα ὅτι οὐχ οἶδα). Разнородность сократического соблазна, такого, как его описывает Алкивиад, буквально соответствует той эротической двойственности, которую провозглашает Диотима. Природа Эроса, как и природа Сократа, являла собой нечто демоническое, то есть промежуточное, нечто вроде прекрасного безобразия и «ученого невежества», одновременно взрослого и дет-

¹ Platon. Charmide. 157a: Θεραπεύεσθαι τὴν ψυχὴν... ἐπψδαῖς τισιν... — лечил души, наказанные колдунами.

ского: Эрос — самый молодой бог по утверждению Агафона и самый древний по утверждению Федра, наследующий одновременно Поросу и Пени, являющимся Богатством и Бедностью. Не был ли он подобным Силену — «силеноидом» (τοῦτο οὐ σίληνῶδες)? В действительности же это противоречие между убожеством и изобилием разрешается в желании и в анагогическом синтезе. Но прежде чем стать игроком на флейте и сатиром Марсием, иронизирующий оказывался рыбой-скатом; прежде чем подвести нас к правде, он производит смятение и приводит нас в оцепенение. Греки думали, что прекрасная душа может жить только в прекрасном теле, точно так же как в более позднюю эпоху Буало верил в естественную правдивость выражения. Сократ, этот двуликий Янус, делает в истории греческой мысли первый шаг к современной усложненности, он творец первого пессимистического разлада, первой тайны. Θαυμαστή ἡ κεφαλή!¹ Сократ опровергает своим примером то, что красота всегда является отражением и иррадиацией, — отблеском (ἔχλαμψις) добра и истины², что видимость есть всегда достоверное проявление сущности: сократическая маска³, утверждая хиастическую, то есть обратно пропорциональную связь между физическим безобразием и нравственной красотой⁴, приближает человека к тому, как мы представляем его себе в наше время. Внешне безобразный, как козел, внутренне мудрый, как бог, он перечеркивает уклончивостью своего взгляда и неразгадываемостью своих мифов общепринятое, «благоглупое», экзотерическое равенство красоты — добра. Его лицо опровергает его мысль, его речи имеют двойной смысл и искусно представляют в «ряженом» виде его призвание. Его ясность и открытость притворны, он делает вид, что восхищается виртуозностью Калликла и ханжеством Евтифрона. Он пародирует уважение к традиции, чтобы обмануть вечного Ксенофонта, который сидит в каждом из нас. Он ведет глупцов по гладкому льду и забавляется, видя их падение, делает вид, изображая наивность, что попадает в те ловушки, которые ему расставили; но это лишь утонченность, что хитрее самой хитрости. Ирония укрепляет выносливость своих жертв и, по мере того как они расстраивают ее планы, прячется и скрывает то, чем она была вначале. Она фиксирует внимание противника на видимых ловушках, чтобы в другом месте расставить мышеловку, недоступную глазу. Ироническое сознание способно бесконечно совершенствоваться в искусстве расставления ловушек. Сократ, как существо подвижное,

¹ Платон. Пир. 213с**.

² Вопреки диалогам «Лисий» 216d и «Пир» 206d; 209а—с***.

³ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 501.

⁴ Платон. Пир. 210b—с****. Ср. речь Алкивиада: 215а—b, 216d, 218e, 221d—222a*****.

усвоил искусство растворяться в своем окружении, окрашиваться в его цвета и заимствовать предрассудки¹, терпеливо его обхаживать. Но в тихом омуте черти водятся: мы должны понять, что его уважение оскорбительнее и унижительнее презрения; и как никто не смог разоблачить конформистских маскирующих переодеваний Сократа, так никто не смог понять и шифра паскалевской лояльности. Существует постоянная взаимообратимость «против» в «за» и «за» в «против». Таящийся в нас Ксенофонт тяготеет то к «за», то к «против». Поучающее и диалектическое серьезное останавливает этот процесс на каком-либо моменте, который должен быть преходящим, не замечая глубокой амфиболии своих речей, сменяющих друг друга, и того движения, которое их связывает. Не объясняются ли так называемые противоречия Паскаля подобной иронической мобилизацией истины? Любое утверждение, выраженное в «Мыслях», является моментом диалектики в трех фазах и меняет свой смысл в соответствии с тем, рассматривается ли оно само по себе или в связи со следующим утверждением: в картезианском плане Паскаль говорит «нет» «обманчивым силам», вульгарному сенсуализму и риторике. В мистическом плане он принимает «машину», возвращается к предрассудку пустоты, а в своем Пари — к искусству убеждения. Но нужно знать, что обычай и воображение сами больше не ведут к трусливому конформизму, они приводят к христианской молитве. Таким образом, нет ничего более очевидного, однозначного и абсолютно простого: человек, как Бог, есть *absconditus***², он одновременно и душа и тело, ангел и зверь, нечто среднее между двумя бесконечностями, одинаково удален и от альфы, и от омеги. Все расположено между двумя крайностями. Например, обманчивые силы не всегда нас обманывают, как и, наоборот, доводы христианства не всегда могут быть неопровержимыми: это смысл существования и веры, и посредника. Паскаль восхваляет мысли и принижает разум, сводит на нет спор между скептическим отчаянием и гордостью стоиков, наконец, возлагает все надежды на благодать, и она, всегда существующая в возможности, но никогда не гарантированная нам со всей определенностью, поддерживает нас до самой нашей смерти в двойственности нашего выбора. Двуличие иронизирующего соответствует разнородной натуре человека. Таким же образом, не будем буквально принимать на веру и обывательское существование Сезанна, и каллиграфическую манию Эрика Сати — здесь мы можем попасть впросак! Не просто так Сати оказывается в своем «Сократе» музыкальным комментатором речи Алкивиада. Ирония, имеющая сложную приро-

¹ В диалоге «Законы» (908d) говорится об атеистах, которые не провозглашают открыто свое неверие, а для достижения своих целей приспосабливаются к господствующей вере*.

ду, внедряется в заблуждение не для того, чтобы его понять, а для того, чтобы его разрушить. «Он основателен во всем, — как говорит Кьеркегор о рыцаре веры. — Он связан тем, что он делает... Он празднует воскресенье, он ходит в церковь»¹. Но взгляды внимательнее в этого заурядного человека, в котором все проза, обыденность и ограниченность мирским: в уголках рта блуждает грезящая или грустная улыбка, в ней мы обнаруживаем печать бесконечного, соль иронии.

Ироническому конформизму мы противопоставим конформистский экстремизм, который является чем-то противоположным этому конформизму; революционному духу Сократа противопоставим обман Калликла. Поскольку парадокс, провозглашающий парадоксальность, оказывается уже не философией, а филодоксией*. Не является ли желание систематически противоречить какому-либо мнению самым конформистским из всех мнений? Не будет ли профессиональный паралогизм ложных умозаключений наиболее изысканным цветком филистерского духа? Настоящий «*Davidsbündler*»** не Калликл, а Сократ. Было бы неверно думать, будто Сократ боялся скандала. Он говорил: лучше быть жертвой несправедливости, чем самому совершить несправедливость; жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь и т. д. Но он никогда никого не шокировал из одного только удовольствия шокировать. В то время как истинная ирония через антитезу продвигается к высшему синтезу, конформистский экстремизм, оперируя механицистскими и совершенно поверхностными антитезами, возвращается к той точке, откуда он начал свое движение, то есть к чистому и простому тезису. Конформистский экстремизм — это *status quo*. Его часто смешивают с цинизмом, поскольку он обладает общими с цинизмом чертами — пафосом и провоцирующим тоном. Но то периферический цинизм, цинизм, который не приходит в отчаяние искренне. Нужно быть конформистом в отношении малых вещей и бунтарем в важном. Но повесы, о которых идет речь, делают все наоборот: конформисты — в важном, бунтари — в малом, эти дикари неизлечимо застенчивы, как только речь заходит о чем-либо существенном, и они говорят «да» оккупанту, говорят «да» предательству, предрассудкам и любой социальной несправедливости. Для того чтобы оказаться вне закона, недостаточно носить красный жилет и эпатировать мешан. Поскольку дух противоречия есть всего лишь одна из форм подражания, то величественные бунтарские жесты могут часто скрывать самое низкое подхалимство, подхалимство хамов и трусов. Напрасно они топают ногами, гримасничают, бросают бомбы, им не освободиться от академизма. Дело в том, что истинная революция заключается не в насилии деталей, не в словесных излишествах и кожаных куртках, а в глубоком преобразовании, обращении

¹ Kierkegaard S. Crainte et tremblement. Trad. Tisseau. P. 52—58.

воли, отказывающейся от всякого тридиционного порядка. Между внутренним и частичным разрывом такая же разница, как между подлинным новшеством и простой эксцентричностью. Это недоразумение и смущение омрачает некоторые моменты романтического экстремизма; в ту эпоху не совсем понимали, что возможно жить по-богемному, а чувствовать, как лавочник, и что скандал искренен только тогда, когда его желают всей душой. Лучший пример этому сама личность Фридриха Шлегеля, притворного, мнимого ирониста, своего рода Сократа из пивной. В «Люцинде» излагается некоторое число сенсационных или нелепых тезисов, таких, как реабилитация плоти, божественная леность и т. д. К чему же приводит весь этот шум? Он приводит к обращению 1808 г., когда Шлегель становится апологетом трона и алтаря и защитником тех самых филистеров, против которых Шуман создал фантастическую лигу «*Davidsbündler*». Не объясняются ли самые известные изречения графа Жозефа де Местра, в частности блестящие парадоксы из его «*Петербургских вечеров...*» о палаче и войне, желанием шокировать тупиц, подобно Теофилю Готье с его жилетом? Не предназначена ли в конце концов вся эта риторика для того, чтобы оправдать салонный эклектизм, лишенный сил и колорита? Сколько блефа и во имя чего? «Выходки» этих романтиков, выделяясь на фоне закоренелого конформизма, оказываются поверхностной утопией, языковой любезностью. Истинный иронический конформизм стремится, по словам Монтеня, к «почитанию законов», для того чтобы их подорвать; или же он подобно Декарту принимает определенный политический режим, делая вид, что почитает его. Таких людей, которые умеют разрушать условности изнутри, обходясь без красноречивых выступлений и зажигательных формулировок, которые умеют «жить по-мещански, а чувствовать, как полубоги», таких людей не очень много. Таков Габриэль Форе, музыкант-авангардист, соблюдающий приличия, тая в себе глубинный нонконформизм. Этого никак не подумаешь, слушая его по видимости традиционную музыку, свободную, похоже, от всяких крайностей. Кажется, что Форе говорит на мягком и мелодичном языке Гуно. Его стиль, который редко можно уличить в солецизме**, находится тем не менее в постоянном противоречии с консервативской законностью. Проявляется это обычно в очень малом: полутон здесь, полутон там... Но этого малого достаточно: под видимой медоточивостью поверхностных звуков в музыке сразу проступают самые смелые отклонения и aberrации. За гармонической оболочкой мы различаем глубокие метаморфозы, дающие начало чистой музыке «Пенелопы». Таким образом, в то время как салонных террористов привлекали только симптомы скандала, иронизирующий с кошачьей хитростью выслеживает общепринятые, мещанские правила и разрушает их, сохраняя маску законности. В то время как расшаливши-

еся экстремисты объявляют себя сторонниками абсолюта из презрения к нюансам, циник стремится быть грубым из любви к нюансам. Экстремизм стремится к цели немедленно и не принимая во внимание средства, то есть хочет безвольной воли, которая может быть злой, иронический же конформизм стремится к цели, достигаемой с помощью средств, которые, как кажется, ему противоречат. Его желание, следовательно, серьезно и страстно.

Ирония будет права. Своим обманчивым конформизмом, цинизмом или же просто тем, что скандал осмеивает самого себя, ирония, а проще говоря шарж, оказывает исцеляющее действие на скандал. Идущая окольными путями, ирония в конце приобретает прямолинейность, ее желание — выявить скандал со всей решительностью и открытостью, для того чтобы подсознательное стало осознанным. Она начинает нагнетать абсурд до предела, пока он не становится безусловно и неоспоримо скандальным. Двойственность иронии сопровождается двойственностью скандала. Не ирония оказывается зачинщицей и инициатором, напротив, она становится необходимой как раз потому, что в душе человеческой уже имеется много загадочного, скрытого, «извилистого». Универсальный цинизм, при условии его искренности, сделал бы ее бесполезной; к тому же результату приводят и страдания, во всяком случае, способность претерпевать страдание, поскольку над чистым страданием ирония не имеет никакой власти. Страдание абсолютно серьезно, так как утверждает себя недвусмысленно как самый действенный из фактов, как самое «тотальное» из событий. В принципе есть одно средство лишить иронию права на жизнь — это быть самим собой, когда добрые утверждают свою доброту, злые распинают себя в своей собственной злости, а отчаявшиеся умирают от отчаяния. Но так как — по соображениям корысти или тщеславия — люди предпочитают играть свою роль, иронизирующий движется среди них и играет роль их роли. Он решает притвориться лицемером для того, чтобы выявить настоящего лицемера, он преувеличивает лицемерие, увлекается своей игрой. В действительности именно лицемерие первой степени дает пример. Не следует удивляться этому, так как поскольку разум может раздвигаться до бесконечности, то первая хитрость вызывает к жизни вторую, высмеивающую первую: ведь на каждого мудреца довольно простоты, и всякий хитрец находит кого-нибудь хитрее себя. Раз возникшая ложь порождает другую, более сложную, разрушающую и разоблачающую ее, как в софизме Эпименида. Таким образом, между иронизирующими и лицемерами разыгрывается удивительная партия в прятки, где погрязшие во лжи сознания соревнуются в изошренности, стараясь надуть друг друга. Часто случается так, что сам обманщик, запутавшись в своих силках, обезумев, теряется между видимостью и реальностью. За каким из двух хамелеонов будет пос-

леднее слово: за лицемером, стремящимся не быть самим собой, или за иронизирующим, пародирующим лицемера для того, чтобы вызвать у него отвращение к самому себе? Лицемер хочет избежать скандала, зачинщиком которого он себя осознает и которого стыдится, но иронизирующий преследует его и постоянно разоблачает его лживость. Иногда он просто подносит зеркало, чтобы при виде собственного лживого лица лицемер покраснел, иногда сам громко произносит лживые и лицемерные слова в надежде, что тот, кто слышит их из уст другого, отчетливо осознает их двуличие. Лицемер несомненно представляет осознающее сознание, так как для него становится объектом его собственный скандал, но иронизирующий есть еще более осознающее сознание, так как для него в свою очередь становится объектом спектакля комедия, которую разыгрывают тартюфы и притворщики. На каждого лгуна находится еще больший лгун. Всякое лукавящее сознание рано или поздно сталкивается с другим, еще более лукавым, чем оно, сознанием, объектом манипуляций и слежения со стороны которого оно оказывается. Всякое сознание, каким бы пронизательным оно ни было, может оказаться бессознательным по отношению к иному сверхсознанию. Таким образом, кошка оказывается мышью, и игроки, притворяющиеся наивными и простодушными, сами в свою очередь становятся жертвой розыгрыша со стороны иронизирующих. Кроме того, ирония свободнее, чем хрупкая и прозрачная ложь лицемера, так как хотя последняя стыдится себя и обнаруживает ностальгию по добродетели, она не знает, что ее кривлянье и фиглярство предадут ее. Случается, что ирония незаметно и ненавязчиво подчеркивает грубость лицемерия, акцентируя нюансы его голоса и лживый вид. Во всех случаях позиция лицемерия оказывается оборонительной, напрасно оно прячется, затыкает уши, изобретает самые утонченные способы камуфляжа... — все равно оно, лицемерие, оказывается изобличенным, никого не вводит в заблуждение псевдонимы, которыми оно прикрывается, и насмешки иронии преследуют его как живой упрек. Ирония есть нечистая совесть лицемерия.

Нужно понять, что скандальное со всей очевидностью заинтересовано в том, чтобы быть скрытым и сохранять двусмысленность, выгоды от которой достаются только ему одному. Войне, например, недостает лишь юридического оформления для того, чтобы подобно миру приобрести статус естественного порядка, и нет ничего худшего, как отказать ей в той минимальной законности, с которой она быстро освоится. Мы должны считать ее негуманной, абсурдной, ненормальной. Не нужно, чтобы лицемерие «прав личности», делая войну терпимой и приемлемой для общества, превращало бы ее в обычное явление, *modus vivendi**. Пусть она будет ужасной, если уж она такая, и пусть уничтожит сама себя!

К счастью, ясная и прозрачная ирония не пропадает, не сходит на нет, и прекраснотушнные злоумышленники не будут спокойны до тех пор, пока существуют иронизирующие, во всеуслышание возвещающие их подлинные имена, раскрывающие их роли, их фальшь и притворство, их картонную риторику. До чего же ирония нескромна! Она следит за вами во всем и подстерегает вас везде, даже когда вы обогащаетесь добродетелью. Именно она, как утверждает Ларошфуко, расстраивает альтруистические игры эгоизма, именно она на осмеяние всему миру провозглашает аршинными буквами о бесчестном сговоре справедливости и жадности. Ирония — это разделение. Она показывает, что двуличие двулично, что двусмысленность двусмысленна. Ведь она специализируется на амфиболии, а сама двойственна, как ложь (так как двуличие подставляет фланг под удар двуличию). Она желает, чтобы все было отчетливо, резко и однозначно, она сама согласилась стать двусмысленной для того, чтобы расстроить фальшивое спокойствие лицемерных сожителей. Повсюду, где она проходит, просыпаются стыд, цинизм, сознание; она сомневается, что противоположности могут существовать вместе долгое время, не сознавая себя противоположностями, и посредством катализа она разводит то, что чудовищно сращивает философская аналогия. Пусть скорее раскол, чем двусмысленность. Пусть скорее страдание, чем болезнь. Ирония подобно философии Декарта, Канта и Бергсона имеет «критическую» природу, это приговор в состязании двух моралей, она служит различению справедливого и несправедливого, несправедливого скандала и демагогической справедливости, в которую мы выражаем несправедливость. Марксизм, например, раскрывает идеологические суперструктуры, сублимацию и мистификацию, которыми злоупотребляет экономическая выгода. Психопанализ разделяет «либидо», обнаруживающее заинтересованность в том, чтобы себя подавлять, и внешне добродетельную цензуру, угнетающую ее. Натурализм Шопенгауэра показывает ловко скрытое в сексуальной любви намерение вида позолотить для нас пиллюлю и превратить тяжкий труд в удовольствие. И наконец, эволюция открывает «подмену мотивов», мошеннический перенос, ставящий незаинтересованность на службу интересов и освящающий эгоистические основания общества. Так непосредственно осмысливают себя экономика и мораль, персонаж и личность; демаскированное сознание возвращается к самому себе, «образумливается». Пищей для иронии служит неистощимая ложь меня самого и всего общества; но ирония более разнообразна, чем эта ложь, более разумна и более жизнеспособна. Создание «протеическое», подобное Протею, ирония появляется только для того, чтобы скандал скинул с себя маску. Она его не принуждает. Но поскольку скандальное не может быть ни абсолютно плохим, ни абсолютно хорошим, то ирония, расстраивая планы нечистых надежд,

в то же время дает нам чрезвычайно отчетливо ощутить небытие отчаяния.

Однако не разрушает ли ирония с той же самой эффективностью ценные и утешительные иллюзии? Не может ли обнаружиться в ее склонности к аналитическому мышлению серьезная угроза перерождения? Мы уже имели возможность наблюдать ее, обманчивую и полную притворства, когда она объединялась со скандальным, чтобы лишить его вредности. Мы видели, что она склонна к конформизму, уклончива и обманчива, когда ее обнаруживают среди скандальных и болтливых людей. Но проявим терпение! Хорошо смеется тот, кто смеется последним. Ожидая, обманщики ничего не теряют... Вот она, ирония зла, она переливается, как бриллиант, и пенится, как шампанское. Она жестка и прозрачна, она оставляет нас одних, так же как и беднягу Дон Кихота, в мире без химер. «Все потеряно, все спасено!» — как говорил Пеллеас в четвертом акте, имея в виду свою преступную любовь. Таким образом, ничто не спасено. А если то же самое произойдет с иронической инверсией? Если случайно сознание не оттолкнется от скандала, а увязнет в нем, если оно получит к нему вкус? Если оно, достойный жалости акробат, разможит себе голову о землю? «Назад, иллюзия!» — кричат призраку друзья Гамлета, между тем как все старые призраки при утреннем крике петуха обращаются в бегство. Лишь бы, пробуждая нас от сна наших ошибок, свет зари не лишил нас наших надежд!

Глава III

ЛОВУШКИ, РАССТАВЛЯЕМЫЕ ИРОНИЕЙ

Фу, какой шалун! Запутал мой клубок.
(Мусоргский М. П. Детская. II)*

Нет ничего удивительного в том, что ирония представляет опасность не только для тех, над кем иронизируют, но и для самого иронизирующего. Риск очень большой, и, как всякая диалектическая игра, предприятие это приводит к успеху только при точном расчете: миллиметр сюда — и иронизирующий становится объектом насмешек лицемеров; миллиметр туда — и он вместе со своими жертвами начинает обманывать самого себя. Играть с волками — опасная акробатика, и при неосторожности она может дорого обойтись тому, кто к ней прибегает. Ирония должна лавировать между Харибдой игры и Сциллой серьезности: первая ловушка — соскальзывание иронии в серьезное; вторая ловушка — превращение аллегории в наивную тавтологию. Ирония то уступает головокружению двусмысленности, то маятникообразное движение от буквы к духу убивает ее, делая безумной, то она доходит до предельной буквальности, лишая себя двусмысленности тем, что предоставляет себе единственный выбор. Для чего этот трюк, эти выкрутасы? Для того, говорят нам, чтобы избавиться от всех иллюзий. Но так ли губельны и опасны наши иллюзии, чтобы для их уничтожения стоило карабкаться на эту летящую трапецию? Иллюзия — это как здравый смысл: немного ясности от него отдаляет, а много приближает. И, кроме того, освобождаясь от своих страхов, не лишаем ли мы себя всякого утешения? Мы как бы уподобляемся тем больным — сердечникам, которым противопоказаны все сильные волнения, вызванные не только жизненными потрясениями, но и страстями. Этими двумя соображениями можно оправдать иронию.

1. СМЕШЕНИЕ

Иронию прежде всего считают непоследовательной, и это недалеко от истины, поскольку ее преимущества чреватые недостатками, а в ее виртуозности немало неловкости. Основную ее операцию мы назовем овселениванием** (*universio*). Она есть то, чем она не является, и не является тем, что она есть; она другое, чем она сама, и всегда — или более, или менее другое; она одновременно и хочет, и не хо-

чет, и непонятно, чего больше. Не ясно даже, знает ли это она сама? Если лицемеры не знают, что с ней делать, то и тот, кто использует иронию, становится загадкой для самого себя. Ирония оказывается опасной для субъекта до того, как она оборачивается несправедливостью для объекта.

Как мы знаем, ирония есть псевдегория. Она устроена так, что если мы отдаем предпочтение одному ее предикату, то противоположный тотчас же начинает требовать свое. Мы спрашиваем, например, является ли ирония индивидуалистической или общественной. Все зависит от конкретных обстоятельств, от ее применения в конформистской игре. Иронизирующий *играет серьезно*, — *severe ludit*, но ударение все же делается то на *играет (ludit)*, то на *серьезно (severe)*. Существует, без сомнения, общественная ирония, складывающаяся из насмешливой учтивости, санкционирующая смех, исправляющая социальную несправедливость. Это ирония таких великих ее мастеров, классиков, как Сократ, Вольтер, ирония всего 18 в. Но есть другая, не испытывающая никакого желания смеяться и, напротив, делающая акцент на индивидуальном, на одиночестве, внутреннем «я». Это ирония лирическая и романтическая. «Во что оденется серьезность, если шутка вырядится в черное?» — спрашивает Флорестан*, слушая четыре «Скерцо» Шопена, зажигающие душу ярким пламенем. Во времена «Рене», «Обермана», «Вертера»** иронизирующий непризнанный гений желал быть непонятым, неузнанным, он яростно отвергал среду и общество. В это время Ференц Лист пишет свои «Рапсодии», прославляющие цыган, народ-изгой, изгнанный из цивилизованного сообщества и в свою очередь отвергающий буржуазное существование. Подобно этому кочевому народу романтическая ирония живет в кибитке, она — маргинал по отношению к «оседлой», благонравной цивилизации и постоянно навлекает на себя проклятия века. Она и желает быть проклятой. Не заставляет ли Шеллинг, описывая «сабизм»***, думать об этой цыганской эпопее¹, которую Лист перекладывает на музыку? Может быть, правомерно противопоставлять определенную социальную общительность, в основном имеющую французские традиции и склонную к нивелированию идей и стиля, и англо-германский юмор, акцентирующий скорее воинствующую особенность, протест личности², требующей *Habeas corpus***** — неприкосновенности своих прав и выступающей против общего, коллективного разума. В то время как интеллектуальная ирония без труда принимает условности общества, юмор, странный и полубезумный, скорее отдает предпочтение иррациональному и не-

¹ Schelling F. Philosophie der Mythologie. 9.

² Baldensperger F. Études d'histoire littéraire: les définitions de l'humour. Paris, 1907. P. 176—222.

произвольному. Не является ли юмор алогизмом, индивидуализмом, капризом, выступающим против законов? Акцент делается то на одиночестве и индивидуализме, то на симпатии и сочувствии, чем завершается всякое терпимое и ясное сознание.

Какой характер имеет ирония, комический или трагический?¹ Нам понятно, что она противопоставляется комическому, вульгарно-нескромному, плебейскому; известно, что все великие мастера иронии не писали комедий. Между предательским характером иронии и чистосердечностью смеха вряд ли мыслимо согласие. Ирония заставляет смеяться, сама не имея никакого желания смеяться; она холодно шутит, не испытывая при этом никакого удовольствия и развлечения; она насмешлива, но мрачна. Или, если выразиться лучше: провоцируя смех, она сразу же его глушит, замораживает. И причина в том, что есть в ней нечто вычурное, ледяное, противоположное непосредственности; здесь уже предчувствуется беспокойная глубина сознания: веселье очень рано обращается в напряженность и дискомфорт. Ирония всегда норовит смотреть в сторону. Смех же, напротив, не смотрит в сторону, никем и ничем не притворяется, а только смеется подобно тому золотому смеху, который, как гром, перекачивается в «Веселом марше» Шабрие или «Эританье» Альбениса и радость которого носит совершенно метафизический характер. Ничего жеманного, ничего стесняющего, никаких намеков. За исключением морализирующих комедий, смех не имеет ни намерений, ни задних мыслей и если он в конечном счете поучает и воспитывает, то только ради забавы, а не ради явного и навязчивого желания проповедовать и полемизировать. Его насмешки не выделяются подобно насмешкам иронии на задней декорации серьезности сознания, строгого, глубокого и злого. Смех — это вспышка, дефлаграция, то есть первое произвольное движение, в то время как ирония есть вторичное, рефлексивное движение, есть смех замедленного действия, смех рождающийся и быстро подавленный, — *motus secundus**. Клод Дебюсси, Равель и Сати, повелители юмора, язвительны и иногда хлестки. Содержание их смеха выражается в последовательной эстетической системе, а Шабрие и Альбенис просто веселы, и «Пастораль розовых свиней» не обнаруживает никаких анагогических амбиций. Однако если ирония не расположена смеяться, то еще менее она расположена плакать: как для комического, так и для иронического характерна «дистанция», дистанция между «я» и объектами и дистанция межобъектная; ирония дробит трагедию рока, становящуюся водевилем. Не следует ли считать, что ирония есть тот пункт безразличия на полпути между комичным и трагическим, после которого смех уже замолкает, но слез еще нет? Нечто вроде серединной и неподвижной зоны

¹ *Novalis. Œuvres. Ed. Minor. T. II. P. 253, 296; T. III. P. 4, 300.*

улыбки? Это было бы, однако, упрощенным и скалярным, то есть имеющим шкалу, описанием, приложимым скорее к явлениям количественным, чем качественным, более связанным с показаниями ртутки на градуснике, чем с подлинными намерениями. Эта нулевая точка, пункт равноудаленности между отрицательным и положительным, как мы продемонстрировали, не обозначает даже Серьезного! В действительности ирония не есть *neutrum*, она есть *utrumque*: она не «нейтральна», а буквально трагикомична, скорее, она и то и другое, а не то, как переводится *neutrum*, — ни то ни другое. Идея трагического фарса или трагедии-буфф не только романтическая идея¹. Подобно Эзопу из «Федона»², у которого наслаждение и боль соединяются, ирония игнорирует границы между категориями, тем самым узаконивая всеобщую относительность. Тем не менее существует несколько интерпретаций победы над исключенным третьим в зависимости от того, следуют ли противоположности одна за другой, возникают ли вместе в кричащем контрасте одновременности или же образуются в запредельности примирительного синтеза. Это Чередование, Антитеза и Неделимость. Чередование совпадает также с «амбивалентностью», так как в общем и целом ее описывают под именем «непостоянства» Монтень, Шаррон и Паскаль³, когда показывают нам, как человек колеблется между смехом и слезами, между Аполлоном и Дионисом. В «Федоне» Симмий смеется над парадоксами Сократа, и, однако, неизбежная близкая смерть последнего скорее побуждает его плакать. Все ученики Сократа, и в частности Аполлодор, то плача, то смеясь (*τοτέ μὲν γελῶντες, νεώτερό δὲ δακρῦόντες*) в конце концов начинают испытывать это редкое состояние, эту странную синক্রазию (*ἀθήης, χροῖσις*), которая в «Пире» оборачивается трагикомической потусторонностью смеха и слез. Этот дух непостоянства, полусумасшедшая и капризная циклотимия*****, называемая музыкантами-романтиками «Юмореской»⁴, царит в «Phantasiestücke»***** Шумана, в двойственности второй «Баллады фа-мажор и ля-минор» Фридерика Шопена. Пьеро***** из шумановского «Карнавала» переживает контрастность *forte* — *piano******. Не выражает ли контрастность Пьеро и Арлекина, мечтательного Эвсебия и восторженного Флорестана***** ту же карнавальную полярность? Эпиграф к «*Davidsbündlertänze*»***** гласит: «In all' und jeder Zeit / Verknüpft sich Lust und Leid»*****. Колеблущееся и мерцающее сознание не

¹ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 461; Gracian B. Criticon. I. 7; Kierkegaard S. Coupable? non Coupable? Trad P.-H. Tisseau. P. 235.

² Платон. Федон. 60с. Ср. 59а, 64b*. См. также конец диалога «Пир»**.

³ Монтень М. Опыт. I. 38 («О том, что мы смеемся и плачем от одного и того же»***; Charron P. De la Sagesse. I. 38 (слабость), 39 (непостоянство); Паскаль Б. Мысли. Фр. 112****).

⁴ М. А. Балакирев, С. М. Ляпунов, А. К. Лядов, А. Н. Скрябин.

может застыть и остановиться, подобно Жилю оно печально и насмешливо — «freudvoll und leidvoll»¹, весело и меланхолично, холодно и опьяняюще; Генрих Гейне сравнивает его с ледяным шампанским, в котором как бы соединяются противоположные климаты разных стран. Сегодня, пишет Шуман, сочиняя «Юморески», я сидел за фортепьяно и рыдал, и смеялся, как дитя... Почти в таких же словах говорит Дебюсси о своей Сонате для флейты, альты и арфы: «...Я не знаю, плакать от этого или смеяться. Может быть, и то и другое?» В «Сарказмах» Прокофьева резко чередуется то и другое². Отсюда безумные непостоянства, причуды этого трагикомического и «коми-трагического» юмора. Именно таким образом Гоголь смеется сквозь слезы, подобно тому как солнце сверкает в дожде. Окрашенная юмором ирония плачет над собственными радостями, по словам Эйхендорфа*, она есть «отчаявшееся веселье». Подобное смешение в иронии — достояние не только исключительно «Люцинды», мы находим его и у Ференца Листа, в хроматическом головокружении смешивающего мажор и минор повсюду, и особенно в «Фантазии-юмореске»: «Кто может сказать мне, весел я или печален?»³ Так, Печорина, «героя нашего времени» Михаила Лермонтова, муза серьезной насмешливости приводит к всеобщему, универсальному безразличию. Антитеза является своего рода «гиперболическим» пределом чередования, когда последовательные противоположности становятся одновременными. Романтическое манихейство развлекалось тем, что доводило до предела, до крайнего напряжения воспламеняющий контраст противоположностей, как бы смыкая их. Оно с бьющимся сердцем проводило эксперимент, осуществляя опасную и смехотворную конфронтацию, оно возвращало в ночной хаос то, что преодолел классицизм, четко проведя свои разделения. Антитеза — это амбивалентность, обездвиженная в крайнем парадоксе современности. Р. Шерер сравнивает иронию со светотенью, игрой света и тени⁴, следствием выпуклой резьбы и штампованных украшений. За пределами чередования, которое потрясает нервы, обрушивая на нас неожиданность за неожиданностью и разочарование за разочарованием, ирония антитезы смешивает сахар и соль, в одно и то же время веселит и печалит: *uno eodemque tempore***.

Можно обратиться и к другим образам: холод и тепло подаются не «один за другим», как в шотландском душе, они также и не синтезированы в теплой струе, они даются в рядоположении грубой, кричащей несовместимости, непри-

¹ Лист Ф. Мелодии, I, 4.

² Прокофьев С. С. Опус 17, в частности № 5.

³ Nietzsche F. Le Voyageur et son ombre. Aph. 338.

⁴ Schaerer R. Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique // Revue de Métaphysique et de Morale. 1941. P. 208.

миримой антипатии. Контраст траура и праздника, несчастья и бала¹ или же конфликт Карнавала и Поста², как он представлен на картине** Питера Брейгеля Старшего, — вот одна из излюбленных тем романтической чувствительности, вот «фантастическая симфония» Противоречия, звучащая в неисправимо разноголосой полифонии. Зловещая маска «человека, который смеется» как бы зафиксировала иронию в ее оскале, который есть не смех в чистом виде, а статическая и горькая гримаса, неразрешимый диссонанс. Музыка пользуется теми же взрывчатыми средствами, что и роман: трансцендентальный шут «ревет «*De profundis*»*** на мотив «*Traderi*»³; «данс макабр»⁴, перемежающий мрачные ноты «*Dies irae*»***** с дьявольским весельем какого-то «мефисто-вальса», есть в какой-то мере утверждение отрицания и отрицание утверждения. Любовь и смерть, эпиталама и траурная песнь⁵, свадебные колокола и похоронный звон сливаются в самом безумном рондо. Но все дело в том, что за пределами альтернативы Юмор — Серьезное романтики прозревали метафизическую область *coincidentia oppositorum******. Пусть эта запредельная область будет названа *Бурла******. Уже диалектика Сократа в конце «*Пира*», по-видимому, превосходит оппозицию трагедии и комедии, то есть односторонние точки зрения Агафона и Аристофана, и приводит к высшему синопсису, общему мнению, подчиняющему себе все эмпирические разногласия⁶. Для романтиков Абсолют *a priori* устранившегося противоречия предшествует дихотомии комического и трагического, подобно тому как андрогин предшествует разделению полов или состояние невинности до греха предшествует разделению на добро и зло. В самих своих эмоциях романтики обрели эту область, уходящую за пределы злосчастного разделения, и в какой-то мере преодолели проклятие выбора: они соединяют вместе категории, разъединяемые классическим рационализмом. Романтическое чувство естественно оказывается синтезирующим, агрессивным, империалистическим. Оно превосходит самое себя: любовь, например, является пантеистической и космической; религиозность эротична и сенсуалистична; искусство есть религия, а мораль — искусство; радость же в свою очередь считает нужным и приличным казаться озабоченной, патетической, исполненной горечи. Отсюда происходят те

¹ Берлиоз Г. Виньи.

² Fibich Z. Malirské Studie*. Опус 56, I, 2. (Спор масленицы с постом.)

³ Верлен.

⁴ Лист Ф. Пляска смерти****; а также его «Мефисто-вальс», «Фауст-симфония». III (Мефистофель).

⁵ Cahiers du Sud. 1937. P. 32 (см. статью Мориса Буше в номере «Немецкий романтизм»).

⁶ Schaerer R. Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique // Revue de Métaphysique et de Motale. 1941.

сложности, которые Зольгер связывает с двусмысленностью иронии: она есть трагедия, так как уничтожает Идею, воплощая ее в конечном, но, с другой стороны, она вызывает энтузиазм, так как утверждает и обнаруживает Идею, пожирая и уничтожая нашу конечность. Ирония, следовательно, находится по ту сторону пессимизма и оптимизма, как и по ту сторону страдания и удовольствия. Генрих Гейне в «Лирическом интермеццо» с юмором выражает отчаяние и горько шутит по поводу собственной скорби. «Я счастлива, но я грустна», — говорит Мелисанда в четвертом акте. В «Принцессе Брамбилле» Гофман противопоставляет трагическому пафосу аббата Кьяри юмор старого шарлатана синьора Челионати, юмор, соединяющий трагедию и фарс. Романтики во главе с Шеллингом, а также Тик в «Зербино» страстно искали эту область, превосходящую комическое и трагическое, «Бездну» («Ungrund»), «Премудрость» или «Абсолютную Самотождественность», этот недифференцированный Хаос, который в какой-то мере оказывается матрицей четких, ясных различий. Для Ницше, как и для Шеллинга, Дионис соединяет в себе страдание и легкость, радость: одновременно торжествующий и страдающий, победитель и побежденный, пьяный бог умирает и тем не менее ликует, он задыхается и танцует. Известно, что романтики отдавали предпочтение Шекспиру, Сервантесу, всем тем, кто в воображении выдерживал двусмысленность величественного и клоунады.

...Веселая трагедия в стихах.
Короткая и длительная пьеса,
Веселая трагедия притом?
Горячий лед и снег!
Но как согласовать все эти разногласья?¹

Шекспировский герой, «with mirth in funeral, in equal scale weighing delight and dole»², воплощал первородное единство комического и трагического. Романтики отмечали, что после представления своих трилогий древние греки давали постановку сатирической драмы; что в день триумфа римские солдаты получали разрешение смеяться над триумфатором. Все же судьба античного героя не делала его счастливым и несчастным *в одно и то же время*: невзгода шла вслед за счастьем, а счастье — за невзгодами. Музыкальная Бурла утверждает не чередование, а первоначальную, *исходную неделимость*. В опусе 56 Скрябина трагически насмеваются саркастическое и фантастическое. Надев котурн на левую ногу, а деревянный башмак — на правую, ирония, причудливая, странная и противоречивая, овеивает светлые пейзажи разума музыкой и туманом.

¹ Шекспир У. Сон в летнюю ночь. V, I*.

² Шекспир У. Гамлет. I. 2 (стихи 12—13)**.

Способность иронии спутывать и смешивать проявляется и в игре слов, в каламбуре — этом «старшем брате рифмы», по словам Жана Поля*. Ирония играет со словами, как принцессы из «Жар-птицы» играют с золотыми яблоками, причудливо деформируя их смысл, сливая различное, разделяя одинаковое, она виртуозно использует все возможности паронимии и создает каламбуры в способствующей этому тени омонимов. «*Witz*, прыгая при каждой запятой, заставляет сменять друг друга взрывы смеха, трезвон колоколов и шум столярных работ»¹. «*Witz*», то есть остро́ту, беглый взгляд, Фридрих Шлегель называет «логической химией», Новалис — «духовным электричеством», а Жан Поль — «анаграммой природы». Она заключает в себе способность и возможность обнаруживать самые отдаленные аналогии, прочувствовать благодаря игре ассоциаций и омофонии самые непредвиденные связи и сопоставления². Острота — это гибкость ума и подвижность воображения. Перепрыгивая без труда от одной идеи к другой, не заботясь о классификации, установленной классицизмом между категориями, острота сводит между собой близкие и родственные идеи, долгое время отстоявшие далеко друг от друга, она благоприятствует тайным симпатиям и самым неожиданным отношениям. Острота, как ловкий фокусник и трюкач, незаметно переходит от фигурального смысла к прямому и от духа к букве, у нее талант к амфибологии. Она как бы находится во власти того тегатогонического, «порождающего чудовищ» бреда комбинаций, который мы обнаруживаем у Иеронима Босха. Этот «бред» забавляется тем, что соединяет все со всем. И не следует думать, будто романтики видели в игре слов только мираж или забавное совпадение: научные открытия, по мнению Шлегеля, обнаруживают ту же комбинаторику, что произвольно и непосредственно раскрывается в остро́те. Бог романтиков, Шекспир, не презирает каламбура, и известно, насколько внимательны к этимологическим софизмам, имеющим давние стоицистские, филоновские, неоплатонические традиции (они есть уже в «Кратиле»), Шеллинг и его современники Баадер, Крейцер, Канне³, поскольку язык для них обладает магической силой. «В

¹ *Richter J.-P. Fr. Vorschule der Aesthetik // Werke. Ed. Berend. Bd. V.*

² Шопенгауэр считает, что «остро́та часто заключается в одном высказывании, только намекая на понятие, под которое можно подвести данный случай, совершенно гетерогенный всему остальному, мыслимому в понятии» (Мир как воля и представление. Дополнения. Гл. 9)**. Ср.: *Gracian B. L'Agudeza y Arte de ingenio.*

³ *Schelling Fr. Werke. Bd. XI. S. 469; Bd. XII. S. 353; Schlegel Fr. Lyceum der schönen Künste. 1797.* Жан Поль цитирует Шеллинга. Сам Шеллинг насмехается над такого рода этимологией (*Werke. Bd. XI. S. 29*). Ср.: *Hegel. Vorlesungen über die Aesthetik. Werke. XI. S. 392* и «Классическая Вальпургиева ночь» Гёте. Гёте набрасывается с упреками на романтическую иронию: Беседы с канцлером Мюллером в июне 1824 г.

этом мире все есть каламбур», — говорит Фантазио. Гёте не одобрял этой расплывающейся филологии, в которой он инстинктивно верно предчувствовал электрическую «остроту» (Witz), бесконечный закон смешений, глотателя шпага, слишком большую активность, сближающую несходное и стирающую все границы. Можно понять отвращение классиков к этому полупомешанному Пьеро. Классическое и пластическое, то есть аполлоническое*, воображение не имеет здесь больше никаких прав над своим творением, не оно задает тон в юморизации художественной реальности. Игра слов, поскольку она буквально «игра», делает творца магическим повелителем языка; сказка и поэзия, упраздняя даже существа из грез, оказываются, может быть, только лишь обширной романтизацией каламбура. Как и в «Зербино» Тика, здесь побеждается необратимое, судьба становится удивительно гибкой и управляемой, иронизирующий забавляется со словами, как с погремушкой, он шутит со своими непокорными детьми.

«Логическая алхимия» смешивает слова, смешивает в их тиглях все качества; «magisches Farbenspiel in höheren Sphären»**, — говорит Новалис, в тоске по первозданному хаосу она ищет ночную неделимость звуков и цветов. Задолго до Бодлера и Рембо романтическая ирония предчувствует «соответствия» качеств, она летает от одного регистра к другому и играет на всех клавишах сразу. К этому были чувствительны и внимательны Роберт Шуман и Жан Поль, сближавший запахи и звуки¹. Сами цвета теряют свою субстанциональность, теряют ту непроницаемость и непрозрачность, то специфическое и абсолютное, которыми они наделены еще в классическом «Farbenlehre»*** Гёте. Прозрачные и плавкие, как души, цвета в своей бесконечной расплываемости отказываются от самости цветов призмы, они вихряются, потеряв дыхание, становясь паром, туманом, фантазмагорией, пока их легкие окраски не поглощаются благотворной ночью. В свете вновь наступившего дня феерия безумно оглушает себя, и при полном солнце восстанавливаются черные тени. Феерия оттеняется калейдоскопическими образами, иконографией, одновременно чудотворной и идольской... Отсюда то предпочтение, которое все юмористы оказывают музыке, из всех искусств самой дионисийской, самой ночной, самой благоприятной для смешения всех качеств: «Keine Farbe ist so romantisch, als ein Ton»****. Именно эту тайну открыли пустынные альпийские пейзажи Сенанкуру в Швейцарии², ее же в молчании лесов теплая летняя ночь поведала Мендельсону. «Звуки и запахи кружатся в вечернем воздухе», и все наши ощущения дрожат и колеблются, уносимые млеющим голово-

¹ Richter J.-P. Fr. Vorschule des Aesthetik. 9. Programm.

² Ф. Лист в «Годах странствий» (1-й год) цитирует роман Сенанкура «Оберман».

кружением юмора. Подобно тому как музыка, перепутывая качества, строит ту бесконечную смесь Анаксагора, которую ломает Νοῦς, рассудок, а романтический Эрос возвращает к любовному хаосу. Стремясь выйти за пределы разъединения полов — первородного греха сознания, мы мечтаем о том эротическом единстве, где оказались бы слиты Гермес и Афродита, мужское и женское. Это единство, выраженное в «андрогине» платоновского «Пира», для романтиков находит осуществление в мифе об амазонке Пентесилее¹. Шлегель на всем протяжении своей «Люцинды» гонится за химерой «свободного союза», являющегося, подобно остроте, синтезом противоречий. Эрос одновременно выступает и от имени духа, и от имени тела! И чувственный, и духовный, он примиряет то, что разъединил картезианский дуализм, в своих «ночных бдениях» он отказывается от каких бы то ни было ясных и отчетливых идей. Фридрих Шлегель, равно как Фурье и Анфантен, провозглашает «реабилитацию плоти» и без всякого усилия поворачивает от идеи к материи, от духа к природе, от умственного к чувственному. Именно так, без сомнения, объединяется мистика женственного у Новалиса, кишение между телом и душой тех амбивалентных чувств, которые он называет «Gemüth»*, воображение, фантазия...

Таким образом, ирония, полагающая, что, играя на руку другим, она расстраивает замыслы лицемерия, в свою очередь смешивает несмешиваемое: общительность и индивидуальность, комизм и трагизм; сталкивая одно с другим — самые разные слова и качества, мужское и женское, — ирония воистину осуществляет «совпадение противоположностей». Подобно тому как в романтической музыке Ноктюрн, Баллада, Экспромт, Прелюдия и Скерцо сливаются в хаосе Фантазии, так и романтическое искусство смешивает все жанры — драму, роман, эпопею, лирику (ведь в любом жанре есть все жанры) и сливается в свою очередь с религией и философией. Его завершение — «логическая красота», где соединяются мысль и действие, свобода и необходимость, осознанное и бессознательное. В гётевское пространство Роберт Шуман выпускает пестрые маскарадные фигуры: циничный и раскрашенный Арлекин, бледный как луна Пьеро, Эвсебий и Флорестан, Панталоне и Коломбина, пляшущие с лицевой стороны и наизнанку Буквы; затем слышится Шопен с томным арпеджо между Эстреллой и Кьяриной**. Вслед за ним Паганини — демон виртуозности, то есть непринужденного юмора, прыгающего от одной крайности к другой. Интервал десятки у Скарлатти, Чимарозы, Мендельсона, Листа является как бы символом этой непринужденности, этой развязности. Воистину «все к лучшему в

¹ *Strich Fritz*. Deutsche Klassik und Romantik, oder Vollendung und Unendlichkeit. Munich, 1928. S. 63.

этом лучшем из карнавалов!»). Но вот почти в конце праздника следует страстное «Признание»¹, мгновение серьезного в мире маскарада, подлинное выражение лица, промелькнувшее за маской. Впрочем, не есть ли карнавал просто переодевание, колебание, позволяющее лицам, спрятанном в послеполуденные маски, в тысячах разных личин избежать повседневности? Тот же самый становится другим, порождая путаницу *quiproquo**, всё может обратиться во всё, позволены и допускаются самые безумные и вызывающие изменения, все возможно в этом лирическом отступлении безумия посреди серьезного, что называется Карнавалом. *Казаться другим* — вот источник самого большого опьянения. Карнавал — это Каприччио как в понимании Гофмана, так и в понимании Мендельсона. Это уступка Аполлону Дионису, уступка логосу шабашу ночного опьянения. В юморе все не так просто. Хёфдинг называет его «чувством всеобщего» — «Gesamtgefühl»², Джеймс Салли «смешанным чувством», мы бы сказали, что это «синкрязия», комплекс, проявляющийся в комплекции, то есть в темпераменте, и его полиморфизм виден в связи идей *настроения* и *темперамента*. Будучи упорядоченным беспорядком, подобием разнородного, ирония оказывается и мистической и прозаической. Амьель говорит о ее «двойничестве» — «Doppelgängerei», а Жорж Паланг подтверждает: «Муза контрастов есть, следовательно, подлинный мусaget иронии»³ — не постольку, как это утверждает Шопенгауэр относительно комического, поскольку она предполагает несовместимость интуиции и абстрактного понятия, а в силу того, что она сама есть гибрид, в силу того, что, как кентавр, она колеблется между двумя формами существования. Подобно тому как Паскаль противопоставлял темноту мистерии картезианской очевидности и ясности, романтическая химия, наука о сродствах и аналогиях, противопоставляет четким идеям божественное смешение. «Точные умы, — говорил Новалис, — это скаредные натуры, это филистеры; именно в смешении утверждается теперь плодотворный и творческий порядок жизни»⁴. У Зольгера антиномии растворяются в катастрофе противоположностей, как у Шеллинга объект и субъект погружаются в бездонные глубины интуиции, как рациональные расчленения растворяются у Тютчева во всем («Тени сизые смешались...»**), в ἐν χαῖ πᾶν непостижимой самотождественности.

¹ Гречанинов А. Мимолетные мысли. № 15.

² Höfding H. Humor als Lebensgefühl (der grosse Humor), eine psychologische Studie. Berlin; Leipzig, 1918. Passim.

³ Palante G. L'Ironie, étude psychologique // Revue philosophique. 1906. Т. 1. P. 147—163.

⁴ Novalis. Œuvres. Ed. Minor. Т. 2. P. 122.

Бессознательное, произвольно к нам сойди.
Спутай карты, словари, пол
мужской и женский...
Подобное — это противоположное¹.

2. ГОЛОВОКРУЖЕНИЕ И ТОСКА

Но почему же ирония, бывшая законом ясности, самоконтроля и сверхсознательного разделения, у романтиков начала славословить оргию хаоса и вакханалию смешения? Откуда эти сатурналии? В сознании сознания, поскольку оно есть углубление и уточнение себя, уже дается и предполагается неистовство утонченного и «измельчающего» мудрствования, искушение бесконечного раздвоения, вакхическое опьянение и головокружение. Сознание, стремительно усложняя свои составляющие, спотыкается и сбивается с ритма; у Вебера, Мендельсона и в *prestissimo* «Карнавала» Шумана его бесит и опьяняет скорость. Вращение — символ этого опьянения, так как своей циркулярностью оно выражает движение сознания², возвращающегося постоянно к своей исходной точке, то есть к себе самому, оглушенному кругодвижением и опьяненному головокружением этого волчкообразного хода. «Кружите, кружите, деревянные лошадки!» — скажет Верлен. «Повернемся вокруг себя подобно факирам», — подхватит Жюль Лафорг. Наконец, вот что восклицает принцесса Брамбилла, танцовщица-дервиш, безумная балерина: «Кружись живей, быстрее вертись, мой веселый, бешеный танец! Ах, с какой стремительной быстротой все проносится мимо! Без отдыха, без остановки! Множество разноцветных фигур взлетают ввысь и, подобно рассыпавшимся в воздухе искрам фейерверка, исчезают в темной ночи! Радость мчится в погоне за радостью, но не может ее догнать, и в этом опять-таки состоит радость. Что может быть скучнее, чем оставаться прикованной к земле, отдавая себе отчет в каждой мысли, в каждом слове. Не хочу быть цветком, лучше обернусь золотым жучком, который так и жужжит и вьется над головой, чтоб не слышать голоса собственного рассудка. Да и есть ли место рассудку, когда вихрь бешеного веселья увлекает тебя?»³ Это головокружение не в момент перехода к действию, как головокружение Ренувье; это головокружение бесконечного кругового движения... «Головокружение ходит в воздухе, мы дышим им, оно наполняет нам

¹ *Laforgue J. Complainte de lord Pierrot.*

² *Дебюсси К. Движение (Образы. 1-я тетрадь).*

³ *Гофман Э. Т. А. Принцесса Брамбилла. Гл. VI*.*

легкие и обновляет кровь»¹. Мы часто будем слышать, как дрожат триоли вибрации у Бизе и Шабрие!²

Обманываемся не только мы, обманывается само сознание. Нельзя безнаказанно искушать бесконтрольное: ирония играет с огнем и, обманывая других, порой обманывает и саму себя. Каждый знает это по себе: когда мы притворяемся влюбленными, то рискуем влюбиться по-настоящему; когда неосторожно пародируем, сами можем стать жертвами собственной хитрости. Независимый и свободный человек становится всего лишь несчастным влюбленным. «Почти невозможно казаться влюбленным и не влюбиться на самом деле...»³ Ирония эффектом переноса мотивов подымает нас на смех. Это часто приключается с Дебюсси, Равелем, Габриэлем Дюпоном, Пуленком тогда, когда они в насмешку воспроизводят какую-нибудь сентиментальную арию. Можно ли сказать, что Лядов в своих «Гримасах» (опус 64) пародирует Скрябина, или же он сам стал Скрябиным? Пародирует ли Йозеф Сук в своих замечательных «Ukolebavku»* (опус 33) сентиментальную колыбельную⁴, услышанную им на улицах Праги? Волнение, которое нас охватывает, говорит, что это не так! Равель, парафразируя манеру Бородина, скорее серьезен, чем карикатурен. Как доказать, что очаровательный вальс, озаглавленный «Медленнее медленного», действительно юмористичен и Дебюсси не принимает его всерьез? Сначала мы пародируем, а затем серьезно подражаем тому, что пародируем, и в конце концов совсем входим в ту роль, которую играем. На пародию можно свалить решительно все: она без труда находит предлоги и предоставляет алиби нашей естественной чувствительности, она сама есть иронический реванш долго подавляемого *rubato* **.

Мы стали жертвами, вы и я,
взаимных недоразумений,
.....
поверхностных поцелуев
и легкомысленных чувств⁵.

Эта злая шутка, которую пародия выкидывает с иронизирующим, без сомнения, объясняется летаргической духовностью, дремлющей в языке и в самих рефлексам: словами, которыми мы пользуемся, пользовались до нас другие, они отягощены историей, исполнены прошлого, перегружены памятью. Еще до того как мы их произне-

¹ *Baudelaire Ch.* Curiosités esthétiques (De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques).

² *Бизе Ж.* Волчок. Опус 22 (Игры детей. № 2); *Шабрие А.* Водоворот (Живописные пьесы. № 3); *Сен-Санс К.* Кружение (Персидская ночь. № 4); *Пьерне Г.* Вращение.

³ *Pascal B.* Discours sur les passions de l'amour. Ed. Minor. P. 136.

⁴ *Сук Й.* Колыбельные. III («Сентиментальная автопародия»).

⁵ *Verlaine P.* Fêtes galantes (En patinant).

сем, они уже заявляют о предпочтениях, о тех выборах, которые заставят отклониться от их смысла. Но подобное обогащающее их древнее «осадкообразование» еще и опасно утяжеляет мысль, а то же богатство смысла, которое позволяет иронизирующим воздействовать намеками на других, в свою очередь заставляет их самих попадать в западню вербального бессознательного. Мы определяем сознание как отказ примкнуть к чему-нибудь; но, считая себя уверенными, достаточно свободными и независимыми вплоть до того, что можем притворяться зависимыми и связанными, мы становимся пленниками языка, похожего на смолистую липучку. Все нужно начинать снова. Сознание, таким образом, падает жертвой «роскоши сознания» и опять становится простым в силу того, что усложняется. Толкователь, который ошибался по наивности, когда она была аллегорической, ошибается по избытку глубины теперь, когда она *обозначает* только то, что она *говорит*. Сознание мыслимо по духу, а мы читали его по букве, теперь оно на самом деле впало в буквализм, а мы понимаем его в переносном смысле. Мы всегда воспринимаем его близким, когда оно далеко, и далеким, когда оно близко... И когда же мы будем правы? Дело в том, что, когда речь идет о собственной независимости, мы не можем утончаться и рафинироваться до бесконечности, и гораздо легче войти в магический круг, чем из него выйти. Не повторяет ли ирония, ставшая жертвой своей собственной игры, вечный сюжет Пигмалиона? И таким образом она становится пленницей своего пленника! Как лицемерная хитрость дает себя обвести иронической хитрости, так и ироническая хитрость в свою очередь дает себя обвести серьезной наивности своих собственных фраз. Подобно цинику иронизирующий оказывается обманутым обманщиком. Есть слова, которые нельзя произносить даже в шутку, слова такие суровые, что, принимая и допуская их, даже если вы в них не верите, вы становитесь соучастником клеветы и смерти. К примеру, снисхождение к воинственной риторике и игре с ней уже, хотите вы этого или не хотите, есть желание войны. «И даже грустные слова, произносимые лживо, — говорит Марсель Пруст, — несут в себе грусть и глубоко внедряют ее в нас». Именно поэтому, по мнению Паскаля, если вы лишь делаете вид, что веруете, то можете стать христианином. Крокодилье ханжество может стать истинным благочестием... Не происходит ли волнение и чувство, как утверждает Джемс, от некоторых соматических изменений? Художник черпает свое вдохновение в мимесисе, подражании, в непосредственном контакте с материей. В этом, несомненно, заключается секрет импровизации: клавиши и созвучия языка¹ несут в себе духовность, молчаливые связи, которые импровизатор пробует одну за другой, вопрошая созвучия,

¹ *Alain*. Préliminaires à l'esthétique. P. 256, 268, 273, 286, 290, 298.

подстерегая случайности реминисценций и эхо, и чем богаче звук (как происходит это в игре органа), тем прекраснее его творение. Вдохновение нарастает по закону движения лавины; музыкантом становятся, только занимаясь музыкой. Традиции, дремлющие в наших знаках, пробуждают в нас новое, но они также склоняют наш дух к архетипам, они обращаются ко всему тому в нас, что, несмотря на все наши хитрости и увертки, продолжает оставаться доверчивым и сентиментальным.

Слишком уверенный в своем собственном безразличии иронизирующий искушает самого себя, хрупкая броня больше его не охраняет, и его нейтралитет — это нейтралитет насмешки. Случается, однако, что он восстает против пристрастности этой рождающейся симпатии: игра слов служит ему как раз для того, чтобы сделать более гибким и подвижным не поддающийся ему язык. Но несколько каламбуров не делают иронии: иронизирующий остается серьезным, несмотря на свою насмешливость. Ему кажется, что он отделяется и освобождается, а по сути он теряет волю и сознание. Он очень скоро вновь становится наивным. Голова у него идет кругом; испытывая головокружение, обезумев, он бросается от реальности к игре, от игры к реальности. Сознание запутывается во всех экстравагантных *quiproquos* и игре узнаваний и укрывается под псевдонимом, как в некоторых отношениях происходит с Паскалем и Кьеркегором. Это только шалости и резвые прыжки. Иронизирующий напоминает тех провокаторов и агентов, которые настолько вошли в свою роль, что уже сами не знают, на кого они работают, на полицию или на революционеров: в силу того что они служат и нашим и вашим, они теряют ориентиры, теряют «систему отсчета» и начинают обманывать всех. Такова опасная и квазиакробатическая диалектика ремесла шпионажа. Невозможно носить всю жизнь какую-то одежду и форму и не усвоить мысли, связываемые с этой одеждой и формой: отсюда идет «замена мотивов» и всякого рода полубращения.

Играющий двойную роль иронизирующий принадлежит к той двусмысленной породе искренних лжецов, которые приводят в отчаяние догматиков и которые находятся на полпути между иллюзией и истиной, между лицемерием и честностью. К этой породе относятся и Дон Кихот, князь искренних мифоманов, и апологеты честности, и госпожа Бовари, и иронизирующие влюбленные. Искренни ли они или играют комедию? Никто не может сказать этого, так как нет однозначности в отношении лжи к истинности. Джемс констатирует, что «шутка» и притворство в предельных случаях неразличимы, как это подтверждается как в шутке, так и в донкихотстве¹. Внутренне «разорванная» жертва своего собственного макиавеллизма,

¹ James W. *Études et réflexions d'un psychiste*. P. 326—327.

ирония оказывается одновременно и Лоренцаччо, и Лоренцо*; маска становится ее второй натурой, как выражается Бальтасар Грасиан, она слишком вошла в кожу своей видимости, она переходит от одного к другому, от маски к видимости, и не в состоянии решить, что есть более истинное.

Подобное головокружение мы чувствуем при чтении сказок (Märchen) романтиков: аполлонические категории Вымысла и Истины, «Поэзии» и «Правды» (Dichtung und Wahrheit), «актера» и «зрителя» рушатся в шабаше стихий. В сказочной сцене «Кот в сапогах» Тик, например, развлекается тем, что играет в игру в игре, «иронизирует» над своей собственной иронией: рабочие сцены и публика поднимаются на подмостки, и иллюзия разрушается тем же, кто ее и создал. Пиранделло («Вечер импровизаций») показал себя виртуозом в этом жанре двусмысленности. Клодель хотел, чтобы во время представления его пьесы «Атласный башмачок» декорации убирались и воздвигались на глазах у публики для того, чтобы было ясно, что сон это сон. Ведущий в пьесе «Царь Эдип» одет в черную одежду, присутствие которой окончательно перемешивает «Поэзию» и «Правду». Сознание представления повсюду мешает представлению — как в крошечном «Дон Жуане» «театра Пикколи», так и в «Балаганчике маэстро Педро», где воображение непрерывно скачет от феерии к реальному и от реального к феерии¹. Те же колебания, то же головокружение порою у нас вызывает трагедия для марионеток «Петрушка».

Это полусумасшедшее, упраздняющее субстанциальность и играющее с небытием настроение неуклюже осмеивает Гегель²: чудесное у романтиков, оперируя со звуками и запахами, походило, по мнению Гегеля, на «логологию»³. Театр в театре, философия в философии, «трансцендентальная поэзия», являющаяся, по мнению Шлегеля, «поэзией поэзии»⁴, — таковы экспоненты романтического головокружения, продукты и субпродукты самосознания, неспособного обрести первоначальную простоту и наивность. «Трансцендентная чухотка» Новалиса, «Grillen»*** Шумана, «Schwärmerei»**** Тика —

¹ Фалья М. де. Балаганчик маэстро Педро (по «Дон Кихоту» Сервантеса)**.

² Вот тексты, в которых Гегель критикует иронию: «Лекции по эстетике» (т. X, 1, с. 82—88), «Философия права» (VIII, § 140, с. 196—197); ср.: «Феноменология духа», изд. Лассон, с. 422 и след. О Сократе «Лекции по истории философии» (XIV, с. 39 и след.); Hegel. Ueber Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel/Werke. Bd. XVI. S. 436—506.

³ Schelling Fr. Werke. Bd. X. S. 101, 141; Bd. XIII. S. 101; Novalis. Œuvres. Ed. Minor. T. II. P. 125; Schlegel Fr. Athenaeum. S. 22, 247 (цит. по: Körner J. Romantiker und Klassiker. Berlin, 1924). Ср.: Kierkegaard S. Coupable? Non Coupable? P. 235 (о Л. Тике).

⁴ Huch Ricarda. Les Romantiques allemands. Trad. fr. P. 227.

все это головокружение, все эти субпродукты надсознания приводят к оскорбительному для реальности докетизму*. Романтическая сказка — это улица, ведущая в Никуда, такое нечто, которое есть ничто, внемировая и призрачная бесконечность. Ирония не только уничтожает твердый, устойчивый космос физиков, в своем лирическом нигилизме она разрушает моральное напряжение и содержание характера. Она есть *прекрасная душа* («schöne Seele»), опьяненная самоуверенностью, самовлюбленностью, нравственное тщеславие, сознающее свою пустоту и желающее ее, божественная гениальность и виртуозность, ни к чему не относящаяся всерьез и ничего не принимающая близко к сердцу, несовместимая ни с какой сознательной общностью. Ирония — это услужливое ничтожество, приблизительность и вероятность; добро и зло, право, справедливость, истина больше не соответствуют объективным ценностям, а оказываются только лишь простыми плодами ее каприза. Гегель, знавший, впрочем, диалектическую иронию соотношения противоположностей и притворного сообщничества, иронизирует со своей стороны над абстрактной, субъективной и «ипохондрической» иронией: она уничтожает всякую нравственную ответственность, подобно тому как она обесценивает наиболее субстанциальные интересы жизни. Комическое разрушает только причуды и мании, странные капризы и ложные правила, ведь главным образом нас заставляет смеяться смешное. Что касается иронии, то она подвергает насмешке не только смешное, но и не смешное, она есть саморазрушение и уничтожение всех объективных содержаний. Прекрасная душа последователей Фихте и Шлегеля сохраняет ностальгическую тоску по объективности и тем не менее остается закрытой изнутри, прекрасная душа портится и разрушается в безразличии, она умирает в тоске, ирреальности, грусти, сохраняя пустую и бесплодную чистоту. Личность погружается в небытие вместе с миром и нравственностью, она исчезает в океанской необъятности собственной свободы. Ночью все кошки серы, и в *menstruum universale*** растворяются не только пластические формы, но и само «я» становится ирреальным, призрачным, задавая себе вопрос, существует ли оно еще. Это предел «аморфизма». «Иронизирующий, — говорит Новалис, — существует в нескольких лицах, и он находится повсюду». Фридрих Шлегель уточняет, что он поочередно является философом, филологом, критиком подобно инструменту, настраиваемому на нужный тон. Бесчисленны его псевдонимы, бесконечно разнообразны его инкогнито. Сёрен Кьеркегор говорил об этом вслед за Шлегелем, но говорил с гораздо большим обаянием¹. Романтический негодяй, прежде чем исчезнуть, принимает больше различных форм, чем петух Люсьена, его душа

¹ Kierkegaard S. Coupable? Non Coupable? Trad. P.-H. Tisseau. P. 254 et suiv.

постоянно в состоянии миграции и проходит бесконечные возможности, он постоянно переодевается, меняет платье, по своему желанию он может быть ритором, поэтом, врачом, иногда тихо и потерянно бродит, как влюбленный с кифарой. У него дар вездесущности, он король, ячменное зерно, он ничто. Между этими следующими одно за другим настроениями, настолько же противоположными, как и аватары Брахмы, по Кьеркегору, существует единственная непрерывность, та что находит отражение в Скуке. Скука — романтический сплин — есть синтез диссонансов и смятение контрастов. Пьеро из «Карнавала» Шумана, как и «Gracioso» Равеля*, без конца колеблется между «*piano*» и «*forte*», крайней мягкостью и крайней яростью, но как раз Пьеро смертельно печален, печален без всякого основания и всякой причины...

И ни зла, ни боли!
Все же плачет сердце,
Плачет от того ли,
Что ни зла, ни боли?
(Перевод И. Эренбурга)

Не есть ли мендельсоновское *presto* и вообще все эти *perpetuum mobile*** романтической фантазмагии, где уже предчувствуется стремительность «Золотых рыбок», способом и средством рассеять скуку, ошеломить сознание быстротой и скоростью? Скука — это ироническое единство, головокружение, уничтожающее самое себя, послеполуденная вечность, это серьезность юморески и блаженство без наслаждения, поверхностная глубина, постоянно голодная и постоянно раздраженная. Сплин и хандра печально преследуют нас химерическими видениями. Отчаяние не знает чем стать и куда идти. Скука же, наоборот, идет куда попало и становится чем угодно. Подобно гончаровскому Обломову она постоянно на распутье, не способная сделать выбора. Крайности сходятся: подобно тому как отчаиваются в бедности и одиночестве, так и скучают в обеспеченности и благополучии, когда всё превращается в золото; от безразличия погибают так же, как бедные и одинокие умирают от голода и нищеты. Если все позволено, то ничего не позволено. Душа неврастеника, одолеваемая слишком большой свободой, виртуозностью и праздностью, напоминает потерпевшего кораблекрушение, умирающего от жажды посередине океана. Роскошь и изобилие унижают и уничтожают, в этом — парадокс и насмешка борьбы и конкуренции. Скука есть, следовательно, перевернутое отчаяние, отчаяние наоборот, отчаяние миллионеров, акробатов и иронизирующих, это своего рода бедность богатых. Какая насмешка! Иронизирующий задыхается под гнетом своего печального изобилия и своей опустошенной полноты, так как быть всем — значит не быть больше ничем. Существует ли

более парадоксальная бедность, чем бедность богатства, нищета более душераздирающая, чем нищета изобилия?

Прозрачность волн, и воздух сладкий,
И слишком нежная лазурь¹.

(Перевод Ф. Сологуба)

Слишком гораздо беднее и ущербнее, чем *недостаточно*! Оказывающаяся $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\delta\omicron\lambda\acute{\eta}$ ** есть $\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\iota\alpha$ ***, обнаруживающийся $\rho\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ **** есть $\pi\acute{\epsilon}\nu\iota\alpha$ *****: избыток, являющийся недостатком. Не несчастье ли это — быть слишком счастливым? Отсюда следует, что скука есть беспричинная боль и страдание, вид немотивированной тоски и тревоги. «Траур мой не имеет причины». По крайней мере, без причины для того, кто приписывает несчастью объективные причины. Это сомнамбулическое «я» есть такое «я», которое не является никем: это $\omicron\upsilon\tau\iota\varsigma$ *****, утонченный Улисс, персонаж анонимный, рапсодический*****, воздушный, легкий словно пена, ленивый как поэт. И иронизирующий не только никто, как говорит Александр Блок², перед ним больше нет никого, нет больше ни меня, ни тебя: непосредственное отношение обращения тебя ко мне уничтожается отступлением партнера. Иронизирующий не есть ни тот ни другой, он даже теперь, Nunc, никогда не есть, а точнее, он никогда не *есть*, но будет или был. В прошедшем он живет сожалением, в будущем — надеждой. Он пассивист или футурист, но никогда не презентист*****, то есть его царство — царство Еще-Нет и Больше-Нет, несуществующая страна Ностальгии и Химеры. $\omicron\upsilon\chi\acute{\epsilon}\tau\iota$ *****, $\omicron\upsilon\lambda\omega$ ***** — не быть везде! И поскольку он не находится ни в каком мгновении времени, он и не располагает ни в каком месте пространства, он нигде. Морис Буше свидетельствует о связи, соединяющей иронию с пафосом странничества. Изгнанный отовсюду, постоянно кочующий, вечно в пути, иронизирующий никогда не знает, где ему остановиться, где разбить свою палатку: он принципиальный апатрид, космополит или, как говорит Новалис, гражданин мира. Какой контраст между этим вечным бродягой и домовитым, оседлым, серьезным буржуа! Иронизирующий подобно коробейнику живет во временной, постоянно меняющейся обители. Обуреваемый духом странничества, он спит под открытым небом каждую ночь и скитается по дорогам подобно бродяге Эросу с перекинутой через плечо страннической сумой. Жизнь иронии есть, таким образом, постоянное путешествие от возможности к возможности, от категории к категории: определения ее неустойчивы, эпитеты неопределенны. Иронизирующий, словно странник в галлюцинаторных, онирических скитаниях, есть всегда *другой*, он всегда в *другом месте*, всегда

¹ Верлен П. Сплин*.

² Речь (Киев). 7 декабря 1908 г.

позднее. Но тем самым этот бродяга есть также все и везде; его Nusquam* есть Ubique**. Его бегство — это перепись, учет всех ма-сок, всех декораций, и если он анонимен, то несомненно по причине избытка псевдонимов, у него нет ничего в руках, а сердце полно мечтаний. Он вечный Посторонний и, наделенный бездействующей душой и страдающим сознанием, исчезает, испаряется в царстве бреда.

Такова первая опасность, связанная с иронией. Иронизирующий отсутствует по отношению к себе самому, он, как говорится в «Ночном Гаспаре»***, нежится на золотой подстилке снов. Многообразный, как Фреголи, и взбалмошный, как Арлекин, он ведет гипотетический, воздушный, рассеянный образ существования, когда все формы протекают между его пальцами. Ироническая жизнь есть, следовательно, чистое отрицание и относительность; она колеблется между отдельными реальностями, нигде не останавливаясь, и само ее богатство есть не что иное, как отказ принять образ преимущества над другими. Она потешается как над врагами, так и над друзьями и, всех обманывая, остается в одиночестве, во власти своих причуд, опустошенная и разочарованная.

3. ПРОБАБИЛИЗМ

Смертоносная для субъекта, ирония вредна также и для объекта. Ирония не только томится и чахнет в одиночестве своего νόησις νόησεωζ****, но и сам объект становится несущественным и ничтожным, поскольку полнота «я» невозможна без уважения к «не-я». Сознание не может презирать мир, не изнемогая, не исчерпывая самое себя, не теряя, подобно вороне, своего сыра¹. Если нет сопротивления, то нет и победителя. Данное для иронизирующего значит меньше, чем «манера», склад и особенность ума. Ирония есть, стало быть, презрение и невнимание к реальности. Ирония, подобно презрению и комическому, есть прежде всего следствие отношений² и имеет смысл только в раздробленном мире, где каждый объект есть одновременно и он сам, и иной, чем другие. Эта прерывность между вещами, осложненная той пустотой, которая существует между вещами и нами, порождает всякого рода отчуждающие чувства, лишённые тепла и дружбы. Вот почему, как известно, события становятся все менее и менее «забавными» и «странными», по мере того как они уходят во все более глубинные и основные области существования. Развлечения, говорил Аристотель, фривольны и шаловливы, но сам

¹ Kierkegaard S. Coupable? Non Coupable? P. 281.

² Взгляды Жан Поля и Шопенгауэра на этот счет совпадают со взглядами Бергсона.

факт развлечений серьезен¹. Подобно этому изолированность дилетантизма имеет нечто фривольное, но тот инстинкт, который связывает «полуостров» удачи с «континентом» жизни, превращает Авантюру и Приключение в Судьбу. Георг Зиммель задает вопрос, почему обманутый муж, как правило, смешон, в то время как обманутая жена почти всегда осознает свое положение трагическим. Это происходит потому, что супружеские узы для многих мужчин — это роль, подобная той, которую играет формально посещающий церковь католик или знаменитый писатель, в то время как для женщин они являются «судьбой», а Судьба, по определению являющаяся Всем, — не то, что заставляет смеяться. Все же конечное, напротив, даже если оно крайне трогательно и серьезно, имеет некоторую слабость, нечто такое, что делает его уязвимым для нашей иронии. Когда этих слабостей не существует, то нам нужно их создать, мы ищем в броне недостатки, которые позволили бы нам разложить и занизить самые возвышенные чувства, раздробить и расколоть слишком ровное и единое серьезное. Именно поэтому жизнь в целом скорее трагедия, драма², но если берешь ее в повседневности, то она скорее оказывается комедией и даже водевилем: иронизировать относительно трагической судьбы — значит относиться к ней так же, как относятся к анекдотам и еженедельной хронике... Не есть ли в этом смысле труп³ — абсолютное серьезное? Дело в том, что серьезное — это целостное: поскольку по определению за пределами всего нет ничего⁴, то серьезное — это то, что не поддерживает отношений ни с каким другим существованием; серьезное, то есть «абсолютное», не имеет отношения. Бодлер сказал, что смех есть одно из семечек яблони древа познания, имея в виду, что смех родился в тот же день, что и познание добра и зла. Лица, искаженные конвульсиями плача и смеха в эпоху нашей истерической цивилизации, разглядятся с пришествием золотого века. Не является ли радость, относящаяся ко всему бытию, противоположностью сарказму? Комическое есть результат случайных обстоятельств: обезьяны вызывают смех потому, что они могли бы быть людьми; необходимость же, исключая все возможное и, следовательно, всякое сравнение, не дает материала для иронии. По мнению Бергсона, забавен и смешон не механизм как таковой и не жизненность как таковая, забавен и смешон *автомат*, то есть машина, имеющая вид живого, или человек, напоминающий машину. Подчеркнем один факт: вещи серьезны тем, что в них есть глубокого, и мел-

¹ См.: *Аристотель*. Никомахова этика. X. 6. 1176b 22*. Ср.: *Jolivet R. Les activités de l'homme et la sagesse*. Lyon, 1963. P. 66.

² *Шоненгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1. § 58**.

³ *Kierkegaard S.* Pour un examen de conscience.

⁴ *Seneca.* De vita beata, IX. («...nihil enim extra totum est, non magis quam ultra finem (supra summum)»)****.

ки тем, что в них есть поверхностного; разъединенные на поверхности, они соединяются в глубине жизни, в той области серьезного, где вселенная представлена в каждой из своих частей. Ирония оказывается совсем не симпатией, а, напротив, враждебностью или, по крайней мере, безразличием и обособлением, она подчеркивает односторонние и частные детали, она располагается на периферии для того, чтобы оставаться внешней по отношению к вещам. Она не позволяет разъединенным частям поглощаться в простодушии доверчивого видения, она причудливым образом перестраивает их, примеривает, играя, все виды соединений, сочетаний, каламбуров и самых чудовищных комбинаций. Все эти нелепые альянсы, столь оскорбительные для объекта, самым естественным образом являются результатом иронической абстракции. Иронизирующий «обезболивает» себя для того, чтобы не волноваться, «различая качества на вкус», отказывается от той драгоценной наивности, которая делает все вещи человеческими и обольстительными.

Иронии, таким образом, не хватает, как говорил Амбель, *pectus*, то есть старания, устойчивости и веса, она слишком легка и слишком умна, ей хотелось бы пожелать, настолько она невесома, большей основательности и веса, большей медлительности. Не весома ли «серьезность», не прилежна ли она? Ирония слишком трезва и здрава для того, чтобы действовать. Путь к решению предполагает некоторое ясновидение, а также некоторое ослепление. Нужно уметь помнить, но иногда нужно уметь и забывать. Поскольку ирония пренебрегает дерзкой храбростью первичной воли, первичного гнева и первичного движения, то она никогда ничего не станет предпринимать; она скручивается, сворачивается в перифразах и неизлечимо робкая перед головокружительным *Fiat** обрекает сама себя на бесплодие. Ирония, естественно, любит фиоритуры: вместо того чтобы идти по большой дороге, она растекается, расходится по тысячам извилистых тропинок. С другой стороны, пресыщенная и слишком щепетильная ирония не верит больше ни во что, ничто не стоит труда, и мир есть только суета. «Не-я» обесценивается слишком большим сознанием. Мы доводим себя до состояния интеллектуального кочевничества. Где найдем мы смелость выбирать между несколькими возможностями, разрубать гордиев узел бесконечных рассуждений? Выбор предполагает неуравновешенность, то есть *предпочтение*, и учтем, что предпочтение не может проистекать из самих умозрительных, спекулятивных мотивов, так как идеи могут породить только идеи. Для того чтобы перейти к действию, то есть к новому, необходимо, чтобы некоторая страстная сила побудила нас произвольно избрать скорее одно возможное, чем другое. Невозможна никакая позиция, невозможно принять никакого решения без такого принципа пристрастия, как *potius quam***. Но каким образом иронии, подчеркивающей, что она не отдает предпочтение никому, этой

нивелирующей и все уравнивающей иронии удастся избежать бесконечного колебания ἐποχή?*

Иронизирующий — это постоянно колеблющийся. Иронизирующий — это тот, кто *не осмеливается*. За ним не знают «слабости» к чему-то, явно выраженной несправедливости, особого расположения к любимцам. Отстой одинаково от всех форм бытия, он отказывается от пристрастности тех случайных инициатив, которые единственно только и приводят к решениям в альтернативных выборах. Не будет ли ироническая «незаинтересованность» «безразличием»? Ирония одинаково безразлична, независимо от того, интересуется ли она всем или не интересуется ничем. Любовь не обходится без идеи привилегии: но ирония скорее терпима, чем великодушна, и она организует соперничающие качества для того, чтобы обойтись без выбора. В слишком гостеприимном сердце привязанности мешают друг другу, а возлюбленный нескольких женщин теряет те движения сердца, которые являются следствием непосредственности и произвольности. Поскольку выбраны все, то нет больше избранных: ведь тот, кто говорит «да» всем, как бы говорит всем «нет»! К изостении** приходят двумя различными путями: через скептицизм, который не допускает никакой истины, и через релятивизм, который, допуская их все, все их и уничтожает одну за другой. Как говорил Александр Блок, в водке иронии насмешник топит как свое отчаяние, так и свою надежду. Все возвращается к одному и тому же. Ибо универсальная адиафория*** одинаково смешивает иерархии, градации, ценности.

Таково это негативное великодушие, флиртующее со всеми идеями, всегда на грани влюбленности, в каждую минуту оно демонстративно показывает свое нежелание что-либо углублять. Оно перелетает с цветка на цветок, порхает, им движут только страстишки; все, чего оно касается, становится незначительным. Пусть оно будет спокойно, ничто его не компрометирует. Оно само себе пожелало отсутствия невинности, чистосердечия, доброты, настоящей любви... оно слишком беспомощно из-за своей широты. В глубине творческое сознание не как уж сильно ненавидит узость, позволяющую ему что-то реализовывать. Не допуская никакого предела, ирония желает господствовать над всем возможным, но будет царствовать только над фантомами, подобно Плутону, она будет бесконечно богатой, но она не будет существовать.

Иронизирующий разлагает серьезное в объекте не только путем своего уклонения, но и путем дробления, которому он подвергает это уклонение. Известно, что ирония тяготеет к дискретности. Подобно тому как концептуализм Сократа приводит к номинализму школы циников (киников), ирония разлетается на сентенции и пословицы¹, она обрушивается даже на логос и вообще на спекуля-

¹ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 506 (против афоризмов).*

тивное мышление, оспаривает возможность предвидения. Подобно этому дух беседы и разговора вырождается в 18 в. в светскую болтовню, в то время как картезианская очевидность вырождается в феноменизм и солипсизм. Воистину время господства критики, жаждущей блестящих формулировок, непосредственной уверенности, мгновенного присутствия! Серьезное представление о периодах, разорванное северным ветром на тысячу частей и лоскутков, падает подобно разноцветному конфетти, опускающемуся на карнавальное шествие. Ирония, в своей точной и ядовитой суровости, оказывается попеременно то духом прозы, разрушающим прошедшее настоящим, то романтическим бредом, разрушающим настоящее прошедшим. Но и в том, и в другом случае, независимо от того пассивна она или презентична, она всегда разлагает и растворяет, превращает в крошки патетические цельности: движение становится для нее четками остановок, а «доброе движение» — рапсодией угрызений. У нас будет ясное представление если не об ироническом дроблении, то, по крайней мере, об юмористическом анализе, если мы сравним «Фонтаны Виллы д'Эсте» Ференца Листа и «Водные игры» Мориса Равеля. Там, где патетический странник Лист увидел шквалы страсти, иронизирующий ученик Скарлатти и Куперена узрел лишь журчание и шепот капель и струй, напоминающие однообразный шум дождя в садах Иль-де-Франса.

Ожерелье белых жемчугов
Развязалось в небе голубом...

Так Шарль ван Лерберг, предвосхищая Габриэля Дюпона, обращается к своей «сестре Воде-Дождю»¹. В дыхании морских волн и заморских ветров Дебюсси слышались те еле ощутимые шумы, о которых говорил Лейбниц*. Это только шепот, дрожание, чуть заметный, легкий трепет, разные группы инструментов переговариваются и втихомолку смеются. Незаметный, утонченный укол «пуантилизма» смягчает, ослабляет ярко выраженную тембровую окраску, разлагает, снимает все качественное. У французских импрессионистов этот анализ есть, скорее, дело стыдливости... Впрочем, даже в тяжелом романтическом одеянии уже можно было ощутить нечто вроде иронического укуса. Это нечто являлось тем хроматизмом, который подобно кислоте разлагает, растворяет самые напряженные мелодии. Пение расплывается, дробится на не связанные между собой, лишь только рядом расположенные по отношению друг к другу ноты, гаммы рассыпаются в пыль. Всеразлагающая, всеподозревающая ирония обрушивается на «великие принципы», подобно тому как хроматический принцип об-

¹ Лерберг Ш. ван. Песня Евы; Дюпон Г. Дом в дюнах. № 4.

рушивается на «невинную» музыку. Остаются только одни анекдоты. Как говорит Жан Поль, иронизирующий прогуливается между клумбами, усыпанными разноцветными обломками; когда умолкают язвительные насмешки, от жизни остаются только пестрые атомы, бессмысленные эпиграммы и прибаутки.

Представляя опасное раздваивание для субъекта, у которого она вызывает или головокружение сплина, или же подвергает его всевозможным скандальным осложнениям, ирония обнаруживает опасность двоякого рода также и для объекта: одна из этих опасностей именуется пробабилизмом, другая атомизмом. С одной стороны, она дробит тотальную серьезность чувства и речи; с другой стороны, она рассыпает в прах и уничтожает все проблемы, вместо того чтобы решать их. Она, например, считает, что не существует ни зла, ни смерти, ни страдания¹, таким образом, речь идет, скорее, о ее безразличии, чем о ее смелости и бесстрашии. Храбрость состоит не в том, чтобы объявить о неразрешимой, переходящей границы действительного трудности, а в том, чтобы воспринять ее как живую, позитивную, трагическую и попытаться ее преодолеть. Серьезные люди обвиняли таких великих иронизирующих, как Вольтер, Поль Луи Курье, Ренан, в том, что они были большими фокусниками, выхолащивающими и измельчающими великие вопросы, сводившими их к прописным истинам и псевдопроблемам. По мнению иронизирующего, самые серьезные споры должны разворачиваться по поводу недоразумений, связанных с использованием слов, и достаточно лишь определить их для того, чтобы стать поверх всех споров и схваток. С помощью шуток можно отвергать устаревшие антитезы, можно отпускать остроты относительно «бессмертных истин». Однако смеяться над чем-нибудь не значит еще отрицать это, потешаться над каким-нибудь вопросом не значит решать его! Остроумцы изобретают множество предлогов для того, чтобы не выбирать, для того, чтобы отвергать все крайние решения... Увы! Само отсутствие выбора тоже есть выбор, и никому не дано избежать альтернативы «за» и «против». «*Utinam frigidus esses, aut calidus! Sed quia tepidus es, et nec frigidus nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo*»². Юморист, таким образом, обрекает себя на поражение, его собственные вопросы интересуют его настолько, что он едва слушает то, что ему говорят. Он забывает делать заключения, напоминая этим Сократа из диалогов Платона. Не изменяет ли такая обманчивая, приземляющая, газооб-

¹ Kierkegaard S. Coupable? Non Coupable? P. 280; Simmel G. Einleitung in die Moralwissenschaft. Bd. 1. S. 217.

² Apocalypse. III. 15—16. [«О, если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст моих» (Откр. 3:15—16)].

разная и язвительная ирония своему внутреннему призванию и даже, если говорить до конца, своей гуманистической сути?

Говорят, что Сатана большой любитель юмора... Можем ли мы доказать, что Сатана самый верный друг людей и что считать его лжецом — значит плохо понимать шутку? Попробуем, нельзя ли повернуть против иронии аргументы судьи Сократа Мелета: филистеры утверждают, что ирония дискредитирует богов и повреждает головы молодых людей. Можно ли считать, что она настолько же деморализует ее носителя, субъекта, насколько разлагает и разрушает объект?

4. ЮМОРИСТИЧЕСКАЯ ИРОНИЯ

Обратим прежде всего внимание на то, что если ирония приземляет и делает смешным какие-то отдельно взятые частности, то лишь для того, чтобы восславить и воздать честь всему целому. В этой контрастности мы узнаем обычную двусмысленность самой иронической операции. Ирония есть чувство детали и одновременно — мысль об универсальном, τοῦ ἁθλόλου*. Ирония, при том что она вся насыщена, нашпигована сарказмами, памфлетами и шипами, дает возможность рассматривать вещи под углом целостности, с позиции обобщения. Детальное взывает к целому, откуда его извлекли для того, чтобы представить отдельно. Но в то время как индивидуализм стремится к обретению вселенной в миниатюре или, иначе говоря, микрокосма в типических частностях, «ирония» акцентирует незначительность и по возможности смехотворность для того, чтобы восстановить целое не экстенсивным развитием его содержания, а с помощью магии мгновенного настоящего, обращаясь к аллюзивным намекам интуиции. Можно, следовательно, сказать, перефразируя Платона: συνολτικὸς γὰρ ὁ εἶρων**. Ирония парадоксально синоптическая! Иронизирующий набирает высоту¹, перед ним, как перед космонавтом, расстилаются обширные панорамы. Если мы хотим отдать ему справедливость, то следует отказаться от точки зрения амбициозных частных, с позиции которых он нас веселит и потешает. Деталь в действительности скорее смехотворна, чем смешна, и так как в этом мире ничто не безгранично, то в той же степени ничто не может быть абсолютно лишено всякой ценности, так как особенностью иронии является одновременное утверждение положительности и несовершенства всего сотворенного. Нет почти ничего, что было бы достойно презрения. Но почти ничто не является необходимым и незаменимым. Юмор говорит, что ничто не является незаменимым, но угрызе-

¹ «Ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν», — сказал Марк Аврелий (Наедине с собой. IX. 30)***.

ния совести протестуют, утверждая, что все незаменимо. Ирония примиряет угрызения совести с юмором и утверждает, что ничто не есть суета, хотя всё есть суета. Знать, что индивидуум смертен, в то время как все институты остаются незыблемыми, что творения переживают своего творца, — все это одновременно и успокаивает, и вызывает легкую грусть. Случается порой, как предел насмешки, что несправедливость способствует установлению общей гармонии, что теоретик погибает от своих собственных теорий, что общество «импортирует» из другой страны идеи, чувства, товары, языковые заимствования, в то время как они были уже давно изобретены именно в этом обществе. Случается, что явление лжет закону, индивидуум — виду, а цель осуществляется посредством самых неожиданных и парадоксальных средств... Все эти метафизические, экономические и социальные непоследовательности и противоречия составляют то, что обычно именуют иронией судьбы. Ирония — плодотворность заблуждения! Ирония — провиденциальное противоречие, телеология неудачи, странные совпадения судьбы! Не повторял ли неоднократно Леопарди, а вслед за ним и Кириллов из «Бесов» Достоевского, что судьба — это фарс, законы планеты — ложь и вся жизнь есть подобие дьяволова водевиля?* Какая насмешка в том, что самые величественные идеологии отданы на милость какому-нибудь ничтожному факту, что великие люди часто становятся игрушкой случая! Случай порой значит так много... Ирония укрепляет в нас следующее убеждение: целое необходимо так же, как и второстепенная деталь. Это своего рода оптимизм пессимизма. В иронии имеется какая-то бесконечная эластичность, делающая ее способной улаживать антиномии, охватывая их как целостность, размещать капризы фортуны, приспосабливаясь ко всем различиям данного. Не слишком возмущаться предательствами, не удивляться перевертышам, относиться к ренегатам со снисходительной иронией — значит проявлять мудрость, не обязательно скептическую и порой сближающуюся с симпатией. Лютер, которого дьявол дразнил, в то время как тот переводил Библию, тотчас же находит ему место в своей вселенной. Иронизировать, следовательно, понимать — значит расширяться для того, чтобы поглотить, резорбировать «спорадизм» эволюции¹, разрешить диссонансы жизни, быть «умным», иначе говоря, всегда оказываться за теми границами, которые нам полагает наш человеческий удел. Ирония, рефлекслирующая по поводу своей собственной рефлексии, будет «сознанием потустороннего»². Это снисходительное остроумие,

¹ *Höfding H. Humor als Lebensgefühl (der grosse Homor), eine Psychologische Studie. Berlin—Leipzig, 1918. Passim; Palante G. L'Ironie étude psychologique // Revue philosophique. 1906. T. 1. P. 147—163; Paulhan Fr. La morale de l'ironie.*

² *Gide A. Les Faux-Monnayeurs. P. 364.*

извиняющее весь мир, как мы прощаем друга, так же отличается от простой насмешки, как у Спинозы *risus** отличается от *irrisio*** , поскольку существует такой смех, который подобно гневу, ревности и суеверию является чувством недоброжелательности и дистанцирования. Иронии доступны тысячи тех нюансов, которые совершенно неведомы поверхностной насмешке, так как первая — это веселье по духу, а вторая — это веселье по слову и букве.

Но самое главное, это та существенная роль, которую ирония играет в нашем внутреннем совершенствовании, и прежде всего в наших отношениях с миром, вселенной. В мире так мало важного и существенного. «There's nothing serious in mortality, all is but toys»***, — говорит Макбет. Комическое ничтожество человеческих занятий потешает нас, и мы забудем все тревобления, которыми наполняется праздное человеческое существование и значение которых не выходит за пределы послеполуденного отдыха. Достаточно подумать о той меланхолической и разочарованной улыбке, с которой мы перелистываем записные книжки последнего года, свидетельство наших важных свиданий и наших ушедших в прошлое мучительнейших волнений... Геракл, находясь в Аиде, подземном царстве, по свидетельству Плотина, улыбался, вспоминая о своих земных подвигах. Πρὸς τὰ ἀδιόφορα ἀδιόφορεῖν, — говорил Марк Аврелий, — «безразлично относиться к вещам безразличным»!¹ Ирония, обращаясь к существенному, подчиняет эти микроскопические трагедии, она упрощает, проветривает, разреживает. Для того чтобы осмеять мелочность наших разговоров, ирония с пафосом напускает на себя торжественность и плутовство. Она устраивает много шума из ничего. Подобно Эрику Сати она насмехается над неким Сизифом, истекающим кровью и потом под гнетом тяжелой ноши. А это всего лишь пемза. Некоторые эстетики объясняют смех как следствие внезапного падения, как что-то вроде нисходящего контраста²: гора рождает мышь. Эта классическая теория может объяснить скорее не смех, а рекреативное и дефляционистское действие иронии: она снижает, опускает ложную торжественность, смешные преувеличения и кошмары тщеславных мифологий. Поскольку мы склонны в своих идеях идти до конца своих высокомерных антитез, в чувствах же склонны к навязчивым преувеличениям, что делает их подобными раковым опухолям, а в наших действиях склонны к привычке или навязчивым идеям, то мы

¹ Марк Аврелий. Наедине с собой. XI, 16****. То же у Плотина, «Эннеады», IV, 3, 32.

² См., например: *Novalis. Oeuvres. Ed. Minor. T. II. P. 217; Baudelaire Ch. Curiosités esthétiques. De l'essence de rire et généralement du comique dans les arts plastiques.* Эту точку зрения разделяет и Стендаль, а из новейших исследователей — Джеймс Салли («An essay on laughter»), Бейн и Хёфдинг.

нуждаемся в посреднике, который неким доброжелательным легкомыслием компенсировал бы тройное неистовство логики, памяти и мечты. Таким регулирующим и смягчающим посредником и оказывается ирония, которая, будучи принципом торможения чувств, играет роль, аналогичную роли тех «редукторов», которые в академической психологии тормозят галлюцинаторное развитие образов. Она подавляет абсолютизм патологии, заставляет красноречие краснеть за свое красноречие, преодолевает своего рода левитацией нашу духовную тяжесть и косность и останавливает угодливость кишащих прилагательных. Этим самым ирония делает нам как бы прививку против разочарования, она — противоядие от всех ложных трагедий, осознание того, что никакая ценность не исчерпывает всех ценностей, она борется с инерцией чувств, которые затормаживаются и начинают становиться манией, шаблоном. Она призывает к порядку те страдания, которые увековечивают себя, претендуя на целостность, то есть лишая себя всякой надежды. Она есть, следовательно, и великая утешительница, и одновременно принцип и закон меры и равновесия, нечто вроде *πέρας** или предела, как утверждается в «Филебе». Она губительна для маниакального педантизма и всех проявлений духовной односторонности, она создает души уравновешенные, многосторонние, которые стремятся сделать центром жизни не порок, а поистине существенную ценность. Существует ли более строгий контроль за ложными благими намерениями, более суровое испытание для полуискренности и литературного отчаяния? Это углубление ментального порядка, эта новая иерархия интересов и тенденций не дается, разумеется, без тяжелых жертв. Ирония требует от нас чаще не энтузиазма, а смирения, терпения и обычного, каждодневного хорошего настроения. Дело в том, что мы совсем не ангелы. Каждое инстинктивное движение, каждая страсть в состоянии разбить нам сердце... Как удержать все это в нашей груди? Ирония есть крайнее средство, которое позволяет страстям взаимно выносить друг друга с помощью уступок, реализма и мудрости. Ирония — это всего лишь один из ликов стыдливости.

Все чувства имеют свою стыдливость¹. Стыдливость не объясняется утилитарными причинами, такими, как инстинкт самосохранения, или биологическими требованиями отбора, она есть некоторый совершенно произвольный, немотивированный страх, не имеющий никакого определенного объекта. Стыд имеет «паническую», то есть метаэмпирическую, сущность. Независимо от того, является ли она, как у Расина, прирученной дикостью или же остается в своем естественном состоянии, она выражает то, что есть в нашем внутреннем

¹ *Dugas L.* La Pudeur // *Revue philosophique.* 1903. Т. II. P. 468—487; *Scheler M.* Über Schamgefühl (из посмертно изданного наследия).

мире самого тонкого и хрупкого. Она прежде всего требует уважения к тайне, прежде всего к тайне в любви, которая из всех чувств есть самое серьезное и самое глубокое, она уважает в Другом то непостижимое, таинственное, «ночное» качество, где наша собственная самость узнает саму себя. Стыд есть предчувствие духовного достоинства, свойственного нашей натуре; достоинства, подвергаемого профанации, если из-за тупой откровенности мы опошляем его конфиденциальность. Эту тайну мы уже описали как обходный путь того невыразимого и неизреченного, что нельзя передать словами и можно представить только намеками. Подобно тому как эта тайна очерчивает сказанное некоторым гало невыразимого, она создает также ореол, сияние бесконечного вокруг всего человека в целом. Стыд есть тончайшее проявление этого неуловимого, этого невесомого. Будучи парадоксальным кокетством склонности, стыд притягивает самим своим отталкиванием, и эта нерешительность сообщает ему то высшее очарование, которое есть результат одновременно неловкости и легкости, смелости и робости. Он есть, следовательно, не движение в ответ на движение, *motus primo primus*, как говорил Лейбниц, а, напротив, противоестественное удержание, изысканная сдержанность сердца, защищающегося от самого себя. В стыде, как и в иронии, находит проявление закон времени. Поскольку наши чувства организованы так, что имеют глубину и богаты подразумеваемыми возможностями, то они не могут одним махом развернуть все свои способности: им хочется созреть и «обнаруживаться» постепенно. Стыд есть та форма мер осторожности, которые принимает душа для осуществления переходов, разделения планов, для того, чтобы помешать инстинкту жадно кинуться к любви, минуя все промежуточные этапы. Градация стыда имеет свои основания, но цель его не в том, чтобы возбуждать у нас аппетит. Стыдливость знает, что подавленные желания и аффекты — это соломенный факел и что все сколько-либо долговременное может существовать только при испытании на становление. «Разумное становление во времени, — говорит Бальтасар Грасиан, — делает тайны и решения более зрелыми»; и в другом месте: «...Поспешность всегда приводит к выкидышам»¹. Подобно тому как внезапные и преходящие вспышки негодования не составляют еще решительной воли, подобно тому как сама культура предполагает медленное насыщение духа, неутомимое терпение, принимающее и допускающее неблагодарные бдения и очищающее действие сольфеджио, подобно этому существует целая инициация перехода на «ты», для которой бесстыдством будет излишняя поспешность и преждевременная фамильярность, преждевременно проявленное чувство. Поспешная интимность напоминает рано созревших детей: она

¹ *Gracian B. L'Homme de cour. Maxime 55; Gracian B. El Discreto. III.*

быстро вянет, не проникая в очищающую толщу и глубину испытаний и разочарований. Даже «любовь с первого взгляда» предполагает предварительный инкубационный период, проходящий в подсознании. Природа, кажется, предусматривает это, задерживая рост зубов мудрости и бороды на подбородке, ведь она не так спешит, как мы, и хочет показать, что всему свое время. Зрелость приходит с наступлением двадцатилетия, и для того чтобы испытать любовь, надо *ждать*, как Бергсон, прежде чем пить, *дожидается*, пока растает сахар¹. Даже болезни проходят последовательные и промежуточные фазы, от которых нельзя увильнуть, не сделав неустойчивым сам процесс выздоровления. В этой плодотворной и потаенной лаборатории становления жизнь терпеливо осуществляет свою преобразующую и исцеляющую работу. Движение жизни является естественно стыдливым. Уважать эту стыдливость — значит позволять истории врачевать раны, вслушиваться в глас той добродетели, терапевтическое воздействие которой проявляется в эволюции, росте, движении вперед. «Я верю во Время», — говорил Гуцков. Стыдливость в старательной медлительности есть то, что покорность — в низости и увертливости... В делах сердца, равно как и в делах тела, уклончивая стыдливость есть помеха всякой импровизации, всякому стремлению перескакивать через интервалы и торопить естественный ход страсти. Жубер осторожно отмечает эту глубокую целеустремленность стыдливости²: она амортизирует внешние удары, просеивает образы. Она также позволяет нам дожидаться наиболее благоприятного момента для расцвета любви, так как для всякой страсти существует самое благоприятное время, она сообщает тайне любви ощущение серьезности и сложности. Л. Дюга различает три вида стыдливости: стыдливость в любви, которую внушаешь, стыдливость в любви, которую испытываешь, и стыдливость в выражении любви. Сначала сомневаешься в том, что тебя любят, спрашиваешь себя, как тебя любят, за что и почему, боишься быть непонятым. Затем опасешься, что не сможешь любить, так как не знаешь своих возможностей; мы краснеем от того, что проявляем мягкость и сомневаемся в глубине наших чувств. Наконец, мы боимся, что не сумеем достойно объясниться, что останемся за пределами истин сердца.

Ирония есть такая стыдливость, которая для выявления тайны пользуется занавесом шуток. Она знает, что любовь есть дело, имеющее серьезные последствия, а упрощенное сознание, млеющее до потери чувств, восхищающееся собой и драпирующееся в свою искренность, часто оказывается наиболее легковесным и ветреным.

¹ Bergson H. *Évolution créatrice*. P. 10; Bergson H. *La Pensée et le mouvant*. P. 19.

² Joubert J. *Œuvres*. T. II. Titre 6.

Существуют слова, которые надо произносить редко, другие вообще говорятся только раз в жизни. Иронизирующий знает это, он верит в ценности и поэтому может себе позволить шутить с ними. Между иронией и насмешкой такое же соотношение, как между стыдливостью и показной добродетелью. Последняя прячется, не имея того, что можно спрятать (не есть ли это форма бесстыдства?), равным образом и насмешка есть пустое издевательство, легковесность чувств; насмешка так же шутит, как и ирония, но она так же убога, как наивность.

Ирония гораздо более серьезна, чем серьезность. Мы знаем, что существует отрицательное серьезное, которое оказывается самой фривольностью из-за того, что слишком быстро стремится дойти до сути, из-за того, что всегда спешит, проявляет чрезмерность и навязчивость. Оно не умеет говорить то, что следует говорить, не знает, когда это надо говорить, оно словоохотливо, когда нужно молчать, и хранит молчание, когда надо говорить... Уважающая все оттенки обстоятельств ирония умеет дожидаться единственного неповторимого случая, умеет выражать невыразимое, касаться недоступного и невидимого, достигать недостижимого. Она придерживается хронологии сердца: будучи сама неуловимой, она образována для «нарах»*, — для неуловимых событий и ежесекундно меняющихся обстоятельств. Ирония есть дух утонченности, точка, в которой мы соприкасаемся с необратимым. Эзотеризм иронии обретает весь свой глубокий смысл.

Подобно тому как робость скрывается порой под маской наигранной смелости, так и шутка есть та прозрачная завеса, которую колышет перед собой юморист: юморизирующая страсть, не доверяющая себе, включает себя в круг своего же юмора. Уклончивая ирония, прибегая к прямой фамильярности, избегает этого прямого обращения, превращающего дружбу в поверхностное товарищество, ничего не стоящее, дающееся сразу, без труда, необходимого, чтобы проникнуть в самую суть дружеского сознания. Она подразумевает, что личность раскрывается перед вами не вся, обнаруживается не на поверхности, а задает нам задачи, что она принадлежит к другим социальным кругам, раскрывая множество сложных отношений, глубинную организацию, массу неисследованного. Обращение на «Ты», символ близких отношений, ясных и лишенных завтрашнего дня, уравнивает друзей; предполагается, что они обращаются друг с другом запросто, даже если чувствуют себя чужими, они как бы обнажаются друг перед другом, но не знают друг друга. Обращение же на «Вы» уважает тайну, то есть то бесконечное, носителем которого является каждое человеческое существо. «Это маленькое существо было таинственно, как весь мир», — говорит Аркель в конце пьесы «Пеллеас и Мелисанда» у постели умирающей малютки героини. Разве

ирония Дебюсси не уважает эту тайну, разве она не противостоит искушению впасть в пафос?

Но нигде стыдливость и одиссеевская литота (преуменьшение) не оказываются столь тесно связанными, как у автора «Пенелопы»*. Про Малларме говорили, что если бы он захотел, то был бы Виктором Гюго. И Форе также мог бы быть Шопеном и Гуно, если бы захотел. Но он не хотел. Ибо величие заключается в сдержанности. Отсюда проистекает та благородная выдержанность, та всегда подернутая меланхолией веселость, которые у музыканта есть следствие *бергамасского юмора*. В верленовском сплине Форе обнаруживает идею незаслуженного и, так сказать, едва допустимого и мыслимого счастья: «Так как все это счастье хочет быть моим... У них такой вид, будто они не верят своему счастью... Почти печальные в своих фантастических маскарадных костюмах»¹. Стыдливость заключается в том, чтобы принимать счастье со смирением, как дар хрупкий и случайный, а не видеть в нем должное или завоеванное в битве с судьбой². Робость радости, праздник «под сурдинку» или, по словам Габриэля Дюпона, «меланхолия счастья» — можно сказать, что греческая трагедия нашла для них первые аллегории, так как беспорядочное счастье самим своим беспорядком обречено на вмешательство упорядочивающей ревности Зевса или того компенсаторного закона, который греки называли Немезидой. Счастливое сознание едва осмеливается считать себя счастливым, оно постоянно спрашивает прощения за то, что смеется и существует, в своей скромной признательности оно вечно благодарит судьбу. Ирония есть состояние такой безвозмездности, когда любой успех считается счастливой удачей, когда полагают себя недостойным тех милостей, которыми осыпает судьба, когда все кажется нам в тысячу раз чище и прекрасней, чем мы сами, словно первое тепло весны после долгой зимы. Иронизирующий, выбирая для себя бытие иное, чем свое собственное, открывает себя другому существованию, драматическому и бесконечно нежному. Вместо того чтобы безвольно твердить одно и то же и терять вкус к новшествам, он иронически цитирует самого себя и опережает таким образом чужую насмешку: таков Флорестан, танцующий на карнавальной колеснице первый вальс «Бабочек»****; эти воспоминания есть то зеркало, в котором человек созерцает своего собственного двойника и смеется, когда видит свое перевернутое отражение. Можно возразить, что все это только мудрствование и претенциозное жеманство, прециозность. Но не есть ли сама прециозность как литературный стиль не что иное, как стыдливый обходный путь, иносказание, парафраза, непосредственный герметизм со-

¹ Верлен П. *Добрая песня* (Так как брезжит день...**); *Лунный свет****.

² Ср.: Kierkegaard S. Entweder-Oder. Bd. 1. S. 262.

знания? Не является ли поэзией как таковой речь прециозной литературы, избегающей прямых слов и прямого смысла и заменяющей их стыдливymi обиняками и иносказаниями? Стыдиться красноречия подобно Форе не значит быть чопорным и неестественным. Иронизирующий желает закрепить за собой некоторую тайную глубину, ему отвратительно слишком рано открывать несказанное, и он, на манер прециозных писателей и поэтов, сохраняет то целомудренное и поэтическое в нас, что противится и сопротивляется самым шокирующим проявлением пафоса.

Такая ирония, разъедающая, как купорос, прячет в себе много серьезного. Подчеркнем прежде всего, что не бывает абсолютной иронии и подобно тому как Декарт уже в самом акте сомнения открывает такую умственную операцию, которая приводит его к доказательству чего-то неоспоримо существующего, так и ирония пребывает всегда в пути к тому, чтобы округлиться, назвать себя самой собой, поместить себя в центр какой-нибудь системы. Это хорошо видно на примере философов эпохи романтизма: сначала они были рыцарями «живого хаоса» и «трансцендентальной буффонады», а в конечном счете все эти конспираторы превратились в теоретиков Священного союза. Фридрих Шлегель пишет философию системы Меттерниха, Шеллинг вновь обращается к догмам откровения. Шуман, отвергнув Эвсебия и Коломбину, творит, уподобляясь в этом Бетховену, грандиозные классические композиции. Даже друг свободы и баррикад Лист, великодушный и возвышенный, в один прекрасный день принимает постриг. Сторонник Сен-Симона, брат Прометея и Мазепы, лионских мятежников* и цыган, он одевает свои благородные безумства в сутану. Но внимание! Это не последняя мистификация, в отличие от петуха Асклепия или «обращения» Сати...** Это очень серьезно! Это ли они именовали Юмором? Прежде чем осуждать, постараемся понять, нет ли в переходе от «Humor» к «Ernst»*** фатальности того же порядка, которая заставила Декарта перейти от живой уверенности к догматизму и от Размышления — *Cogitatio* к Размышляющему — *Res cogitans*. Так разрушала сама себя диалектика Ларошфуко и Зенона Элейского: не существует радикальной злобы, чистого отрицания, и протяженность уже дана вместе с теми неделимыми составляющими, которые ее образуют. Подобно тому как скептик постоянно раскрывает заблуждения истины и пороки добродетели, так и мы имеем право обнаружить альтруизм в эгоизме, выявить ту относительную истину, которая таится во всяком заблуждении. Например, скромность отсылает к тщеславию, которое в свою очередь оказывается одним из ликов смирения. Лицемерие, которое нехорошо, так как является только скрытым себялюбием, не является абсолютно плохим, так как желает казаться нравственным. Нет конца смягчающим обстоятельствам, и если всё обви-

няет меня, то в то же время всё и прощает. Серьезное и шутка таким же образом постоянно дополняют друг друга и отсылают друг к другу. Даже в ненависти ирония Мефистофеля у Листа умеет обнаружить благородные и мужественные ноты, и мы восхищаемся той великолепной злобой, которая, достигнув предела отрицания, порождает такую же экзальтацию, как и любовь. Не будем поэтому удивляться, если обнаружим мистику иронии у гегельянца Зольгера или если сам Фридрих Шлегель окажется способным обрести в ней принцип энтузиазма и энергии¹.

Именно такую в конечном счете серьезную иронию мы вместе с Хёфдингом могли бы назвать Юмором. Тот смысл, в котором мы это слово употребляем, предполагает присутствие доброжелательности и сердечного добродушия, что отрицают иногда иронизирующие. В хлесткой иронии есть определенная недоброжелательность и как бы горькая обида, исключают снисходительность; иронизирующий порой очень желчен, презрителен, агрессивен. Юмор же, напротив, часто исполнен симпатии. Это воистину «улыбка разума», а не упрек или суровый сарказм. В то время как мизантропическая ирония относится к человеку полемически, юмор проявляет сочувствие к объекту насмешки, он оказывается его тайным соучастником, чувствует свою близость к нему. Генриху Гейне удалось воплотить этот нежный юмор иронии в большей мере, чем немецким романтикам, педантичным, тевтонским, чопорным даже в своем поэтическом восхищении лунным светом, исполненным провинциального мещанства. Юмор — это ирония открытая, так как если закрытая ирония не желает учить, то открытая ирония есть принцип духовного согласия и духовного общения. Закрытая ирония, говорил Жан Поль, подобна облаку мстительной саранчи, пожирающей цветы и уничтожающей наивную доверчивость; такая ирония еще не преодолела пессимизма сатиры. Что же касается юмористической иронии, она в какой-то степени смиренна, она лишена колкости и злобы и с помощью примиряющего размышления приводит к согласию свирепые антитезы сарказма. Юмор, говорит Коген, устраняет пессимизм мстительной сатиры, осмеивающей добродетели². В сущности, юмор имеет слабость к тому, над чем он смеется, и все-таки он смеется, поскольку пошел дальше злой антитезы: его доброта есть не смехотворное разнеживание наивности первого порядка, а тенденция, созревшая под воздействием насмешек цинизма. «Am Ende zeigt sich, was im Anfang war»³.

¹ *Rouge J. Culte et culture du moi chez Frédéric Schlegel // Revue de la Métaphysique et de Morale. 1934. P. 233.*

² *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 507.*

³ *Schelling Fr. Werke. Bd. XII. S. 645 («В конце проявляется то, что было в начале»).*

Юмор подобно Паскалю приходит к наивности, но к наивности ученой, настолько же отличающейся от первичной, исходной наивности, насколько синтез у Гегеля отличается от тезиса, а субъект-объект у Шеллинга отличается от исходной возможности. В юмористической иронии содержится, следовательно, больше тонкости, чем в разрушающей, порицающей иронии, вот почему Шопенгауэр называл ее «двойным контрапунктом иронии»¹. Мы назовем ее проще — иронией в квадрате, где «аллегорическое» отношение оказывается дважды косвенным, высшей рефлексией сознания. Если простая ирония прячет простую истину под прозрачной видимостью серьезного, то юмористическая ирония, напротив, отсылает к неосязаемой серьезности видимости: ирония шутит, но в ее насмешке открыто читается истина. Юморист тоже играет, но его серьезность бесконечно далека, и не следует смешивать эту эзотерическую серьезность с простой, наивной и первоначальной серьезностью бессознательно-го. Юмористическая ирония, выполняя, таким образом, положительную миссию иронии, не желает поддаваться на обман серьезности номер один для того, чтобы выйти за пределы серьезности номер два. Если, например, «Добрая песня» остается фривольной, несмотря на необъятные крылья ее блаженства, то «Галантные празднества» в свою очередь являются решительно серьезными вопреки всем кульбитам и сценам завтрака на траве. Интерпретация юмора должна, следовательно, пройти три уровня: сначала надо понять фарс, заключающийся в подражании серьезному, затем глубокое серьезное, таящееся в этой насмешке и, наконец, то трудноуловимое и невесомое серьезное, которое скрывается в этом серьезном. Иронизирующий, лишенный юмора, начинает с серьезного, вслед за этим он раздражается смехом и разрушает то, что построил: прямого чтения достаточно, следовательно, для того, чтобы расшифровать истину. Иронизирующий, пользующийся юмором, делает вид, что мистифицирует нас, так как он симулирует симуляцию и иронизирует над иронией. Лукавцы, считающие себя обманутыми, оказываются простофилями, не потому что они такие на самом деле, а потому что они таковыми себя считают.

Сделаем заключение, что язык юмора в некотором отношении не означает ничего другого, кроме того, что на нем говорится: по сути «прямой смысл» более истинен, чем даже искусно разъединенная надвое аллегория, и нам кажется, что буква совпадает с духом. Ошибиться можно не только по причине излишка доверия, но и из-за большого недоверия. Юморист обращается к такой утонченной доверчивости, которая, когда надо, умеет быть скептической: он играет в видимость видимости, и его последнее слово никогда не звучит насмешливо.

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Дополнения. Гл. 8*. См. противоположное значение у Бергсона: Bergson H. Le Rire. P. 130.

Юмор иронии обретает, следовательно, ту цель, то серьезное применение, ту волю к ценностям и значениям, презрение к которым ему приписывал Гегель. Ирония, по Бергсону, провозглашает видимое, делая вид, что принимает его за реальное, в то время как юмор описывает реальное, делая вид, что принимает его за идеальное. Отсюда невозмутимая аналитическая тщательность и мелочность юмора, противоположная красноречию иронии. Бергсонская ирония будет, следовательно, в переводе на наш язык более юмористической, чем юмор, так как она более положительно серьезна; недовольная тем, что она не разрушает, она показывает пальцем на то, что и как должно быть. Юмор переходит пределы как статического равновесия серьезного, так и раздвоения отрицательной иронии. Виолет Морен в своем тонком и глубоком исследовании противопоставляет рассудочный догматизм иронии, постоянно заклинивающийся на фиксированных точках, «обобщающей относительности» юмора, лишенного всякого привилегированного наблюдателя. Она отмечает, ссылаясь на работу Р. Кено, что «пространство» юмора является часто пространством перехода, движения или способов транспортировки; юмор же, заставляющий все двигаться, не знает ни постоянного местожительства, ни окончательного закрепления на месте.

Мы не исказим мысль В. Морен, если скажем, что ирония относится к юмору, как *постоянная позиция к неустойчивой ситуации*. Можно ли на основании этого утверждать, что юмор нигилистичен? Мы так не думаем. Без сомнения, упрощенная ирония или ирония, сконструированная по принципу «от противного», шита белыми нитками; она, как и всякая противоположность, расшифровывается автоматически. Если первые становятся последними, а последние — первыми, если север становится югом и наоборот, то ничего по сути дела не меняется. Если господа становятся рабами, а рабы господами, то происходит только перестановка и несправедливость не исправляется. Порядок «наизнанку» — всего лишь «перелицованный» строй: «лицо» и «изнанка» только меняются местами, такое изменение революционно только по видимости. К подобному перевертыванию или к диаметральной инверсии часто сводится догматическая перестановка ценностей; мир, переворачивающийся наизнанку; история, идущая вспять или поворачивающаяся назад; жизнь, становящаяся смертью, и смерть, становящаяся жизнью; «за» и «против», природа и антиприрода, верх и низ. Эти симметрии подобны симметрии антиподов и свидетельствуют о серьезности, лишенной всякого юмора. Но отсюда не следует, что юмор в свою очередь исключает всякую систему отсчета, просто эта система расположена на горизонте и в бесконечном удалении. Отсюда легкий и двусмысленный характер юмористической иронии. Не является ли юмор в противоположность остроумию чем-то вроде мимолетной благодати?

«Другой» юмористической аллегории уже не является относительно «другим» грубо зашифрованных загадок, тем «другим», которого обнаруживают путем простой перестановки экзотерического на эзотерическое. Это уже абсолютно «другой», который проявляет себя и тут же ускользает в двусмысленной мимолетной встрече. Использовать юмор — это, следовательно, иронизировать, глядя вдаль и за пределы этого мира; сложным путем направлять сознание к неуловимой истине; разрешать иронические антиномии в «голубом эфире» поддельного легкомыслия. Но какова эта истина и каковы эти ценности?

Прежде всего этой истиной сама ирония не будет. Говорить, что юмористическая ирония в конечном счете становится серьезной не значит говорить, что она сама принимает себя всерьез. И подобно тому как любовь к любви перестает быть любовью к кому-то (ведь мы любим любимого, но не любим для того, чтобы любить), так и ирония над иронией — это не ирония ради иронии. Взгляд с высоты птичьего полета, о котором говорит Ницше¹, — это не только отстраненность от привязанностей, но и отстраненность от самой отстраненности. Существует столь же бессознательный, как и всякий другой абсолютизм, догматизм иронии, застывающий в смешном утверждении своего собственного легкомыслия. Для того чтобы оставаться транзитивной и по-настоящему юмористической, по-настоящему осознающей саму себя, ирония должна уметь не обладать этими качествами. Она настолько исполнена иронии, что умеет быть серьезной, она настолько сложна, что умеет быть простой, постоянно подвижной и возвышенно непредсказуемой!

Ирония — одно из таких качеств, приписывать которые себе было бы противоречивым действием, так как они существуют только вследствие чистой подвижности самой жизни. Нельзя быть скромным и говорить об этом, приписывать себе ум и быть умным на самом деле. Тот, кто претендует на остроумие, теряет его в самом акте этой претензии. «Само желание быть остроумным, — говорит Фридрих Шлегель, — есть добродетель паяца», скорее «Witzelei»**, чем «Witz»***. То же самое правомерно в отношении обаяния, очарования и всех тех хрупких качеств, которые существуют только при условии, если их намеренно не желают. Не существует также и систематической иронии; если Эпименид лжец, то Эпименид не лжец**** и наоборот. По той же самой причине тот, кто специализируется на эпиграмме, является лишь педантом, поскольку болтовня имеет своих Триссотенов*****, как и риторика или бельканто. Подобно тому как малейшая снисходительность сознания уничтожает надежду на угрызения совести, делает всякую искренность подозрительной, затемняет чистоту намерения, так и малейшая аффектация делает иро-

¹ См.: *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла*.

низирующего профессионалом, а человека очаровывающего — специалистом по очарованию, то есть шута и красная. Доброжелательность, болезненно сосредоточенная на самой себе, убивает этим самым целительность страдания, которое становится недейственным, убивает невинную радость, которую она заменяет эвдемоническими абстракциями: она утверждает повсюду бесплотный концепт, скуку, бездушие, пустоту и отсутствие всякого убеждения, что имеет место, когда сердце «не у дел».

Таким образом, юмористическая ирония не находит своего места нигде, эта бездомная ирония является не профессией, но подобно свободе — вдохновением и призванием. Как и *Anima* Анри Бремона¹, ироническое вдохновение ожидает, когда дух — *Animus* — перестанет на него смотреть и только тогда снова становится искренним. И подобно тому как музыка может выразить что-то, если она больше не будет пытаться быть экспрессивной, или подобно тому как проза, по мнению Д. Т. Ньюмана, оказывается уже немного поэзией, если она признается в том, что она проза, так и юмористическая ирония будет иронией, только если откажется от своей роли, если сохранит невинность Психеи. «Ничто так не мешает естественности, как желание казаться естественным»². Деланная ирония становится наивной, не желая этого, в то время как юмористическая ирония, остающаяся живой, гибкой и осознающей себя, обнаруживает глубокую серьезность жизни. Одна, считая себя утонченной, становится в свою очередь жертвой иронии других — это полуразум, внезапно прекративший свое раздвоение. Другая, в силу острого и бесконечно ясновидящего сознания, становится невинной, как в первый день творения.

Если целью иронии не может быть самосозерцание, то тем более ею не может быть трансцендентное намерение или гений рода, к которому обращается метабиология Шопенгауэра для объяснения тайны стыдливости. Юмористическая ирония подчиняется, следовательно, духовному призванию — трансцендентному, поскольку ирония чаще всего утверждает истину и доброту духа, и имманентному, так как это утверждение постоянно уточняется посредством насмешливых отрицаний, высмеивающих ложную духовность. Можно подвергать насмешкам уже сложившиеся системы, окончательные решения, конфессиональные или церковные истины, в общем все то, что стремится к расширенному существованию. Статичные догмы предоставляют для эпиграммы огромное количество мишеней, поскольку являются столь же хрупкими, как и тяжелыми, давящими.

¹ Bremond H. Prière et poésie. P. 221. Ср.: Scheler M. Le Sens de la souffrance. P. 55; Kierkegaard S. La Pureté du cœur. P. 64; Kierkegaard S. Le Concept d'angoisse. P. 78.

² Ларошфуко Ф. де. Максимы и моральные размышления. М.; Л., 1959. С. 78.

Существует, может быть, лишь одна вещь в мире, над которой не имеет власти насмешка, — та творческая, формообразующая энергия, используя которую сам дух приходит к этим решениям и этим догмам. И не имеет никакого значения, если все установления, данные нам иронией, рассыпаются одна за другой под воздействием новой иронии. Посередине бойни, учиненной установленным законом, воцаряется самый полный порядок, закон, устанавливающий все законы, некий метазакон, очертания которого мы провидим в самом схождении удваиваемых отрицаний. Подобно тому как несчастное сознание всегда находит способ замкнуться в своем несчастье, так и самые резкие отрицания очерчивают некоторый положительный порядок, переживающий все установленное. Юмористическое единство никогда не является «тем» или «этим», оно всегда «на распутье»: романтическое и классическое, мистическое и прозаическое, авантюрное и буржуазное; как и французский дух, его можно определить только с помощью противоположных предикатов. Мода, непрерывно пирающая и отбрасывающая в прошлое один стиль за другим, есть карикатура на ироническое движение. Неважно, какой стиль мы принимаем, лишь бы он был «последним». Мода уж больше не мода, если она застывает навечно или задерживается, даже если она настаивает лишь на манерах общения. Мода, как и ирония, является и пропадает. Быть «современным» — это значит быть одновременно вечным современником самых новых стилей и никогда на них не настаивать, для того чтобы не отстать от времени. Настоящее время моды и современности являет лик столь же парадоксальный, как и настоящее время юмористической иронии — постоянно новый и постоянно ветшающий, но оно представляет их наиболее легкомысленный аспект. Вглядимся внимательно в это лицо и, может быть, увидим, как *wit and love*, то есть юмор и любовь, соединяются в свободной полноте разума и духа.

5. ИГРЫ ЛЮБВИ И ЮМОРА

Настоящее время таково, что кажется всегда окончательным в данный момент и всегда временным задним числом: необходимость, опровергающая этот постулат, — вот вся актуальность настоящего, вот слово, выражающее все наши самые глубокие надежды, наш закоренелый и неисправимый оптимизм; никакой урок нас ничему не учит. Отговаривать и отваживать нас от инстинктов, порока и войны — воистину Сизифов труд. *Кого Господь хочет погубить... — Quos vult perdere...* Каково будет наше следующее последнее безумие? Однако эти рецидивы инстинкта не всегда оказываются симптомами нераскаянности и неизлечимого очерствления. Наша душа-Психея в

своей бесконечной гибкости желает регенерировать свою форму, сохранять полноту и цельность, если жестокая ирония угрожает ее цельности. Тогда происходит не рецидив, а восстановление. Подобное упрямство и настойчивость, свойственные инстинкту, доверию и любви, должны иметь в некотором смысле метафизическую, сверхъестественную причину. Они делаются непонятными, если разуму и духу приписывают некую конечную и количественно измеряемую силу, которую в один прекрасный день могут исчерпать бесконечные разочарования. Усталость, изношенность, истощение — понятия плотской физиологии: наши мускулы могут изработаться до предела своих возможностей, а тело порою устает от долготерпения. В безбрежности же и безграничности доверия, к которому мы возвращаемся без конца, имеется, напротив, нечто подобное божественному ослеплению, на что способен только один дух. Оскорбление скорее устанет оскорблять, чем прощение прощать. Каждый раз в нашем сердце просыпается вечность, и каждый раз злая ирония ее разрушает, но подобно птице Фениксу она снова возрождается из пепла и сама насмехается над иронией. Не стоит поэтому выражать слишком большое беспокойство по поводу того, что ирония кажется противоположной восхищению, уважению и любви. Что еще остается, когда «теряется» уважение? В действительности оно не теряется, а становится более тонким и духовным, переходит от тела к духу, переходит из области церковной мифологии в область нравственности или, как очень удачно выражается Леон Брюнсвик, от уважаемого к уважительному и от восхищаемого к восхитительному¹. Оно является теперь не жертвой иллюзии со стороны «обманывающей силы», а, как у Канта, становится уважением к закону. Первая фраза трактата о «Метеорах» Декарта* — прощание с аристотелевской идеей надлунного мира, более достойного, чем наш; и подобно тому как небесная механика могла установиться только ценой богохульства, так и почтение к трупам, противодействуя их расчленению, сделало бы невозможным развитие анатомии человека. Для того чтобы стать наукой, много предрассудков должна была победить и психология. В действительности эти святотатства только углубили почтение, сделали его более чистым и духовным. Уважение восстанавливало то, что ирония уничтожала и ломала, целостность возрождалась до бесконечности в разрозненных частях, воссоздавая повсюду духовный организм. Дух, бдительность которого стимулировал электрический разряд иронии, учился переходить от фигуративности к изображаемой, скрытой за аллегорией вещи и от слепого суеверия к духовному почтению. Ирония конденсирует и делает сущностным уважение, разлагая все то, что оказыва-

¹ *Brunschvicg L. Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* P. 322. Ср.: *Scheler M. Vom Umsturz der Werte.* Т. 1 (О реабилитации добродетели).

ется несущественным в проявлениях «самости» и в эпитетах, которые любит «я», то, что пускает пыль в глаза: эполеты, пестрые безделушки, титулы, галуны и позументы *тщеславия*. Сними с себя и сенаторскую тогу с широкой пурпурной каймой, и плебейскую одежду с узкой пурпурной каймой, проповедует Эпиктет в своих «Диатрибах»: в иронии ведь есть что-то от «гимнопедического». Уже евангельская притча о полевых цветах и небесных птицах иронизирует о сокровищах, складах и припасах — простых прилагательных, определяющих личность: княжеские и графские титулы — только лишь самозванство. «Свернуть шею королю, сделать то, что еще никто не осмелился сделать, — все это просто, легко делается и должно быть сделано»¹. Ведь важны не перевозданность и нетронутость жестов и слов, а перевозданность и нетронутость мыслей, те самые перевозданность и нетронутость, определять которые нас учит ирония. С другой стороны, Паскаль учит нас, каким недоразумениям, каким случайностям обязана человеческая справедливость: мы узнаем, что если сами ценности вечны, то оправдывающие их дополнительные мотивации меняются на противоположные, и мы с высокомерной улыбкой говорим об «относительности принципов». Но ценности вечны и постоянны, и не представляет ли это постоянство цели, к которой мы должны стремиться, даже если наши идеологии расходятся между собой, чего-то столь настолько прочного и глубокого, что ирония не сможет его ослабить? И сама мотивация не перестает становиться все более утонченной: первоначально биологическая или утилитарная, она делается все более и более альтруистической. Таким образом, разрушая внешнюю оболочку институций, ирония учит нас уважать только существенное. Она упрощает, раздевает, дистиллирует; будучи очищающим испытанием в стремлении к никогда недостижимому абсолюту, ирония притворяется для того, чтобы разрушить фальшь и притворство. Она есть сила, налагающая свои требования и обязывающая нас экспериментировать со всеми формами неуважения и все больше концентрироваться на существенности сути и духовности духа и остроумия.

В целом ирония спасает то, что можно спасти. Мудрость начинается точно там, где цинизм анализа уже не портит для нас больше наивного и простодушного удовольствия синтеза² — ведь можно одновременно почитать и понимать! Требуется, чтобы чувствительность, очищенная насмешкой, противодействовала ей, во-первых, по той причине, что в чувственности есть сфера, где насмешка теряет свою власть и силы, во-вторых, потому, что наша перевозданная простота, когда ее приводят в замешательство, как кошка, всегда снова

¹ Cassou J. Les Nuits de Musset. P. 207.

² Rauh F. L'Expérience morale. P. 56; Jacob B. Devoirs. P. 197.

падает на лапы и с новыми силами начинает любить и верить. В сущности, мы требуем только одного — быть детьми. Почти нет примеров, чтобы любящий получил отвращение к предмету своей любви после того, как он достаточно его узнал, чтобы художник перестал получать эстетическое удовольствие, когда познал, сколь обыденны и приземленны истоки искусства и творчества. Чрезвычайное и крайнее ясновидение не может легко и сразу обескуражить необычайную и крайнюю наивность. С одной стороны, ирония губительна для всякой иллюзии. Она повсюду раскидывает и ткёт паутину, куда попадают педанты, честолюбцы, гордецы. «Ирония, о истинная свобода! — восклицает Прудон в темнице Сент-Пелажи. — Ты избавляешь меня от честолюбия власти, от рабства партийной ограниченности, от почитания рутины, педантизма науки, преклонения перед великими людьми, мистификации политиков, фанатизма реформаторов, суеверий и самообожания... Ты утешила великого Праведника, когда он, умирая на кресте, молился за своих палачей: Прости их, Отец небесный, ибо не знают, что творят. Милая ирония! Ты единственно воистину чиста, целомудренна и скромна. Ты одаряешь благодатью красоту и придаешь очарование любви, внушаешь терпимость милосердию, рассеиваешь убийственные предрассудки... ты излечиваешь фанатиков и сектантов. И Добродетель, о Богиня, это ты сама. Приди, о высочайшая повелительница...»¹ Ирония есть, следовательно, сама подвижность сознания, дух, бесконечно вызывающий собственные создания для того, чтобы сохранить свой разбег и остаться властелином кодов и кодексов, культур и ритуалов. Ирония постоянно подвергает сомнению сакральные предпосылки, своими нескромными вопросами она разрушает всякую определенность, неустанно оживляет и обновляет решения всех проблем, ежесекундно смущает и расстраиивает напыщенный «священнодействующий» педантизм, уже готовый было утвердиться в своем ограниченном самодовольстве. Ирония — это беспокойство, это неудобная, неуютная жизнь. Она являет нам стереоскопическое зеркало, где мы, краснея, видим свои искаженные гримасами лица, она учит нас любить не только самих себя и делает так, что наше воображение сохраняет все права на свои строптивые и непокорные создания. Кто глух к ее шепоту, обрекает себя на стагнирующий догматизм и прекраснородушное оцепенение. Тик благодарит ее за то, что она избавляет от искушений магии². Все изменяется, все течет. Ирония бросает вызов статическому рационализму и выражает признательность ограниченности жизни во времени. Ирония по-своему утверждает, что единственная суть бытия в становлении, что есть только один способ бытия — это долг

¹ Proudhon P. J. Œuvres. Ed. Daniel Halévy. 1929. P. 341—342.

² Minder R. Un Poète romantique allemand, Ludwig Tieck. 1936. P. 319—320.

бытия, что сознание противоположно овеществлению. *Esse = fieri et futurum esse** — такое великое откровение делает Бергсон в наше время. Ирония, вызывающая распад всякой вещи — «*res*», — то есть развеществление, оказывается близкой по сути теории Бергсона.

Однако ирония не враждебна духу любви и простоты. Нужно быть ясным, но нужно быть прямым и попросту творить простое. Аналогично тому как существует современная нищета, парадоксальная, ироническая нищета, происходящая от перепроизводства, существует и неврастения души, причина которой не крайняя бедность, а слишком большое богатство, не неловкость, а роскошь и виртуозность. Это воистину «горе от ума». Если мы желаем вылечиться от отчаяния вследствие пресыщения, мы должны стать проще и вновь обрести доверие к непосредственности сердца. К счастью, ирония не противится этому упрощению и даже в конечном счете благоприятствует ему. Мы источены педантизмом, болтливостью и графоманством, но порыв увлекает нас вперед, вдаль, и благодаря юмору человек делается способным чувствовать многое глубоко и страстно. Между юмором и любовью идет нескончаемая игра, где каждая сторона оказывается попеременно победителем и побежденным. Исход зависит от того, кто хитрее и ловчее. Юмор быстрее и стремительнее любви, но любовь сильнее юмора. Шопенгауэр показывает нам, как воля неослабно толкает от желаний к скуке, но, судя по противоположной диалектике, мы будем, скорее, свидетелями того, как желание неутомимо порождает отвращение. Ежегодное чередование сезонов — это чудо вечно новое и одновременно глубокое. Оптимистическое прочтение, расшифровывающее в зиме предвестников нового, так же оправдано, как и пессимистическое прочтение, которое различает в лете знаки, предвещающие его конец. Это два прочтения одной и той же вечной истины. В каждый момент в глубинах усталости зарождается любовь, и ее серьезность живет в тысячах осыпающих ее зарядах сарказма. Каждый год вновь наступает месяц май, новая юность и новое доверие. Каким образом столько повторяющихся зим не отвратили природу от желания каждую весну приносить цветы? Но весна столь же упряма, как и зима, и каждый раз в своем неистощимом упрямстве природа будит животных и растения, словно она ничему не научилась. В этом заключается тайна воскресения. Если перестать мыслить природу в антропоморфичных, дискурсивных понятиях, если вместе с Шеллингом осознать ее бесконечное изобилие и разнообразие, то тайны не будет. Если изнашивается машина (поскольку не существует вечно-го движения), то почему будет изнашиваться и уставать природа? Нашей наивности также приходится весьма несладко. Но ничто ее не берет; на нее не действуют ни насмешки, ни неудачи, ни длинные зимы недоверия, поскольку первая же весенняя оттепель вновь

возрождает в нас все ту же безумную забывчивость. Такова тайна неисчерпаемой щедрости великодушия, которое, постоянно испытывая разочарование, всякий раз обретает новую свежесть детства. Такова игра любви и иронии. Ирония и любовь, не переставая, кружат друг за другом, следуя циклам смерти и возрождения. Не представляет ли эта обновляющаяся любовь, это относительное абсолютное, все то, увы, что человеку дано знать о вечности? Мы узнаем в этой любви того Эроса «Пира», о котором жрица Диотима, чужестранка из Мантиней, говорит так глубоко и трогательно, как только может говорить человек. Эрос — сын Пороса (изобилия) и Пенни (скудости), то есть он не получает настоящего удовлетворения и в то же время вечно вожделеет. От своего отца он унаследовал неистощимую и плодотворную изобретательность, любопытство и дар магии. Он — философ и сверх того немного волшебник и колдун: δεινὸς γύγης καὶ φαρμακεῦς καὶ σοφιστής — искусный колдун, чародей и софист*, ведь любовь всегда замышляет какие-нибудь хитрости. От своей матери он унаследовал бесконечную бедность: «...груб, неопрятен, необут и бездомен, он валяется на голой земле под открытым небом: у дверей, на улицах...»** Смертен он или бессмертен? В один и тот же день он рождается, умирает и вновь оживает. Постоянно разочарованный и в то же время полный пыла и страсти, безобразный и прекрасный, молодой и старый — Эрос является существом, воплощающим синтез. Он знает то, чего не знает, и не знает того, что знает, он одновременно находится в поисках подобного и отличного. Эрос подобно Сократу является демоном, посредником, вестником: он спускается на землю для того, чтобы послать людям расположение и милость богов, и взмывает к небу, вознося богам молитвы и жертвоприношения людей. Тайна любви разрешает, следовательно, неразрешимое как будто противоречие богатства и бедности.

Ирония, как и Эрос, есть демоническое создание. Ирония любви, серьезная ирония, всегда посередине между трагедией и легкостью. Почти ничто не бывает настолько серьезно, чтобы мы его боялись, ни настолько незначительно, чтобы мы на него уповали. Маски, разгуливающие в кортеже украшенных цветами повозок среди романтического карнавала, знают, что если мысль разрушает «созерцание», то самосознание, предлагая ему свой собственный образ, восстанавливает его, возвращая ему его собственное место. Мысль вздыхает с облегчением, когда, танцующая и гримасничающая, она узнает себя в зеркале рефлексии. Это значит прежде всего, что не бывает ни юмора без любви, ни иронии без радости, а следовательно, ясность не будет отказываться от увлечения и страсти. Дерзости «Озорника» у Модеста Петровича Мусоргского являются, несомненно, прелюдией к совсем другому посланию. «Вертись,

мельница, разносит в щепки древесину молодого вяза, вбивая истину этим олухам»¹. Так начинается «Гиньоль», в котором Модест Петрович представляет нам шутов и Триссотенов, пользующихся официальной славой: классика, жертву мании величия, маньяка бельканто и прочих знаменитостей. Но так как последнее слово не может оставаться за сарказмом, то в облаке арпеджио**, с челом, увенчанным розами и камелиями, появляется муза Эвтерпа***, то есть вдохновение, несущее людям дар богов, о существовании которого эти олухи даже не подозревали. Поскольку цель иронии — не умертвление и удушение сарказмом, а также не уничтожение всех марионеток, предпринимаемое для того, чтобы на их место выбросить других. Цель ее — восстановить то, без чего ирония не будет даже иронической, — чистоту и невинность сердца и духа.

¹ Мусоргский М. П. Раек. 1870*. Ср. «Озорник».



ПРОЩЕНИЕ

Нетрудно понять, почему долг прощения стал сегодня нашей проблемой. Определенной категории униженных и оскорбленных действительно трудно прощать обидчиков и преследователей: прощение — это усилие, которое непрестанно приходится прилагать снова и снова, и никто не удивится, если мы скажем, что это испытание порой истощает все наши силы. Но происходит это потому, что прощение в строгом смысле слова представляет собой, по существу, пограничный случай, к которому можно отнести и угрызения совести, и жертвенность, и порывы к благотворительности. Вполне возможно, что чистого прощения, свободного от всяких задних мыслей, на этом свете не бывает вообще, что исчезающе малая доза злопамятности на самом деле сохраняется при прощении всяких обид: это тот неуловимый расчет, тот микроскопический мотив собственной выгоды, который прячется в подземельях бескорыстия, это неошутимо мелкая спекуляция, превращающая отчаяние (*désespoir*) в театральное «*disperato*»*, это нечистое самосознание недобросовестности. С такой точки зрения прощение — событие, так и не наступившее в истории; действие, не имевшее места нигде в пространстве; движение души, не существующее в текущей психологии... И тем не менее даже если жест прощения не был частью психологии, основанной на опыте, он все равно остался бы долгом. Кроме того, он попадает в императив** именно потому, что его нет в индикативе! Сам же императив является императивом как раз потому, что долг предписывает нечто выполнимое теоретически. Вот два кантовских парадокса, и кажется, что один опровергает другой, однако же верны оба сразу: прежде всего верно, парадоксально верно, что воля означает могущество (хотеть значит мочь) и что если наша воля безгранична, то и наше могущество, в том же самом смысле, не менее безгранично; желающий человек не может осуществить всего, что желает, ни магически, ни буквально, но добрая воля действующего может все, чего хочет; в этом отношении «всежелающее» существо и есть всемогущее. Если, стало быть, добрая воля стремится к благу, она может его осуществить; и, следовательно, благо есть нечто, на что способен каждый, при условии, что он его пожелает. А ведь бла-

го — это как раз то, что следует делать! Отсюда мы делаем вывод: то, что должно сделать, всегда можно сделать, если только искренне этого пожелаешь. И можно не только это сделать, но и *a fortiori** пожелать это сделать, ибо могущество желания — это единственный вид могущества, который абсолютно зависит от личного усмотрения, самодержавный и всечеловечный из-за того, что все люди обладают им уже в силу самой принадлежности к роду человеческому: ведь чтобы чего-то хотеть, достаточно только этого захотеть! А хотеть захотеть, вплоть до бесконечности, зависит лишь от нашей свободы и продолжается всего мгновение. То, что каждый в принципе способен сделать, он с тем большим основанием и желает сделать, находя в себе необходимые ресурсы для того, чтобы пожелать этого желания. Что толку *требовать* того, чего никто не может сделать? Вот и апостол писал в Послании к Коринфянам: «...Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, οὐκ ἔασει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ τὸ δύνασθε, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести, τὸ δύνασθαι ὑπερῆκεῖν¹. Это могущество (δύνασθαι), дающее силу сопротивления, — часть психики. Счастливая возможность, ἔκδοσις, уготована для нас во всех случаях; благодаря ей испытание всегда будет в пределах сил человеческих (ἀνθρώπινος), а грешник — всегда неизвиняемым. Заповедь, предписывающая невозможное, не серьезная заповедь, а платоническая рекомендация, остающаяся без последствий, попросту мистификация; хуже того: взыскательность к тому, что взысканию не подлежит, обреченная на бездействие из-за разного рода предлогов и извинений, — это ложная непримиримость, макиавеллический софизм, порожденный злой волей, или же — как знать? — скрытый саботаж. Пуританство, требующее чистоты безусловно и без всяких уступок; экстремизм, стремящийся к цели без учета средств; радикальное правдолюбие, проповедующее истину любой ценой и для любого случая; моральный радикализм, желающий недостижимого совершенства вплоть до того, что оно начинает противоречить самому себе, — вот подлинные тайные затеи деморализации. Ведь прощение обид не станет серьезным долгом, если у оскорбленного не найдется сил, необходимых для того, чтобы простить обидчика. Прощение, как и победа над искушением, разумеется, не волевое решение, но и как решение оно тем не менее является событием и иницирующим, и внезапным, и спонтанным. — А теперь — обратный парадокс: Кант утверждал, что во всей истории человечества не было ни одного деяния, мотивированного совершенно бескорыстной добродетелью; подобно этому Ларошфуко изобличил альтруизм как перифразу эгоизма, добродетели — как вариации на тему себялюбия, бескорыстие — как благовидное алиби корысти,

¹ 1 Кор. 10:13.

филантропию — как скрытую филантию*. Разве «естественная диалектика» не рискует подорвать нашу веру во всемогущество доброй воли? Итак, самая легкая вещь на свете есть в то же время и самая трудная! В этой невозможной возможности заключается вся двусмысленность «ригоризма»... В сущности, наши возможности весьма ограничены, но нам следует этим пренебрегать и поступать так, как если бы мы могли осуществить все, чего бы ни пожелали: ибо простодушная добрая воля, искренняя и страстная, воздерживается от узурпации свидетельской позиции в этом отношении. По правде говоря, герой, не только достигающий предела своих возможностей, но и переступающий его, герой, уничтожаемый смертью, перестает существовать: так происходит в случае крайней жертвенности, самопожертвования *usque ad mortem***.

Но *вплоть до* означает здесь одновременно и «вплоть до гибели, исключая гибель», и «вплоть до гибели, включая гибель»: в этой высшей точке, где бытие соприкасается с небытием, где человек, достигая кульминации своих желаний, становится в один и тот же миг и сильнее, и слабее смерти, предел человеческих возможностей совпадает с пределом сверхчеловеческим, с нечеловеческой невозможностью. Ведь чистая безоглядная любовь, чистое прощение без злопамятства — это не такие совершенства, которых можно добиться «в неотчуждаемом порядке», чтобы они служили их обладателю источником чистой совести и весьма самодовольной снисходительности. Удовлетворение от долга, якобы «выполненного» (здесь пассивное причастие прошедшего времени), — это аттестат, на который догматизм зачастую заявляет свои права: многие нравственные автоматы и добродетельные попугаи полагают, что у них по обыкновению чистые сердца, они кичатся своей чистотой как постоянной привычкой и исповедуют пуризм, претендуя на то, чтобы беззаботно жить на ренту от своих заслуг. Но прощающая машина, автоматический раздатчик помилований и индульгенций, без сомнения, имеет весьма отдаленное отношение к подлинному прощению! Совсем наоборот, благодать абсолютного бескорыстия, сравнимая с невозможно чистой фенелоновской любовью***, — это скорее идеальный предел и недостижимый горизонт, к которому приближаются по асимптоте, никогда, в сущности, его не достигая. Иными словами, благодать прощения и бескорыстной любви нам дается на миг и «как мимолетное виденье», то есть как нечто, что мы в один и тот же миг находим и снова теряем. Разве нормальное непрерывное движение не столь же противоречиво, как перманентная искра? А разве не вырождается во вздор вдохновение, претендующее на вечность как способ существования? Это опошление прощения сегодня стало зрелищем, если можно так выразиться, повседневным.

I. ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ, ОБРАЗУМЛИВАНИЕ, УСТРАНЕНИЕ

Порыв прощения столь неосязаем, столь спорен, что обескураживает всякого, кто хочет хоть как-нибудь его проанализировать. За что ухватиться в этом мимолетном потрясении, в неощутимом мерцании милосердия, чтобы начать философское рассуждение? Что найдем мы поддающееся описанию в чистой прозрачности этого невинного движения? Невыразим кратчайший миг, неопишуема простейшая тайна обращения сердец. Но если речь идет о прощении относительном, а не о прощении абсолютном — в добрый час! Нам придется бесконечно говорить об эмпирических суррогатах метаэмпирического прощения, о естественных формах прощения сверхъестественного... О том, что прощение бывает сдержанным или же корыстным, то есть что оно не полностью устраняет последствия прошлого или же искоса поглядывает на будущее; что в нем бывает сокрыто тайное злопамятство или замешана постыдная спекуляция; что оно сочетается со злобой или с предчувствием — в этих двух случаях оно предоставляет обильный материал для психологических расчленений; в обоих случаях становится возможным дозировать его элементы и мешать осуществлению связанных с ним задних мыслей. Нескольких зерен плохо переваренного злопамятства или же каких-то чересчур дипломатичных расчетов достаточно для того, чтобы усложнить, сгустить, смутить прозрачную искренность подлинного прощения. А ведь чем более прощение нечисто, чем менее прозрачно, тем легче оно поддается описанию. Значит, единственно реальная философия прощения — это философия апофатическая, или негативная. Следовательно, для начала нам главным образом необходимо сделать упор на том, что подлинно безвозмездного прощения не бывает. Прежде всего, перед нами три продукта замещения: *темпоральный износ*, *рассудочное извинение*, *устранение*, являющееся «подходом к пределу», когда и они могут занимать место прощения, то есть выполнять его функцию; если не отдавать себе отчета в намеренности этого движения души, то эти три «прощениеподобные» формы вызовут приблизительно те же внешние последствия, что и чистое прощение; совершенно так же, как видимость выполнения долга соответствует долгу с теми же внешними последствиями, что и долг, выполненный из чувства долга, «прощениеподобная» форма без намерения простить в такой же степени неотличима от прощения подлинного, в какой имитация неотличима от подлинника. Ведь копия иногда подходит на модель так, что подделку невозможно отличить от модели! Обидчику все равно, прощают ли его от усталости или из милосердия: ведь дифференцирующий элемент незаметен... Но где сердце прощения? Как бы там ни было, между прощением подлинным и

прощениями недостоверными имеется нечто общее: они уничтожают ситуацию критическую, напряженную, ненормальную, такую, которая рано или поздно должна будет разрешиться, ибо хроническая враждебность, страстно укорененная в злопамятстве, как и всякая аномалия, требует своего разрешения. Злопамятство разжигает холодную войну, как бы объявляя чрезвычайное положение, а прощение — истинное или ложное — приводит к полной противоположности: оно отменяет чрезвычайное положение, ликвидирует то, что взрастила злоба, разрушает мстительную одержимость. Узел злопамятства развязывается.

II. СОБЫТИЕ, БЛАГОДАТЬ И ОТНОШЕНИЕ К «ДРУГОМУ». ОБ АНТИЧНОМ МИЛОСЕРДИИ

Однако темпоральность, образумливание (*intellection*) и устранение сами по себе не содержат всех отличительных признаков, по которым распознается подлинное прощение. Вот три признака, относящиеся к наиболее характерным: подлинное прощение — это датированное *событие*, наступающее в тот или иной момент исторического становления; подлинное прощение, вне рамок какой бы то ни было законности, есть *благодатный дар* оскорбленного оскорбителю; подлинное прощение — это *личные взаимоотношения* с кем-либо. Событие (начнем с него), разумеется, представляет собой решающий момент прощения, подобно тому как оно является решающим моментом религиозного обращения. Встречается ли оно всегда и повсюду? Отнюдь нет, оно затушевывается всяческими снисходительными формами милосердия: мудрец избавляется от заслуживающих похвалы усилий, от душераздирающих жертв, позволяющих оскорбленным превозмогать обиды; с этим неуязвимым человеком почти ничего не случается, ничто на него не действует; не задевают его и оскорбления обидчика. Пусть никто не надеется найти подлинное прощение в «Беседах» Эпиктета: у этого высокомерного стойка, закованного в броню атараксии*, анальгезии** и апатии, драматический момент не играет почти никакой роли; душевные раны для этого мудреца менее существенны, чем царапины, он вряд ли даже их заметит. Пренебрегая злом и злостью, античное милосердие вместе с тем сводит к минимуму оскорбление; поступая так, оно делает ненужным прощение. Прощения не существует, потому что, так сказать, нет оскорбления, и вообще нет оскорбленного, даже если был обидчик. А был ли обидчик? — Античное милосердие, не подразумевающее какого-либо определенного события, кроме прочего, не

является истинным отношением к самости другого. В общем получается, что нам нечего прощать и как бы некого прощать! Великодушный человек слишком велик, чтобы с высоты своего величия разглядывать докучающих ему мошек и тлей: поэтому мегалопсихия* с легкостью превращается в презрение. Обидчиком не просто пренебрегают, его как бы просто не существует; античное же милосердие, в свою очередь, характеризуется не просто снисходительностью, но скорее «интранзитивностью**»; оно в буквальном смысле слова уединяется в своем величии души. Античное милосердие — это прощение без собеседника: потому милосердный грек или римлянин не произносит слов прощения подлинному партнеру из плоти и крови. Этот тет-а-тет есть одиночество, этот диалог — монолог, эти отношения — солипсизм. И недостаточно сказать, что милосердный грек или римлянин не пострадает от поступка, совершенного обидчиком; что у него нет времени рассердиться на него; что ему не за что ни упрекнуть обидчика, ни оказать ему честь, ощутив хотя бы малейшую злобу, направленную на себя, будь это даже зарождающаяся злоба, тотчас же подавленная прощением... По правде говоря, он даже не глядит на того, кому отпускает грехи! Он даже не заметил, что тля существует! Чем бы античное милосердие ни было — мегалопсихией или мегалопрепией (величием души или же щедростью), оно абсолютно исключает какое бы то ни было транзитивное и интенциональное отношение к ближнему. Античное милосердие в такой же степени не прощение, как щедрость — не любовь: щедрый человек просто слишком богат, а его возможности сами переливаются через край, или же он сам слепо расточает их вокруг себя, как рог изобилия сыплет дары земные и благословения; в этом щедрость похожа на природу: природа не любит никого в отдельности; в своем жизненном сверхизобилии она расточает щедроты всем без различия, слепо, без какого-либо избирательного предпочтения; ибо у природы нет предпочтений, и она не выбирает и не иерархизирует ценности: поэтому цветы она растит для всех, и для добрых, и для злых. И она в той же степени не обладает злопамятством, как и благодарностью; неблагодарная, забывчивая, природа проявляет себя совершенно равнодушной к нашим горестям; у анонимной природы нет намерений, и, подобно тому как игнорирует она инаковость «другого», она *a fortiori* игнорирует и отношение к «другому». Так полупомешанная миллионерша швыряет собственные доллары в окно, или раздает их прохожим, или приглашает всех прохожих к своему столу, и не то чтобы она особенно любила приглашенных, а просто приглашенным посчастливилось пройти у нее под окнами в подходящий момент; так человек, счастливый в любви, улыбается всем встречным незнакомцам, поет, обнимает контролершу в метро: но поцелуй его адресован не контролерше, но улыбка его не в мою честь;

он улыбается кому угодно, он улыбается всякому случайно встреченному в момент, когда проходит мимо; мир недостаточно велик для такого избытка улыбок. Именно так античное милосердие расточает благодать: полными горстями, и даже не глядя на облагодетельствованных! Аристотель, как известно, уделял больше внимания щедротам, чем прощению, дружбе, чем милосердию; стоицизм проповедует общую филантропию и абстрактную филладельфию*, то есть любовь ко всему роду человеческому; что же касается нежной агапе**, или краткого слова, продиктованного непосредственным движением души, или расположения, оказываемого первым лицом любви второму лицу, — все это остается чуждо античной мудрости. Аналогично этому эллинизм ценит добродетель бедности постольку, поскольку бедность подразумевает горделивую независимость и существенную автаркию***; но он игнорирует нищенство, ибо нищенство подразумевает момент унижения и мольбы. Разумеется, прощение и нищенство противоположно направлены по отношению друг к другу, ведь первое великодушно дарит помилование, в то время как второе смиренно просит милостыню; первое дает и прощает, тогда как второе получает и просит прощения... Но общее между ними — то, что они транзитивно приходят к двум лицам и транзитивно касаются их взаимоотношений. Античное милосердие не представляет собой привилегированного момента взаимоотношений с «другим», то есть оно равнодушно к неправоте «другого» и к тому же нечувствительно к его присутствию. Тебя оскорбляет, говорит нам «Руководство» Эпиктета, не сам обидчик, οὐχ ὁ λοιδορῶν ἢ τὸ πτωχὸν ὑβρίζει¹, но попросту мнение (δόγμα), составленное тобой об оскорблении. Для мудреца, сытого по горло унижениями и публичными оскорблениями, для того, кто сам бы мог столько простить преследователям и насильникам; наконец, для раба, принадлежавшего Эпафродиту, речь тут идет о том, как выйти непобедимым (ἀνίκητος) из битвы (ἀγών): именно из битвы², а не из диалога! Речь идет о том, как стать сильнее, оставаясь слабее. Мудрец, окопавшись в цитадели сильной воли, в сущности, игнорирует уязвимость слабых, а когда его оскорбляют, становится менее чувствительным, чем камень. Разве уязвимы камни на дороге? Как прекрасно победить, когда тебя побеждают! Стоическое великодушие никогда не снимало с себя этой брони высочайшего безразличия.

В той же степени действенность события уменьшается также от износа временем и от образумливания. Время размазывает событие по всей длине интервала, по веренице дней и годов; а что касается образумливания, то даже если оно и имеет в виду открытие какой-то

¹ *Épictete*. Manuel. § 20.

² *Ibid.* § 19.

рациональной истины, то все же полностью упраздняет и уничтожает момент прощения. Пришествие перестает быть внезапным, если отпущения грехов ждут от самой продолжительности времени; обратившись же к образумливанию, мы увидим, что пришествие вообще не наступает! Напротив того, решение «подойти к пределу» приходит всегда как случай, действующий по произволу и мгновенно. — Что же касается отношения к личности, то подлинно личных взаимоотношений нет ни при «износе (usure)», ни при «подходе к пределу»: ни в первом, ни во втором случае тот, кто считает себя прощающим, не имеет перед собою того, кого он поистине прощает; прощенный этим прощением скорее всего аноним, существо без лица, и оскорбленный человек ведет себя с ним пренебрежительно. — Наконец, существует прощение как безвозмездный дар оскорбленного обидчику. Этот третий признак, быть может, наиболее существен, поскольку подразумевает событие и взаимоотношения с кем-либо, и встречается он и при темпоральности, и даже при подходе к пределу. В сущности, прощение относится к «внезаконной», экстраюридической области нашего существования; подобно справедливости, а возможно, и в гораздо большей степени оно представляет собой отверстие в «замкнутой» морали, что-то вроде ореола вокруг строгого закона: разве справедливость — это не желанное нарушение правосудия, на которое иногда мы идем?¹ Суровые очертания закона под действием прощения становятся расплывчатыми, смутными, воздушными. Правосудие, со всеми своими санкциями, полностью заволакивается туманом неопределенных приближений. Без сомнения, регламентируя амнистию, срок давности и даже само осуществление правосудия «правом благодати», в своих отсрочках и ограничениях закон стремится укрепить незаконность, исходящую из щедрости: так, к примеру, чаевые имеют тенденцию терять необязательный и спонтанный характер, становясь частью счета, а праздничные подарки мало-помалу превращаются в налоги. Но сердечная благодарность возникает снова и снова — и так до бесконечности — вне рамок договора и по ту сторону платной услуги. Право непрестанно кодифицирует и объединяет в единое целое благодатные движения прощения; прощение же непрестанно ускользает за рамки массивного кодекса, притягивающего на то, чтобы включить его в себя. Отказываясь быть простым постскриптумом писаного права, обыкновенной справедливой юриспруденцией, прощение является для закона принципом подвижности и текучести: этот закон, в силу благодати прощения, так и останется духовным, неопределенным и приближительным. Следовательно, одна лишь идея права прощения разруша-

¹ Платон. Законы. VI, 757, d-e: τὸ γὰρ ἐπιειχὲς καὶ σύγγνωμον τοῦ τελέου καὶ ἀκριδοῦς παρὰ δίχην τὴν ὀρθὴν ἐστὶν παρατετραμένον*.

ет прощение. Прощение находит себе применение, когда оскорбление остается неискупленным, а вина — незаглаженной, и постольку, поскольку жертва не получила компенсации за ущерб. Речь здесь не идет о том, кто, отсидев свой срок в тюрьме, не получил ни сокращения срока, ни амнистии и полностью освобожден от вины; об этом человеке в день его освобождения из мест заключения не говорят: «Он выходит прощенным»... Это было бы слишком горькой насмешкой! Просто говорят: «Его выпустили». Только и всего. Долг его погашен, и больше он никому ничего не должен; в форме наказания общество в принципе вернуло ему то зло, которое от него и получило. Ничего даром не дается! *Statu quo ante** (если не принимать во внимание ни судимость, ни безвозвратно потерянные годы) арифметически восстановлено законной компенсацией, то есть «усекновением» некой социальной аномалии. У порочного человека, наказанного по всей строгости закона, больше нет необходимости получать от кого-либо подарки... Напротив, прощение обретает смысл, когда моральный должник все еще остается должником: спешите простить прежде, чем должника выпустят! Прощайте скорее, как для того, чтобы сократить срок наказания, так и в более общем случае, чтобы освободить обвиняемого от наказания, оказав ему тем самым милость. Если вы будете слишком долго ждать, прощение окажется всего лишь дурной шуткой. Прощать — это освобождать обвиняемого от его вины, наказания, или от части его наказания, или же освобождать его до окончания его наказания; и все это ни за что и в обмен ни на что, безвозмездно, сверх обусловленного! Но для этого нужно, чтобы было еще и наказание или же часть наказания, которое следовало бы смягчить... Ведь все же материей прощения является неискупленная вина или неискупленная часть вины. Иными словами, объект благодатного смягчения наказания — неискупленная или же частично искупленная вина. И подобно тому как благодарность есть дар, жалуемый в придачу, сверх обусловленного и не по счету, дар, представляющий собой, так сказать, бахрому безвозмездности, окаймляющую взаимно уплачиваемую сумму, так и прощение есть подарок негативный, есть то самое «в придачу», которое означает «мнее, чем» и остается за рамками ἀντιτελοῦς**, то есть исправительного правосудия: оскорбленный, не будучи к тому обязанным, отказывается и требует то, что ему причитается, и отправляет собственное право, добровольно прекращает иск и решает не принимать во внимание понесенный ущерб. Прощение размещается во впадине выступающего рельефом дара.

III. ОСКОРБЛЕНИЕ И ГРЕХ

Третий тип различия должен «перекрывать» здесь два предыдущих. Рассматривая роль события, благодати и отношения к «другому» последовательно: в темпоральности, образумливании и устранении, мы всякий раз можем исходить из двух различных точек зрения. Акт прощения, в сущности, может быть двух видов, которым соответствуют две формы прощения: одна скорее психологическая, другая же скорее чисто моральная. Прежде всего можно простить обиды, постигшие тебя самого: здесь замешаны только самолюбие и личный интерес; что же касается ценностей, им наносится ущерб ровно в той мере, в какой покушение на мое «я» представляет собой покушение на достоинство личности, ибо сами ценности «неоскорбляемы»! То прощение, посредством коего оскорбленный решает отвлечься от собственного эго, отказываясь от всякого возмещения ущерба, не является ни менее дорогостоящим, ни менее душераздирающим: ведь единственное достойное похвалы «бескорыстие» — то, которое недвусмысленным и жестоким образом жертвует личным интересом. Неважно, если нанесенное оскорбление не создает этической ситуации, если отпущение грехов обидчику не дает повода для дела совести: прощение само по себе моральный жест, хотя ни мой задетый интерес, ни мои оскорбленные чувства к моральным проблемам никак не относятся. Но, следовательно, можно «пожаловать» прощение вне рамок каких бы то ни было личных обид и личных оскорблений: прощение, которое только что было забвением нанесенного ущерба, теперь становится благодатью, пожалованной греху; в этом случае я прощаю не только причиненное мне зло, но и вообще всяческое зло; не только задевшее меня оскорбление, но и вообще несправедливость, какую допустили все виновные. Это прощение, снимая с грешника все заслуженное им наказание или же его часть, ставит этическую проблему; до тех пор пока проступок остается ненаказанным, пока грешник свободен по отношению к моральному закону, прощение дает повод к конфликту взаимных долгов и возбуждает в нас сомнения. — Различение, вводимое нами, касается исключительно взаимоотношений с «другим»: ибо очевидно, что прощение будет более персонализированным в том случае, когда оскорбление касается только нашего «Я», а оскорбленный должен простить обидчика. От этого прощения мы тщательным образом должны отличать прощение безличное, которое следует за оскорблением ценностей.

Можем ли мы обнаружить событие, безвозмездность и отношения с «другим» при темпоральном износе, независимо от того, устраняет ли он грех или же смягчает обиду?

Глава I

ТЕМПОРАЛЬНЫЙ ИЗНОС

Если износ — естественное следствие длительности, то необходимо признать, что прощение прекрасно подтверждает и ратифицирует саму интенцию природы. Не в том смысле, что износ материальных вещей или же минералов происходит, в сущности говоря, от темпоральности времени: ведь само время не может ни преобразовать вещи, ни «обгрызать» их (ибо ко времени невозможно притронуться); речь здесь идет о воздействии определенных физических факторов во времени. Именно ветер и море на протяжении долгих лет, а совсем не годы и не минуты сами по себе гасят звуковые волны эха или вибрации затухающего диапазона. Делает это сопротивление воздуха! Напротив, если износ живых организмов ускоряется под воздействием физико-химических факторов, он происходит в первую очередь от качественной и необратимой энтропии, существенной при старении. Конечно же, человек не может искупаться два раза подряд в одной и той же реке; но следует сказать еще кое-что: тот, кто купается два раза подряд, не является одним и тем же человеком... Если поверить в этом Гераклиту, купающийся все же остается одним и тем же во время своих последовательных купаний: ведь даже в подвижности имеется некая неподвижная система отсчета. Известно, что бергсонизм отвергает и это последнее ядро субстанциальности и недвижимой фиксированности. Все есть изменение, в том числе и изменяющийся субъект. Изменяются ситуации, но изменяются также и люди, попадающие в эти ситуации. Иные времена, иные проблемы! Прощение в этом отношении имеет ярко выраженный эволюционный смысл. Подобно эволюции, оно всегда стремится вперед; прощение противостоит злопамятству, как становящееся — ставшему раз и навсегда. Покажем, каким образом прощение подтверждает естественную суть становления и подавляет упорное сопротивление людей этому становлению. Ибо во всякой темпоральности имеется лицевая сторона и изнанка, некое утверждение и некое отрицание...

I. ВОЗВРАЩЕНИЕ — ЭТО ЕЩЕ И ПРИШЕСТВИЕ. СТАНОВЛЕНИЕ ВСЕГДА ПРОИСХОДИТ «С ЛИЦЕВОЙ СТОРОНЫ»

Становление — это прежде всего и главным образом обудуществование, а во вторую очередь — опрошливание; иначе говоря, в зависимости от того, смотрим ли мы вперед или назад, становление непрестанно выдвигает некое будущее и одновременно тем самым «складывает» за собой некое прошлое; по мере того как оно «онастывает» будущее, оно «опрошливает» настоящее, и все это — одним и тем же движением и в одном и том же непрерывном обновлении. Разумеется, чтобы произвести становление, необходимы одновременно и *воспоминание (souvenir)*, и *неожиданное появление (survenir)*; но тут — не два разнонаправленных движения, взаимно противодействующих друг другу: ведь если бы «приходящее сверху» и «приходящее снизу»* тянули в диаметрально противоположные стороны, они бы взаимно нейтрализовались, и становление в конечном счете обездвижилось бы до мертвой точки. Кроме того, что становление является пришествием будущего, оно еще и фабрика воспоминаний; но эти воспоминания, представляющие собой естественный склад для выдвигания будущего (подобно тому как долины — изнанка гор), заполняют собой до краев воображение и обычно передают обудуществованию дополнительный порыв и усиленный толчок, и роль памяти при этом — в обогащении опыта, а не в замедлении процесса. С трамплина воспоминаний действие прыгает выше и энергичнее. Вот каково следствие альтернативы! Изменение заставляет прийти другое, отбрасывая то же самое; обновление актуализирует новизну, осушая избыточные воспоминания, благоприятствуя дефляции памяти**; между тем «Еще не» становится «Теперь», а «Теперь», *ipso facto****, — «Уже было». «Завтра» будет «Сегодня», а «Сегодня» — «Вчера», и всё — в одном и том же направлении; такова интенция становления; ибо необратимое становление имеет *один вектор* и одно призвание! Все, что идет вперед и «по ходу» истории, стремится «к лицевой стороне»; все, что идет в противоположном направлении или плывет против течения, то есть к верховьям реки, стремится к «изнанке». Речь идет о движении становления по направлению времени, а не о возвращении против хода времени, или «против шерсти» времени... Даже если «пришедшее снизу» (*souvenir*) и не является с изнанки «пришедшим сверху» (*survenir*), то пришествие (*advenir*) — это воистину «приход» (*venir*) с лицевой стороны... Разве в пришествии не выражается эллидианская**** сущность прихода, состоящая из надежды, приключения и случая? Возвратиться (*revenir*) — это не совсем то же самое, что прийти, следуя в обратном направлении: это, скорее, сделать вид, что пришел, на манер приви-

дений* (revenants); ибо возвращение — это подобие и призрак прихода; будучи обратной прогрессией, регрессия по преимуществу есть сугубая неподвижность под видом движения: она остается на месте и, насколько возможно, не пятится назад. Воспоминание и есть этот лжеприход. Но в некоторых случаях оно может появляться как волна возвращения, склонная нейтрализовать обудуществование. Среди всевозможных форм лжеприходов и анахронизмов злопамятное отступление, не будучи в буквальном смысле слова регрессивным, является все же, без сомнения, наиболее страстным: ведь злопамятство не похоже на остальные виды воспоминания; злопамятство, в отличие от воспоминания, не позволяет себе эволюционировать; оно отличается от воспоминания и тем, что не дает себе возможности расцветиваться хронологической последовательностью событий: похожий более всего на того человека, которого мучат угрызения совести, злопамятный цепляется и хватается за прошлое, упрямо не уступая обудуществованию. Агрессивное злопамятство сопротивляется становлению; прощение же, напротив, ему благоприятствует, убирая препятствия, стоящие у него на пути; оно излечивает нас от гипертрофии злопамятства: сознание, устранив злые воспоминания, становится похожим на путешественника без багажа. Легким шагом оно идет впереди жизни или же (если мы предпочитаем вертикальное измерение), сбросив с себя ношу воспоминаний и злопамятства, преодолевает, подобно аэронавту, земное тяготение и, сбросив балласт, одним прыжком взмывает в небеса. Дорогу новому! Итак, прощение разрывает последние путы, связывавшие нас с прошлым, тянувшие нас назад, удерживавшие нас внизу: вызывая пришествие будущего и одновременно ускоряя этот приход, прощение хорошо подтверждает общее направление и смысл такого становления, которое делает акцент на своем будущем. Ибо злопамятный анахронизм вообще не может долго сопротивляться непреодолимому воодушевлению обудуществования... — И это оттого, что становление происходит всегда, даже в периоды кажущегося возвращения; становление всегда идет вперед, даже если кажется, что оно идет назад: то, что представляется задним ходом, встраивается в хронологическую последовательность, необратимо направленную в будущее, вот и все. Поэтому весь мир движется по течению истории, включая и тех, кто, на первый взгляд, плывет против течения. Движение, которое выдвигает, оставляя за собой, и оставляет за собой, выдвигая, есть в конечном счете выдвигание: это его последнее слово. Обудуществование — опрошливание есть в конечном счете обудуществование, и только; еще точнее: опрошливание само по себе момент обудуществования. Обудуществование более стремительно во время роста, более кропотливо при старении, тем не менее во всех случаях оно — обудуществование! Ἐρχόμενος ἵκει, veniens veniet!** Ἰδοὺ ἔρχεται, ecce venit!***

Ведь существует одно-единственное пришествие, и пришествие это, позитивно ли оно или же внешне негативно, есть само становление! Как бы давно, к примеру, ни происходили те события, что хранит наша память в воспоминаниях, акт, посредством которого мы вызываем их к жизни, происходит теперь: событие, которое мы вспомнили, могло случиться и в незапамятные времена, но само припоминание есть всякий раз новость и хронологически располагается в настоящем времени; мои теперешние воспоминания суть события сегодняшнего дня. Блаженный Августин выразил это в других словах. И даже сам анахронизм на своем месте и в свою очередь и своим анахроничным образом является частью хронологии, для которой он оказывается анахронизмом: анахронизм есть несвоевременный эпизод темпоральности. Но если анахронизм и не пускает необратимость в обратном направлении, он все же замедляет ее ход: ретроградные силы мешают прогрессу, но тем не менее не останавливают его и *a fortiori* не поворачивают его в обратную сторону; в конечном счете они ничего не изменяют в общей тенденции эволюции. Регрессия — это ни в коей мере не обратный ход движения вперед: регрессия — просто запаздывающее движение вперед; ретроградация, считающая себя ретроградной, — это просто ленивый прогресс. Следовательно, регрессивный прогресс отличается от прогресса прогрессивного лишь качественной тональностью. Воспоминание и есть это *rallentando** становления: оно не позволяет становлению вернуться и едва ли не тормозит его. Что же касается злопамятства, то и оно действует как замедлитель и сдерживающая сила. Рано или поздно злопамятный уступит всемогуществу времени и грузу накопленных лет; ибо время почти столь же всемогуще, как смерть! Ибо непреодолимое время крепче самой крепкой воли! И злопамятный пресытится злобой на своего обидчика прежде, чем становление пресытится становлением... Нет, ничто не может противостоять этой молчаливой, постоянно действующей неумолимой силе, этому поистине безграничному давлению все усиливающегося забвения; никакая злоба, какой бы упорной она ни была, не устоит перед этой массой равнодушия и охлаждения. Все приводит нас к забвению! Память, заранее побежденная, может противопоставить обудуществлению разве что оборону, всегда временную и обычно безнадежную. С течением времени в один прекрасный день беспредельное забвение зальет все злопамятство своей нивелирующей гризайлью: так пески пустыни в конце концов погребают под собой мертвые города и угасшие цивилизации; и точно так же нагромождение веков и тысячелетий в конце концов окутывает неизмеримостью несуществования и неискупленные преступления, и неувядаемую славу. Известен орлиный взгляд Марка Аврелия на эту бесконечность истории, подрывающую самые стойкие репутации, на вечность, уничтожающую самые достопамятные

подвиги: $\mu\upsilon\chi\rho\acute{o}\nu \delta\acute{\epsilon} \eta \mu\eta\chi\acute{\iota}\sigma\tau\eta \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\phi\eta\mu\acute{\iota}\alpha$ ¹; ничтожна самая долгая посмертная слава; в сравнении с бесконечной историей всякое воспоминание есть величина, близкая к нулю, подобная точке во Вселенной. Века проходят за веками, и в конце концов кажется, что совершённый подвиг нереален, а герой будто бы никогда и не жил; даже начинаешь в конце концов сомневаться — был ли, в сущности, когда-либо совершён непростительный проступок. Факт и не факт, *factum* и *infectum****, поглощенные одним и тем же небытием, становятся неотличимыми друг от друга. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt...**** Иными словами: *volens nolens*, волей-неволей человек должен идти в направлении обудуществления, идти туда, куда ведет его время. Рано или поздно за временем будет последнее слово. *Volens nolens?* Все же скорее *volens!*

Раз в этих двух случаях результат будет одним и тем же, лучше согласиться со временем и идти в ногу с *историей*; лучше по своей воле принять судьбу, чем подвергаться ее испытаниям. Рано или поздно? Все же лучше рано, чем поздно, лучше даже сразу; и, во всяком случае, как можно раньше! Да, раньше всего значит лучше всего. Поскольку речь определенно идет о дилемме; поскольку в любом случае время одержит верх; поскольку в любом случае в один прекрасный день забвение сделает свое дело; поскольку воспоминание является делом проигранным, постольку следует простить немедленно, тем самым разом покончив и с гиблым делом, и с обреченным воспоминанием. Шествуя впереди неизбежного забвения и неизбежного устаревания, прощение, в сущности, признает непобедимость неумолимого рока: ибо время, вслед за Аристотелем и Львом Шестовым², можно определить как $\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\chi\eta\tau\eta$ ****. Чтобы не оказаться размолотой в машине времени, хорошая память предвосхищает свое явное поражение, она принимает сторону забвения, не ожидая того, что становление будет ей противоречить, и, стало быть, спешит простить. Она не упорствует в сохранении вышедших из моды мод, в поддержании обращения обесцененных монет, в застывании отживших форм ненависти; она благоприятствует становлению, ускоряя его.

II. ЗАБВЕНИЕ

Впрочем, даже если злопамятный и не забывает оскорблений, то «окружающая среда» и новые поколения, в свой черед, их забывают: опоздавший, если он не хочет быть сметенным собственной эпохой, должен компенсировать анахронизм и догнать всех. Он напоминает

¹ *Марк Аврелий. Мысли. III, 10**.

² *Шестов Лев. Афины и Иерусалим. Париж, 1951.*

запоздавшего оркестранта, который пробегает и даже пропускает несколько тактов, чтобы нагнать оркестр. Прощение на свой лад устранивает некий вид диссонанса. Пока диссонанс еще не стал неустранимым, злопамятный спешит простить... Ибо история шествует вперед быстрее, чем заживают наши раны. Отсталый человек выживет, если останется современником своего времени или если перенесет себя в те же точки времени, где находятся его современники. Часто говорят: изменились обстоятельства, сместились актуальность и уместность, проблемы сегодня ставятся совершенно по-иному и т. д. Злые воспоминания, отброшенные современностью и трансформацией исторического контекста, стали столь же нереальными, как привидения, столь же неактуальными, как пережитки суеверий, столь же смешными, как старомодные платья наших бабушек. Эволюция всякого индивида, в том числе и самого обидчика, по-своему повторяет в деталях эволюцию последовательно сменяющих друг друга поколений: тот, на кого я сегодня злуюсь, — уже не тот, кто некогда меня оскорбил; в сущности, я лелею злобу на того, кого более не существует, на тень виновного, на призрак грешника. Отказ простить обездвигивает виновного в его вине, отождествляет «делателя» с делом, сводит бытие этого «делателя» к сделанному им. Но непонятый протестует против такого упрощения: ведь лгун не состоит из одной лжи; личность неизмеримо превосходит грех, в котором наше злопамятство хочет ее заточить. Когда запускают ракету на какую-либо планету, следует учитывать движение этой планеты, то есть место на небе, где она окажется в момент, когда ракета предположительно ее достигнет, и это ни в коем случае не место, где она находится сейчас: без этой коррекции ракета полетит к пустому месту, к месту, где в момент запуска нечто было, а теперь ничего нет. Злопамятный, привязывая обидчика к его неизменной и неисправимой сущности виноватого, тем самым таит зло к ничему, к «пустому месту». Все отчаяние злобы заключается в этой немогущности: отчаяние даже не знает, на кого оно злится: ведь тот, кого оно обвиняет, перестал существовать! — Все это выстраивается, таким образом, в непрерывную цепь движения становления: эпоха, эволюционирующая необратимым образом; обидчик, который теперь уже не тот же самый, но другой; и, наконец, сам оскорбленный человек, — все волей-неволей идут вперед, хотя и с разными скоростями, по дороге времени. И подобно тому как таящий зло человек представляет собой своего рода анахронизм «среди бела дня» современности, злоба его может быть неким локальным анахронизмом и запаздывающим элементом в недрах индивида. Ведь все составные части этой синক্রазии*, именуемой индивидуальной психикой, не обязательно отбивают один и тот же ритм, не обязательно идут в ногу или же с одной и той же скоростью: они не настраиваются на один и тот же диапазон, на один и тот же темп.

Жизнь личности есть комплекс относительно независимых характеристик, иногда каждая из них развивается «за свой счет»: человек, идущий в авангарде прогресса в социальной области, может быть законченным ретроградом в своих эстетических предрассудках; любитель абстрактной живописи может иметь старомодные музыкальные вкусы и предпочитать Амбруаза Тома* Стравинскому. И аналогично этому островки неактуальности — неутешное горе, навязчивые угрызения совести, непереваренная старая злоба, цепкое воспоминание о непрощенной обиде — могут выжить в лоне абсолютно современного сознания. Композиция линий сознания и их плюрализм чаще всего избегают походить на идущего не в ногу со временем мула, который готовился лягнуть обидчика целых семь лет и сам превратился в это мстительное лягание: человек, как правило, не является этим униженным и оскорбленным мулом, одержимым реваншистской идеей фикс. Та часть нас самих, каковая пребывает в состоянии мщения и противостоит естественному ходу истории, в самом общем случае представляет собой локальную порцию чего-то устаревшего. Злопамятство зачастую напоминает сгусток, комок, который становлению пока еще не удалось растворить. В то время как наши жизненные интересы переместились применительно к новым друзьям и сиюминутным заботам, применительно к новым понятиям, в каких отныне ставятся проблемы, привидение выживает «при свете» современности; свидетель минувших времен, отживший призрак продолжает блуждать по нашей памяти. И пережиток этот тем более противен жизни, что он не является пережитком ни умершей любви, ни до смешного стойкой верности, ни неуместной благодарности, но он есть поистине пережиток посмертной ненависти: если любовь к призраку — это «любовь-чародейка», то злобу можно считать дважды чародейкой, — во-первых, потому, что она переживает свою причину, во-вторых, потому, что она представляет собой память о сотворенном зле¹, исполненные ненависти воспоминания и инверсию благодарности; последняя, напротив, есть не что иное, как *эвнемия*** и добрая память о благодеянии. Разве злобу нельзя назвать своего рода признательностью наизнанку? Любовь, по крайней мере, бывает чародейкой не всегда, а становится ею разве что за могилой, зачарованная колдовством воспоминаний. А вот ненависть — чародейка уже в день оскорбления, когда все оправдывает ее и когда ее актуальность еще жива. Какому психоанализу под силу изгнать этого призрака былых времен? Время обязывает опоздавшего не только стать современником времени, по которому живет весь мир, не только отсчитывать те же часы, что и его эпоха, но еще и стать современником собственного «самовремени» и настраивать на это «Теперь» все содер-

¹ Поэтому на русский язык гапсуне переводится как «злопамятство».

жимое собственного сознания. Да унесет эволюция всю нашу прошлую верность, да сотрет наши недавние суеверия, да отбросит пережитки одряхлевшего прошлого! Прощение, данное временем, устраняет заботу и головную боль, задержавшиеся в нашем настоящем. Аналогично этому само время стирает локальные дисхронизмы* самой хронологии. Оно приводит в подвижное состояние всяческие идеи фикс, утешает в самых неутешных горестях, заклиняет навязчивые угрызения совести, наконец, размывает упорную злобу. Разжижая, оно ликвидирует. Человек, согласный со становлением и отказавшийся от переливания из пустого в порожнее, разжижает пришествие будущего, смазывает последовательность «до» и «после»; он пребывает вместе с изменением, способствующим приходу «другого»: скользящее обудуществление размягчит у этого человека сгустки злобного опрошливания, склонные непрерывно за нами образовываться.

III. ИЗНОС

*Accelerando*** обудуществления самим своим фактом подразумевает *ritardando**** опрошливания; пришествие будущего и вытеснение воспоминаний — не что иное, как то же самое становление, только что рассмотренное с лицевой стороны, а теперь рассматриваемое с изнанки. Поскольку становление есть непрерывное творение, направленное в будущее, оно советует нам попросту принять нечто иное, подумать о чем-то ином, открыться инаковости завтрашнего дня: сознание при отсутствии памяти непрерывно смотрит «по ту сторону» так, словно ничего не произошло. Но в той мере, в какой становление сохраняет воспоминания, изменение, замедляющее ход под грузом прошлого, подразумевает износ этого прошлого: ибо восстановить *status quo ante* невозможно. Если становление было простым обудуществлением и непрерывным новшеством, то легкомысленное забвение, не сходя с места, немедленно и по мановению волшебной палочки сотрет воспоминание о вине: тогда прощение (если считать, что это немедленное прощение, мгновенное и сплошное забвение можно называть прощением) будет проникать в невинность каждой новой минуты; еще лучше, если прощение будет дано вместе с полученным оскорблением или, что не меняет дела, миг спустя. Так проявляется *mens momentanea*****, мгновенное осознание при бездействии памяти, когда обудуществление сводится к некоему *aeternum nunc****** и к непрерывному настоящему. В этом случае прощения больше нет: ведь прощение требует хотя бы минимального промежутка между оскорблением и отпущением грехов, чтобы было время разозлиться на грешника, пусть даже на десять секунд, чтобы исчезающе малая доза злопамятности хотя бы успела сформироваться; ибо злобы, то есть чувства, взгроможденного на чувство, чувства,

возведенного в степень* не бывает без промедления. Без промедления, без интервала, увековечивающего оскорбление, где может прощение найти то, что оно должно прощать? Но точечное и непосредовательное «сознание», о котором мы говорим, есть сознание простейшего одноклеточного организма, тут же затыкаемое бессознательным: для такого беспечного сознания оскорбления и обиды — всего лишь блуждающие огоньки, мгновенные вспышки и исчезающие видения. Ибо прожитое время — это не только непрерывный ряд нововведений, но еще и хранилище, и склад воспоминаний; память же, если она не является регрессивной в буквальном смысле слова, все же замедляет порыв к прогрессу. Однако новшества без сохранения не смогут стать новаторскими: ведь именно эта смесь нововведений и сохранения, когда последнее тормозит первые, а первые опираются на последнее, производит относительное обновление, имя которому — становление. Новое непрестанно приходит на место устаревшего; некое настоящее, всегда иное, поскольку оно всегда одно и то же, настоящее, непрерывно стремящееся отличаться от прошлого и все же сравнимое с этим прошлым; настоящее, медленно преобразующееся под воздействием тысяч неощутимых модификаций, — вот что следует называть эволюцией. В этом становлении, где нераздельно слиты обудуществование и опрошживание, в качестве равнодействующей выступает обудуществование. И в то же время равнодействующая между движением по ходу времени и накоплением воспоминаний зовется просто-напросто прогрессом: прогресс измеряется не иначе как по отношению к опыту; прогресс представляет собой, если можно так выразиться, разность между чистым обудуществованием без противовеса и обудуществованием замедленным. Необратимость обудуществования же состоит не в том, чтобы непрерывно поворачиваться к прошлому спиной, ибо становление всегда сохраняет нечто из этого прошлого, но в том, чтобы непрерывно эволюционировать в одном направлении: возвращаться назад запрещено, но не возбраняется сохранять воспоминания; невозможность омоложения не ведет к необходимости быть неверным или неблагодарным. Если становление предстает как обудуществование, то его порыв тормозится тяжестью воспоминаний. Когда же оно является опрошживанием, «вотчину» воспоминаний, напротив, грызет, «обкусывает», «обстругивает» порыв обновляющего и безумно расточительного обудуществования. Наши ощущения показывают это: если футуристичность проекта и надежды замедляются под воздействием пассажиристических привязанностей, то пассажиризм злопамятности и угрызений совести, верности, сожаления и благодарности мало-помалу стирается под воздействием обудуществования: в злопамятности есть нечто цепляющееся за последнюю соломинку, сопротивляясь с отчаянным остервенением неотвратимости становления; хрупкая благо-

дарность, в свою очередь, есть своего рода парадоксальное пари, которое признательный человек держит вопреки необратимому, это пари обречено рано или поздно стать ничем; то же происходит и с верностью: можно считать чудом, что она, фанатичная упряmica, сопротивляется непреодолимым силам охлаждения и забвения; верность — это героический вызов или безумный протест, она держит слово наперекор стихиям. Или, скорее, будет держать слово... до наступления нового порядка! Будучи клятвой верности или клятвой злопамятности, клятвой благодарности или клятвой мести, немощное слово обещания вступает в неравную борьбу со всемогущей историей, и борьба эта всегда плохо кончается и всегда приводит к клятвопреступлению. Наконец, для сожаления победа времени уже не в будущем, а в настоящем, а поражение человека уже не является ни угрозой, ни возможностью, это именно поражение: здесь уже что-то произошло, время здесь уже сделало свое дело! С этих пор настоящее нас избегает, и несчастье ностальгии выражает это на меланхолическом языке сожаления. — И все же когда обудуществление замедляется опрошливанием, то в качестве равнодействующей выступает прогрессивный износ воспоминаний. Постепенно изглаживающее всякие следы прошлого, каждую минуту гасящее воспоминания, возникающие каждую минуту вновь, обудуществление без опрошливания стало бы не чем иным, как амнезией и сплошным забвением; замораживая становление, опрошливание без обудуществления обрекло бы человека на летальный склероз. Обудуществление и опрошливание в сочетании объединяются, чтобы сделать забвение прогрессивным: находящееся на полпути между сохранением без надежды и изменением при отсутствии памяти, забвение все же предстает в виде непрерывного угасания; воспоминания не уничтожаются «одним ударом», а постепенно ослабевают и блекнут, перед тем как исчезнуть; это исчезновение, которое могло бы стать мгновенным, растекается по веренице лет. Теперь следует говорить уже не об исчезновении, а об обесцвечивании и охлаждении... Или же на языке иных образов: так же постепенно, как сознание удаляется по пути времени от собственного прошлого, эхо этого прошлого все более смягчается; все более трудным и, наконец, невозможным становится хранить верность! И прощение, наконец, становится результатом одновременно и того, что прошлое живет в настоящем, и непрерывного притока новшеств: доля нашей современности в злопамятности с каждым днем чуть уменьшается; с каждым днем можно видеть, как уменьшается доза злобы, живущей в нас остатком старых оскорблений, — и так до того дня, когда точка сосредоточения нашей злобы в конце концов теряется в массе настоящего-прошлого, пропадает среди нагромождения бесчисленных воспоминаний. Таким образом, злоба, уже ставшая исчезающе малой величиной, истощившись, аннигилируется: наконец —

и здесь помогает привычка — смертельно большое злопамятство умирает от истощения. От старой злобы, как и от старого гнева и старой боли, скоро останется лишь смутное воспоминание; призрак злобы, тень гнева. Ведь оскорбленный устает сердиться на своего обидчика! Время, которое выветривает горные цепи и обкатывает камешки на взморье; время, которое сглаживает все шероховатости и смягчает любые страдания; время, заживляющее и рубцующее шрамы, — разве оно не каменоломня износа? Оно подобно измерению, в котором прошлое становится все менее живым; оно — верный утешитель и неодолимый миротворец. Иначе говоря, за обудуществлением всегда последнее слово. И все же эрозия злопамятности предполагает два противоположных условия: оставшееся прошлое должно задержаться в нас в виде воспоминания; неодолимое движение, увлекающее нас вперед, в конечном счете всегда должно побеждать за опоздание. С одной стороны, следы случайного события, агрессии или греха, выбивающего из нормальной колеи отношения между людьми, должны пережить само событие; с другой же стороны, обудуществление должно непрестанно вызывать приход обновления; ибо некая весьма определенная интенция непрестанно ориентирует становление, не переставая следить за ослаблением воспоминаний. — Впрочем, как и любая качественная мутация, это ослабление беспорядочно и прерывисто; этим оно противостоит ступенчатому понижению; в конце концов, время делает свое дело, но делает оно его урывками; в общем, эволюция действительно осуществляется в направлении забвения, — и все же это совсем не значит, что воспоминания с каждым днем становятся все более отдаленными и смутными; нет, охлаждение не всегда бывает сегодня более полным, чем вчера, и менее полным, чем завтра! Разумеется, в общей сложности и «задним числом» время приносит нам забвение и утешение, но неверно, что забвение прямо пропорционально возрасту воспоминания или же длительности интервала времени; неверно, что всякой частице времени прямо пропорционально соответствует смягчение злобы: ибо качество, направление и интенция не дробятся на частицы и, следовательно, их невозможно измерить ни по истекшему времени, ни по пройденному пути; качество есть некая тотальность, которая, качественно изменяясь, всегда остается тотальной. Износ же — не что иное, как метафора для ясности. И подобно тому как иногда кажется, что общий закон старения опровергается в мелочах более или менее длительными периодами внешнего омоложения, или хотя бы стабилизации, или временного замедления старения, случается, что и неоспоримая правда охлаждения временно опровергается внезапными реваншами памяти, резкими возвращениями горестей, неожиданными вспышками злобы: реактивированное прошлое на короткое время замедляет неумолимый ход забвения, ненадолго прерывает не-

отвратимое утешение, которое рано или поздно утешит неутешного; на исходе скорби — вот когда снова появляются искренние слезы: это последние приступы лихорадки, которые, случается, замедляют общий ход выздоровления. Тем не менее как бы выплывание воспоминаний на поверхность ни тормозило «прощение», даримое временем, за этим «прощением» неизбежно будет последнее слово. Злопамятство не исчезнет от притупления злобы, между тем в конце концов оно все же исчезнет! Иными словами, тут прощение проистекает из беспорядочного, но фатального *diminuendo**, из неравномерного, но непреодолимого *decrescendo*!..** По мере того как проходит время, возвраты страсти становятся все более редкими, острия злобы — менее острыми. *Grosso modo****, кривая хронологии злопамятства, с ее зигзагами, горизонтальными участками и изгибами, стремится к горизонтальному нулю; забвение есть выравнивание вниз; у графика забвения, несомненно, тот же профиль, что и у графика боли, беспорядочно, но прогрессивно затихающей: у раненого жизнь неизбежно вступает в свои права, разумеется, за исключением случаев, когда тяжело пораженный организм уже не может оправиться от последствий нанесенных ему травм. Лучше сказать: если способность организма к восстановлению собственной формы необходимым образом ограничена, то эластичность больной или оскорбленной души практически безгранична; нет оскорблений, какие с течением времени не забывались бы; нет горестей, каковые под действием привыкания постепенно не теряли бы свою жгучесть, не становились бы пситтацизмом**** и вздором, крокодиловой печалью и крокодиловой верностью: от старой затвердевшей, одеревеневшей, склеротической боли остается разве что мимика без души; так неутешная вдова, нашедшая наконец утешение, продолжает спустя двадцать лет справлять литургию воспоминаний, она совершает машинальные действия и механически произносит слова супружеской любви, даже не думая о покойном. Пыл поминовения вот-вот иссякнет, и можно предвидеть, что оставшиеся в живых скоро вообще прекратят отмечать годовщину смерти. Человек, существующий во времени, существо конечное, — не «скроен» ни для вечных мук, ни для «неувядаемой» злобы: ведь эта вечность скорее ад для осужденных; ведь эта непостижимая вечность стала бы для нас скорее невыносимым отчаянием. Во всяком случае, факт прогрессивного изглаживания воспоминаний, происходящий от торможения обудуществления прошлым или от вытеснения опрошливания будущим, доказывает, по крайней мере, то, что прошлое не позволяет устранить себя без протеста: прогрессивностью забвения измеряется цепкость воспоминания, как по продолжительности агонии можно измерить сопротивляемость и жизненную силу организма. Неважно как, ретроспективно или в ближайшем будущем, время урезонит нашу злобу.

IV. ИНТЕГРАЦИЯ

Износ, представляющий собой запоздалую нигилизацию, можно рассмотреть и с более позитивной точки зрения. Ибо прошлое, исчезая, редко не оставляет следов: работа времени состоит, в сущности, в том, что оно интегрирует или же «переваривает» случайные события; случайное событие происходит латентным образом и, как показал Бергсон, становится неотъемлемым элементом и скрытой составной частью нашего настоящего. Если износ — это просто физическое и пассивное ослабление, то ассимиляция, адаптация и регенерация являются свойствами жизни. В сущности, организм предстает как тотальность, непрестанно деформируемая и трансформируемая, перестраиваемая и ретушируемая, изменяемая случайными мелочами существования: именно жизнь одерживает верх, перерабатывая антивитальные факторы; характер и личность, обобщенно говоря, тоже тотальности, в каждый миг обогащаемые, усложняемые, расширяемые, оплодотворяемые опытом. Совершенный проступок, перенесенное оскорбление, ассимилировавшись, могут стать незримыми составными частями этого опыта. Разве вся ценность покаяния не в том, чтобы заставить служить нашему духовному обогащению сам проступок? Когда блудный сын, пройдя по замкнутому кругу приключений и мук, покается и вернется с повинной в отчий дом, то может показаться, что *его* уже не отличишь от сына-домоседа: и все-таки нечто непостижимое, незримое — чисто духовная сложность, представляющая собой опыт страдания и искушения, — отличит его раз и навсегда; тот, кто вернулся, и тот, кто никогда не покидал дом, теперь в одной точке, но их разделяет неизгладимое прошлое. Вот почему, согласно Евангелию, на небе будет больше места для одного-единственного покаявшегося мытаря, чем для девятисот тысяч безупречных лицемеров. Подобно тому как организм приспосабливается к чужеродному телу, так и оскорбленный вырабатывает себе *modus vivendi** с обидой. Оскорбление, ставшее нечувствительным и безболезненным, оскорбление, превратившееся в безразличное воспоминание, оскорбление охлажденное становится элементом нашего личного прошлого, хранящимся в бессознательном. Тем самым прощение становится похожим на опосредование, интегрирующее антитезис в высшем синтезе. Разве не становится диалектическое соглашение в буквальном смысле слова «примирением», то есть умиротворением и прекращением любых военных действий? Так и для сознания проходит время, в течение которого оно переваривает оскорбления и обиды; воистину у оскорбленного сознания резиновый желудок. В иных образах: на примирившемся или покаявшемся сознании в виде шрамов остаются следы старых моральных травм — прощенных обид, искупленных грехов. Можно попытаться рассмот-

реть неизжитую злобу или неутешное горе как патологические случаи; разве тут не нарушается функция заживления и рубцевания ран? Неудивительно, что интеграция свершается во времени, так как время есть естественное измерение опосредования; ибо опосредование, в сущности, темпорально. Эта несжимаемость восстанавливающей темпоральности опосредует как искупление собственных грехов, так и прощение грехов и обид других: ни покаяние, как отношение моего «Я» к самому себе, ни прощение, как отношение моего «Я» к другому «Я», не могут увильнуть от какого-то срока; искупление совершённого проступка и прощение нанесенного оскорбления — и то и другое требует времени.

V. НИ ОБУДУЩЕСТВЛЕНИЕ, НИ ИЗНОС, НИ СИНТЕЗ НЕ ЗАМЕНЯЮТ СОБОЙ ПРОЩЕНИЯ

Достаточно ли обудуществления, износа, синтеза интеграции, чтобы подтвердить прощение? Могут ли они его заменить? Сначала об обудуществлении: сказать, что время есть необратимая последовательность и непрерывное обновление, — значит учесть лишь половину истины и обойти молчанием другую ее половину; это значит пренебречь тем фактом, что время к тому же и сохранение, и постоянство; и, наконец, умалить способность к запоминанию, которая, как бы там ни было, является существеннейшей характеристикой любого сознания. Разве интеграция и сам износ, на которые натурализм ссылается в подтверждение прощения, не предполагают устойчивости следов и непрерывности воспоминаний? С этой точки зрения естественность времени скорее может служить аргументом в пользу злопамятства!

Износ же, наоборот, карикатура на благодать; износ в том виде, в каком он предстает, когда забываешь о перенесенных оскорблениях и постигших тебя обидах, никоим образом не служит основанием для прощения. Разумеется, износ — это попросту факт физический и естественный, он выражает общую ориентированность жизненных процессов, но выражает эти процессы в той мере, в какой они в конечном счете направлены в сторону смерти: ибо сама жизнь, в силу некоего таинственного противоречия, может считаться витальной лишь благодаря отрицающей ее смерти. Вот почему прожитое время бесконечно двойственно. Время есть *natura anceps**: оно не только является сразу и обудуществлением, и сохранением, но и само обудуществление одновременно и прогресс, и откат, ведь оно представляет собой сразу и развитие, и старение; живой человек непрестанно реализует себя и обогащает себя синтезом и ученичеством, и в то же время он непрестанно расходует свои возможности и приближается

к небытию: день за днем он видит, как сужается перед ним полоса надежд, до самого последнего мгновения, когда после наступления и развертывания последнего будущего осужденный на смерть оказывается лицом к лицу с безнадежностью. Или, лучше сказать: бытие свершается, стремясь к небытию! Странный парадокс амбивалентности времени! Для субъекта, обращенного на самого себя, то, что уже прожито, еще предстоит пережить, и так до бесконечности; но со сверхсознательной точки зрения свидетеля и согласно объективной хронологии календарей, то, что уже прожито, больше не переживешь, сколько прожито — столько и прожито! Для лиц посторонних уже прожитая часть моей собственной жизни является изъятой в силу невозможного расхода жизненного времени, из средней продолжительности жизни человека, которая вписывается в ограниченный промежуток времени. Таково время старения: вечное для каждого момента и для тотального настоящего; конечное и задним числом, и объективно; конечное для ретросознания и для сверхсознания; каждую минуту отсчитываемое тиканьем часов; постепенно прогрызаемое временем-насекомым! Амбивалентность времени может принимать и иную форму, побуждая сразу и к оптимизму, и к пессимизму: с одной стороны, время есть естественное измерение, в соответствии с которым ход болезней обычно ведет к выздоровлению; температурные кривые, рубцевание ран, регенерация тканей свидетельствуют о врачующих и исцеляющих свойствах времени; первая жгучая боль утихает под действием времени — этого великого успокоительного. Торопливости, рождающей недоносков, Бальтасар Грациан* противопоставляет плодотворную медлительность выжидания¹. Но если время срезает выступы страданий и смягчает кризисы, то оно еще и ослабляет жизненные реакции организма; выравнивание, характеризующее кривую температуры при лихорадке, с таким же успехом может характеризовать и кривую усталости. Ведь становление — это не только утихшая боль, это также и притом *ipso facto*** , постепенно слабеющая биологическая энергия: рефлекс замедляются, а восстановление после травм затрудняется. Становление есть не только восстановление формы, одновременно это еще и растущая усталость, близость малярии, застой и по истечении большего или меньшего промежутка времени неизбежная смерть. Итак, не слишком спешите насладиться утешающими свойствами времени; ибо в конечном счете последнее слово будет за смертью; ибо все в конце концов образуется и постепенно снова придет в порядок, все, кроме смерти, которая никогда не «образуется» вместе со всем. Это двусмысленное время, это жизнесмертное время, от имени которого мы прощаем и которое представляет собой обоюдоострое оружие, про-

¹ Gracian B. L'Homme de cour. Maxime 55; Le Discret. Ch. III.

является и в различных следствиях привычки: ибо привычка в тот момент, когда ее приобретают, обнаруживает гибкость живого организма и его активные способности к адаптации, но привычка, однажды приобретенная, впредь является не более чем машинальностью и заиканием; человек привыкающий увеличивает свои возможности, но человек привыкший цепенеет и тяготеет к косности материи. Таково двойное воздействие бега времени на наши ощущения, и еще больше — на злобу: время, обесцвечивающее все краски и затеяющее яркость эмоциональных вспышек, притупляет радость так же, как и утешает в беде; время усыпляет благодарность и обезоруживает злопамятность, причем одно неотделимо от другого; оно осушает наши слезы, но также и гасит пламя страсти — любовь уходит в песок; энтузиазм обречен на окостенение, на минерализацию, на окаменение. Время, понимаемое таким образом, предполагало бы некую роковую энтропию. Ведь такое время есть в гораздо большей степени деградация, чем созревание: ибо если в первой части жизни эволюция преобладает над инволюцией, то в конечном счете последнее слово за распадом. Следовательно, износ, на который ссылаются во свидетельство прощения, есть непрерывная смерть, смерть, распространившаяся на ряд лет, череда маленьких смертей перед большой, или, одним словом, «умерщвление». Можно ли проповедовать прощение во имя смерти или истощения? Разве прощение находит оправдание в нашей тварной ничтожности и вообще в конечности? Это означало бы признать, что прощение, как и забвение, есть вид старческой слабости и убожества, явление убыточное, беспорядочное бегство сознания, попустительство памяти и воли... Забвение — это не только биологическая беззаботность и не просто защитная реакция жизни на помехи, которые она встречает, и на назойливые воспоминания: это еще и симптом растущей дряхлости; с лицевой стороны это беззаботность, а с изнанки — нерадение! Это прощение от забвения, кроме прочего скорее амнезия, чем амнистия, скорее астения или атрофия, чем щедрость; ибо происходит оно от растущей бесчувственности и апатии. Пустота — это не хорошая и крепкая память, это скорее забвение, явление лишшающее, которое выдалбливает дыру «среди бела дня» памяти! И следовательно, именно живучая злоба и представляет собой напряжение и избыток... Разве усталость — это моральная позиция? Разве утомление и черствость души согласуются с этикой? Разве простить, выбившись из сил, означает простить? Разумеется нет, усталость неэтична. Усталость постыдна, усталость недостойна морального поступка: сама идея, заключающаяся в том, что воля в конечном счете может утомиться от желаний, оскорбительна для этой воли. Неустанная воля, никогда не утомляющаяся ни от желаний, ни от *злости* на виновного, эта воля — антипод забывчивой бесхарактерности, как и антипод воли дур-

ной. Время, первопричина забвения, посоветует ли нам простить? Но ведь в этом случае время, естественная основа прощения, с таким же успехом может стать и причиной того, что мы высказываем неблагодарность и неверность, легкомыслие и непостоянство. Может быть, лучше различать хорошее забвение и дурное забвение... Скажут: важен не сам факт забвения, решающую роль играет лишь то, о чем забыли; все может зависеть от природы прошлого, которое забывают, и соответственно все зависит от воспоминания, которое всплывает в памяти; в зависимости от того, идет ли речь о благодеянии или же о злодеянии, интенциональное качество воспоминания полностью изменяется! Забвение оскорбления называется прощением, но забвение благодеяния называется неблагодарностью и неверностью, несерьезностью и отсутствием глубины, легкомыслием и непростительной необдуманностью, если, конечно, это просто не проявление эгоизма. И соответственно хорошая память о злом поступке называется злопамятностью, тогда как хорошая память о добром поступке называется признательностью; забвение дурного поступка и при этом сохранение в памяти благодеяния — благо, в то же время забвение благодеяния и сохранение в памяти дурного поступка — зло. Итак, следует отличать забвение как открытость и наличие жизненных резервов, направленных в будущее, от забвения, представляющего собой преступное небрежение и охлаждение, ведущее к смерти; расстояние между этими двумя забвениями столь же велико, как расстояние между бескорыстием и безучастностью. Это верно. Но сама асимметрия двух забвений зависит от преобразующей силы подлинного прощения, и эта преобразующая сила никак не соотносится с темпоральностью. Именно хиазм* дурного поступка и любви образует сущность прощения! Если интенция злопамятности — воздать злом за зло, а интенция благодарности — воздать добром за добро, то можно рассматривать прощение как диаметрально инверсию неблагодарности, то есть как подлинное проявление *благодати* «с лицевой стороны»; ибо если неблагодарность как бы воздает злом за добро, то прощение, наоборот, воздает добром за зло; прощение идет по ту сторону взаимной справедливости, неблагодарность же остается по эту сторону. При таких условиях похоже ли прощение на вид биологической амнезии, приносящий нам забвение прошедших страданий, старых болезней и минувших несчастий и предохраняющий организм от злых воспоминаний? Отнюдь нет! Забвение оскорблений, когда обидчику действительно все прощается, — это не просто увиливание от труда: безвозмездность щедрого отпущения грехов исключает какие бы то ни было утилитарные конечные цели. Ведь хиазм, посредством которого прощение отрицает намерение оскорбителя или же противоречит ему, ничем не обязан естественному ходу времени.

Идея интеграции, то есть синтеза, не равняется идее преобразующего прощения совершенно так же, как и идея постепенного износа. Мы говорили: забывчивый, по которому оскорбление скользит, не оставляя ни малейших следов, даже не знает того, что он должен прощать; злопамятный, затаивший в себе злые воспоминания, знает, что и кому он должен прощать, но не желает этого. А тот, кто глотает и переваривает обиду, обладая резиновым желудком, и при этом не грешит ни недостаточной, ни избыточной памятью, уж этот-то хотя бы прощает обидчику? Конечно нет, переварить не значит простить! Для переваривания и усвоения требуется больше практической ловкости, больше упругости и утилитарной гибкости, чем щедрости: эгоист владеет искусством извлечения выгоды из оскорблений, которые он получает, и извлекает из публичных обид и унижений благотворные уроки; да и сами оскорбления служат обогащению его опыта; он знает, как использовать обиды себе во благо, подобно аскетам, пользующимся искушениями и испытаниями для духовного роста. Как знать? Может быть, и полученная пощечина станет для этих поборников прощения поводом для самоусовершенствования! Подставляющий другую щеку не из любви к людям, как заповедал Иисус, а для упражнения собственной воли и сопротивления мстительным искушениям, для разминки способностей к адаптации, для более разнообразного синтеза, для интеграции особо неудобоваримой пищи в некую непрерывно обогащающуюся тотальность — этот ловок и прожорлив, но он не щедрый. Стоит только дать ему пощечину — и сразу окажешь ему услугу. Его намерения — из всего получать выгоду, быть всеядным и ничего не терять — даже пощечину, эту счастливую находку. И что, это означает простить? Нет, этот захватнический аннексионистский синтез не открыт по отношению к «другому»: здесь речь идет разве что обо мне, о моей выгоде, о моей прекрасной душе. Лицемерие и снисходительность, филиавтия и плеонексия* составляют глубинную суть подобного закрытого прощения. Это «как-бы-прощение» с легкостью можно назвать «духовной скупостью»¹, если пользоваться языком святого Франциска Сальского**. Есть здесь и нечто еще более важное. Синтез, являющийся результатом опосредования, если только это действительно синтез, принимает во внимание обе крайности или же обе противоположности, примиренные посредничеством. Разве компромисс не дает право на существование и самому примирению, и функции среднего члена? Когда посредник предлагает добрые услуги и ставит себя между противниками, чтобы рассудить их тяжбу, он стремится интегрировать однобокость тезиса и антитезиса в высшем синтезе, который переварит обе

¹ *François de Sales. Œuvres complètes. Vivès, 1872. T. IV. P. 230—231; 277—278.*

крайности: именно так в процессе переговоров делаются уступки с обеих сторон. Пострадавший должен делать уступки в своих правомочных претензиях. Равнодействующая между двумя противодействующими силами, та равнодействующая, которая для оптимиста объединяет в себе обе крайности, для пессимиста не включает в себя ни одну, ни другую (*neutra*). С этой точки зрения интеграция представляет собой скорее обеднение и уменьшение, чем обогащение: в этом она напоминает адаптацию пораженного или искаленного организма, вырабатывающего своеобразный *modus vivendi* со своим недугом; если больной-сердечник выживет после инфаркта, то он начнет медленно приспособливаться к новому состоянию; после кровоизлияния в мозг случается, что кровь частично рассасывается, а нарушения относительным образом компенсируются; больной будет жить, но с уменьшенной жизнеспособностью и на более низком уровне; больной будет жить, или, скорее, прозябать, суживая свой способ существования, как полководец, вынужденный отсиживаться в обороне, сокращает линию фронта, чтобы остаться в живых; ибо выздоровление каждый раз дается ценой окончательного отступления. Остается след, ничтожный шрам или же необратимое изменение, которое раз и навсегда мешает восстановить *status quo*... Подобно больному организму, оскорбленное сознание кое-как оправляется от недугов: оскорбленный переваривает оскорбление, но пищеварение будет плохим и затруднительным; он делает вид (и тут ему помогает привычка), *словно* оскорбление было ничтожным или вообще не произошло, но он не в силах притвориться, что оскорбления не было *вовсе*: смягчая воспоминание о нем, он не может полностью отрицать его действительность; боль унижения всегда присутствует, но она перешла в латентность, она стала невидимой, превратилась в привкус. Очень уж сложное это прощение, и очень уж в нем много задних мыслей, и потому его нельзя назвать прощением простым и чистым по своей природе, да и как же ему не тяготиться бессознательными сомнениями и заботами, ведь функция синтеза именно в том и состоит, чтобы интегрировать все тайные мысли и скрытую злобу в системе некой расплавленной тотальности? Синтез — это не столько цель моральной жизни, сколько шедевр ученой химии: даже чересчур ловкие комбинации не могут притязать на чистоту. Если прощение сводится к интеграции, то благодать будет неполной: от оскорбления всегда хоть что-то да останется; оскорбленный продолжает тайно сердиться на обидчика; неощутимая мысленная оговорка не дает отпущению грехов стать полным и беспримесным — злопамятство вытеснено, замаскировано, погружено в глубины, но, собственно говоря, не устранено. Тонкому аналитику, сверхчувствительному детектору, лозоходцу, вооруженному маятником, возможно, удастся уловить радиацию, которую испускает это подземное злопамятство.

Или, выражаясь языком стоиков: каплю духов, пролитую в Тихий океан, обнаружить практически невозможно, но теоретики «всеобщей смеси» претендуют на то, что весь состав океана «по праву» окажется измененным из-за этой капли; для ангельских ноздрей океан, несомненно, окажется неощутимо надушенным. Может быть, именно такова доля нашего сегодняшнего злопамятства двадцать лет спустя после оскорбления, таково содержание наших ощущений в послеоощущении, то есть в злобе. Интеграция есть скорее тайное злопамятство, чем подлинное прощение, или, лучше сказать, исчезающе малое злопамятство скорее неотслеживаемая и почти необнаруживаемая злоба, затерявшаяся в толще настоящего. Этих ничтожных и, в сущности, с трудом дозируемых следов тем не менее достаточно, чтобы сделать прощение приблизительным при неполном устранении злопамятства. Такова неощутимая злоба, которую люди, вообще говоря, называют прощением. Оскорбленный, не приносящий в жертву все свое злопамятство и не полностью отказывающийся от преследования совершённого против него преступления, тот, кто безоговорочно не отрекается от своих прав, истинно ли прощает этот оскорбленный? Режим весьма смутной и весьма отдаленной злопамятности вытеснил у него агрессивную злобу, подобно тому как ранее злоба вытеснила гневную воинственность; именно так, например, оскорбленные люди, вопреки стольким ужасным воспоминаниям, иногда смиряются, устанавливая добрососедские отношения со своими прежними палачами, они смиряют себя, не без отвращения протягивая палачу руку мирного сосуществования. Но сердце у них, как говорят, к этому «не лежит»! Сердце прощения. Сердце, то есть страстная привязанность, убежденный энтузиазм, и спонтанность, и порыв радости... Где же сердце прощения? Увы! В таком прощении сердца-то и нет: это бессердечное прощение, подобно неискреннему признанию в любви, не что иное, как «медь звенящая или кимвал звучащий»¹.

VI. НЕПРЕРЫВНЫЙ ПОТОК ВРЕМЕНИ СКРАДЫВАЕТ ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ ОБРАЩЕНИЕ, БЕЗВОЗМЕЗДНЫЙ ДАР, ОТНОШЕНИЕ К «ДРУГОМУ»

Мы говорили, что подлинное прощение есть событие, безвозмездный дар и личное отношение к другому человеку. В непрерывном потоке времени — где оно, событие? Что становится мгновенной развязкой? Если прощение основано на одной лишь темпоральности, будь та забвением, износом или же интеграцией, то на сколько же

¹ 1 Кор. 13:1.

лет нужно постареть, чтобы считать, что вы получили прощение? Начиная с какого времени будут прощены проступок и оскорбление? И почему именно в тот, а не в иной момент? Износ сам по себе совершает постепенную и бесконечную работу, по мере того как воспоминание удаляется в туманы прошлого, как старая погрешность заволакивается дымкой на горизонте, спускаясь по всем ступенькам скалярного смягчения. Или, выражаясь по-иному: непрерывный поток времени день за днем обкусывает и поглощает субстанцию воспоминания. Чем больше наша беспечность, тем менее страстной делается наша злоба; все меньше и меньше и все больше и больше — значит, в любом случае — постепенно! В бесконечности же от первоначальной злобы останется разве что исчезающе малая доза злопамятности... Но в какой миг *pianissimo** затухает в тишине, едва видимое в невидимом, почти-ничто — в Ничто? В какой момент последняя нить верности решительным образом разрывается? В какой миг случилось само событие? Никогда — отвечали мегарики**, ибо мегарики, ссылаясь на *acervus ruens****, отрицали и событие, и вообще перемены. Множество знаменитых софизмов порождено этой апорией...**** Протянется ли ход событий до конца времени? До скончания веков — если бы не было смерти, эхо старой злобы угасало бы в тишине; свет воспоминания — если бы не было смерти — не перестал бы освещать ночь забвения. Но поскольку *decrecendo* злопамятности не может продолжаться до бесконечности, поскольку противники спешат уладить старые споры, постольку ради них право властно устанавливает дату ликвидации конфликта: этот произвольный указ ускоряет ход дела, подгоняет нескончаемый процесс, спрессовывает в едином энергичном решении ленивое *adagio****** забвения. Таков смысл предписанного срока давности. Легкомысленные, которые уже живут с более или менее легким сердцем, двадцать лет спустя после преступления получают право жить с легким сердцем, сердца их станут легкими с юридической точки зрения. Двадцать лет сердиться на преступника вполне законно; но, начиная с двадцать первого года, уже можно говорить о злопамятности! Именно так, на законном основании и с завтрашнего дня, незабываемое становится забытым; то, что было непростительным до конца мая 1965 г., внезапно перестало быть таковым, начиная с июня. Следует договориться о дате, не так ли? Таким образом, официальное забвение начинается сегодня в полночь. Какая насмешка! Если нужно назначить срок, зачем ждать двадцать лет? Почему не сразу? Почему не простить в миг, наступивший вслед за оскорблением? Поистине можно сказать: сразу же или никогда! Иисус увещевал униженного и получившего пощечину подставить другую щеку отнюдь не через двадцать лет после пощечины, отнюдь не по зрелом размышлении, когда обида «уляжется» и придет забвение, но тут же, не сходя с места: несомненно, он

полагал, что промедление и выжидание ничего не добавляют к бескорыстному поступку и что в прощении скорее есть некое сходство со спонтанностью сверхъестественного рефлекса. Разве прощение не первое движение души, подобное необдуманному милосердию и состраданию? Ведь справедливо, что прощение — это всегда некое *fiat!** какое-то событие и какое-то действие: окончательным прощением будет лишь то, что придет во всей внезапности мгновения. Поручить прощение износу или течению лет — значит утопить внезапность мгновения и это будет означать уход от прерывности обращения в новую веру, которую предвещает прощение. Разумеется, когда прощения не дают, слепое время само — очень медленно и очень приблизительно — делает то, на что оскорбленному не хватило благородства и щедрости: но наоборот, прощение разом и в мгновение ока делает то, на что чистому времени потребовались бы годы, без надежды, конечно, завершить этот труд.

Таковы два недостатка длительности, предоставленной самой себе. С одной стороны, чистое время никоим образом не обладает обращающей и преображающей силой прощения. Скорбящий, которого утешает разве что давность старого горя, все-таки не смог обратить свою печаль в радость, да и не нашел положительных доводов, чтобы развеселиться; первая эмоция, подвергнувшись эрозии со стороны времени и привычки, просто-напросто остыла, высохла: источник слез иссяк — только и всего!.. Место горя заняло равнодушие, возможно подкрашенное меланхолией... Точно так же и эмоция гнева, увековеченная хронической злобой, не может постепенно превратиться в порыв любви: с течением времени злопамятность попросту стала машинальной, она лишилась уверенности в себе; болезненно высокая температура гнева не смогла удержаться — жар спал; и подобно тому как злопамятность последовала за приступом гнева, за злопамятностью следует апатия. Забвение разбавило враждебность до состояния безразличия: оно не поменяло ее на противоположность и не превратило ее в любовь, ибо *decrecendo* не есть перемена на противоположность! Переход от большего к меньшему — по всем ступеням сравнительной степени — не может заменить этого тотального изменения, этого обращения одной противоречивости в другую, предполагаемого прощением. Время приносит нам постепенную разрядку и выздоровление, но есть ли у них хотя бы малейшая взаимосвязь с намерением простить? Даже если износ и интеграция и истощают злобу до крайней степени ничтожности, они никак не могут ознаменовать собой пришествие новой эры, они никоим образом не создают новый порядок; сами по себе они не способны установить позитивные отношения задушевного примирения между оскорбленным и обидчиком. Распад старого комплекса страстей, стирающегося, разлагающегося, рассыпающегося в прах, — это совершенно не-

гативное выветривание, оно ни в коем случае не создает чего-то нового. Только подлинное прощение, как обращение в новую веру, в состоянии построить новый дом для новой жизни. — С другой стороны, время само по себе не постоянная гарантия от старой злобы, мало-помалу угасающей и смягчающейся: огонь все еще тлеет в пространстве памяти, и он может раздуть пожар. Кто говорит нам, что злоба не возродится из остывшего пепла забвения; что пламя гнева не проснется в углях злобы? Нет, никто за это поручиться не может. Ничто не говорит нам — выражаясь другим языком, — что опухоль злопамятности не возникнет снова, что рана опять не откроется. Лучше сразу признаться: злопамятный, исцелившийся лишь по истечении многих лет, вылечился не до конца, он постоянно подвержен рецидивам злобы. Ибо забвение, приносимое нам одним лишь временем, есть слабейшее лекарство, ненадежное и временное решение проблемы, а мир, которым мы ему обязаны, скорее похож на перемирие. Тот, кто отрекается от своей злобы под общей анестезией времени, увивается, следовательно, от мгновенного хирургического вмешательства, связанного с обращением в новую веру; тот, кто не познал душераздирающей реальности событий, так и останется пленником унижительного воспоминания. Единственное окончательное и полное выздоровление оскорбленного наступит, если у него хватит сил раз и навсегда принять внезапное для себя решение. Это решение противостоит имманентной темпоральности, как жертва Христа, по Шеллингу, противоположна испытаниям Диониса. Благодать искупительного решения не удовлетворится тем, что резко снизит температуру: она не допустит высокой температуры, исключив саму ее возможность. Она не только поставит окончательную точку злопамятности, она выдернет ее с корнем. И мы увидим, по плечу ли человеку такое решение.

Мы только что убедились: раз прощение — это мгновенное событие, то необходимо признать, что протяженное имманентное время эволюции, инкубационного периода и созревания не имеет ничего общего с актом прощения. Что же касается безвозмездного дара, а это второй характерный признак прощения, то он уже не подразумевается таким становлением, при котором ничего не случается и ничего не происходит. Прощение будет прощением лишь в случаях, если его можно будет по своей воле не дать или же дать безвозмездно, до срока и даже не принимая во внимание сроки, определяемые законом. Разве прощение — такое отпущение грехов, которое происходит автоматически, неизбежно, когда наступил срок? Нет, неизбежное прощение не есть прощение, ибо оно не дар; или же, скорее, оно дар, который ничего не *дарует*. А кроме того, оно *никому* ничего не дарует. Вот, собственно, и третий отличительный признак прощения: взаимоотношения с кем-либо. Негативный характер забвения не толь-

ко не предполагает этих взаимоотношений, но, скорее, даже их отрицает: тот, кто забыл, перестав сердиться на обидчика, рвет с ним всяческие отношения. Прощение же — это интенция, и интенция эта, совершенно естественно, направлена на другого человека, ведь она адресована грешнику, ведь смысл ее — в отпущении грехов, ведь она смотрит ему в глаза. Обладает ли чистое время интенцией? Разумеется, время ориентировано, разумеется, время куда-то идет: время глядит в будущее; но оно не глядит на «другого», у него нет глаз, направленных на «второе лицо», оно смотрит, невзирая на лица; в этом смысле время, скорее, слепо. И одиноко! Ведь анонимное будущее — это отнюдь не коррелят личности или любовный партнер, к какому можно было бы немедленно обратиться. Поэтому время, будучи равнодушным к добру и злу, свободным от добра и зла, этически нейтрально; дни и недели с одинаковой скоростью текут и для покаявшихся, и для нераскаянных, и никакой дифференциальный элемент не позволит отличить время добрых от времени злых. В этом время напоминает щедрую природу, о которой мы сказали, что она любит всех, то есть не любит никого: ибо всеобщая любовь без покровительствующего предпочтения есть скорее равнодушие. Выразимся здесь языком Лейбница: то, чего недостает чистому времени, есть принцип *Potius quam*, или *Скорее-Чем*, иначе говоря, принцип выбора и предпочтительного различения. Мы показали, как время забвения, о котором мы предполагали, что оно посоветует нам простить, с таким же успехом может внушить нам и легкомыслие, и поверхностность, и ветреную неосновательность: ибо забвение забвению рознь! С другой стороны, время советует что угодно кому угодно, как попало и ничего не различая; как оно работает на самых заклятых врагов, так и снабжает всех подряд аргументами и превосходными доводами. Это равнодушие, совершенно безучастное к какому бы то ни было различению, особенно безжалостно проявляется в забвении. Равнодушная природа, как говорят, беззлобна, но ее беспечность вообще не обладает моральной значимостью: ибо беспечность весеннего пробуждения природы, абсолютно не принимающей во внимание прошлое, с таким же успехом можно назвать неблагодарностью и отсутствием верности. Безвинная весна сияет и для добрых, и для злых... Каждый год деревья цветут в Освенциме, как цветут они повсюду, и трава не испытывает отвращения, когда растет в этих местах невыразимого ужаса: весна не отличает наших садов от проклятой равнины, где от огня и железа погибли четыре миллиона узников. «Милая весна придает времени блеск». И время* блестит, блестит — увы! — словно бы ничего не произошло. У нее нет нечистой совести, у этой милой весны; по правде говоря, у нее вообще нет совести, ни чистой, ни нечистой... Забывчивый человек, напротив, — это совесть и сознание, которые могли бы вспоминать, хранить

верность, сохранять прошлое в настоящем; забывчивый обладает памятью, но не пользуется ею или пользуется разве что для того, чтобы запоминать самые незначительные происшествия: ибо в естественном порядке вещей при отсутствии интенции смехотворная память — достойная пара смехотворному забвению.

VII. ЧИСТОЕ ВРЕМЯ НЕ ИМЕЕТ МОРАЛЬНОЙ ЗНАЧИМОСТИ

Итак, мы шли по ложному следу, когда искали в темпоральности оправдание прощения: ибо чистое время, считать ли его обудуществлением или же сохранением, представляет само по себе факт естественный и неоправдываемый, и потому оно не в состоянии что бы то ни было оправдать. По крайней мере, так обстоят дела со временем грубым и субстанциальным, с абстракцией, взятой без учета всяческой надстроенной конкретики; так обстоят дела с голой хронологией, рассматриваемой независимо от всяческих этических или психологических добавок. Если бескачественную темпоральность начинают наделять разного рода моральными качествами, то неудивительно, что их там и обнаруживают: но в таком случае искупает вину не сама темпоральность времени, а качества, которыми ее наделяют; например, во время искупления вины и покаяния преступник приходит к искуплению не благодаря истекшим годам, а в силу строгости искупительных и исправительных испытаний; важна не чистая длительность, а длительность страданий; для отбывающего свой срок в тюрьме предполагается, что по прошествии определенного промежутка времени «очищающее» воздействие окажет само чистилище. По всей видимости, с этой точки зрения четыре года курортной жизни на Ривьере не должны оказывать того же воздействия, что четыре года исправительных работ. Но четыре года сами по себе — срок, не имеющий значения, да и продолжительность какого бы то ни было срока сама по себе не несет никакой значимости, нужно конкретизировать его содержание: и, в сущности, само время для моральной жизни менее важно, нежели то, чем мы занимаемся в течение этого времени. Впрочем, если время само по себе моральным значением не обладает, то время, заполненное искуплением вины, хотя и может иметь такое значение, но делает прощение бесполезным: ибо искупающий свои грехи, очевидно, не нуждается в том, чтобы его простили! — Точнее говоря: промежуток времени, по истечении которого начинает действовать срок давности, есть биологический процесс, а не моральный прогресс. Без сомнения, двадцать лет ложатся на плечи стареющего человека более тяжким бременем, чем двенадцать месяцев: но каким образом эта инертная масса истекшего времени,

это чисто количественное аккумулятивное прошлое приобретает таинственную способность отпускать грехи преступнику? То, что само покаяние обладает таким свойством, понятно, ведь покаяние подразумевает некую драму и поворот к моральной жизни: моральная жизнь, то есть раскаяние; моральная жизнь, то есть жгучее сожаление в сочетании с мудрым решением лучше вести себя в будущем, после того как мужественно и со всей ответственностью перенесешь страдания; кающийся человек снова и снова обращается к воспоминанию о своей проступке и пытается его искупить. Значит, время покаяния, в противоположность двадцати незаполненным годам до наступления срока давности, — это некая наполненность размышлением и сосредоточенностью: в покаянии действует искренность сожаления и напряженная пылкость решения. Покаяние обладает искупительной силой постольку, поскольку оно с самого начала является активной волей к искуплению. Но разве время забвения и износа, время срока давности — не пустой, негативный и, в сущности, пассивный промежуток времени? У этого времени без событий нет истории, и оно не может рассказывать о себе. Отделенное от всякого долга, как и от всяких усилий, сведенное к одному инертному автоматизму обудуществления, пустое время есть время ленивое, этот *ἀφύρδς χρόνος**, или, лучше сказать, мертвое время. Таково — в некоторых случаях и для человека действия — биологическое время зарождения, созревания и роста; таково, до некоторой степени, терапевтическое время рубцевания ран и выздоровления: речь здесь идет как бы о времени плодоношения, которое требует, чтобы его направляло, пускало в ход вмешательство человека, или, проще говоря, чтобы его не тормозили. Ведь время-врач нуждается в помощи или соглашается на ускорение: и для того, чтобы лекарство становления подействовало, а препятствия, мешающие его действию, были устранены, необходимы меры предосторожности. Тем не менее даже в этом случае роль человека зачастую сводится к тому, чтобы не расстраивать естественный процесс и не пропускать в нем последовательных фаз; и случается, что участие человека во времени, вклад человека в дело, их совместный тяжелый труд не выходит за рамки только что сказанного. Человек бросает семя в землю и идет отдыхать; он ждет, когда весна разбудит семя, когда силы земные сами собой произведут зелень, потом колос¹: в основном он доверяет непобедимому времени. Вот почему нам говорят: «Не противьтесь времени, время идет само, время работает за нас!» И все же время земледельцев работает лишь на тех, кто уже работает сам. Но бывает и так, что человеку совершенно нечего делать, например, когда время сводится к чистой несжимаемой плотности недель, месяцев и лет:

¹ См.: Мк. 4:26—29.

так обстоит дело, когда скучаешь или ожидаешь. Речь здесь идет буквально о том, чтобы убить время; убить время или в случае надобности проспаться его; или сделать его неощутимым при помощи «времяпрепровождения»; речь здесь идет о том, чтобы терпеливо длить длительность... И разве тут необходимо лишь терпение, ведь оно всегда предполагает исчезающе малое напряжение и зарождающееся сотрудничество со временем в его делах? Нужно лишь позволить завершиться неотвратимой работе обудуществления: пусть журчат водяные часы, вращаются стрелки курантов, пусть облетают листки календаря; подождите, пока сахар растает и придет момент... Подождите, пока наступит будущее! Время берет на себя все! В противоположность труду, который «нажимает на педали» и отклоняет «стрелку» времени в нужную сторону, выжидающий подобен пассивному зрителю, присутствующему при показе фильма. Итак, достаточно лишь справиться насчет хронологии, а та сама решит, созрели ли противники для примирения, пробил ли час прощения. Простить — для недобросовестных софистов — означает отдаться ходу развертывания часов и дней, положиться на бег времени, каковой неизбежно повлечет за собой пришествие ближайшего воскресенья или условленного срока давности. Прощение, данное до срока, якобы можно сравнить с преждевременным сбором урожая... Это-де не более и не менее аморально! Бойтесь прощать слишком рано, а не слишком поздно! А мы сказали бы, что скорее верно противоположное: бойтесь прощать слишком поздно! Покаявшийся по крайней мере берет на себя труд искупить вину: календарное же прощение, скорее, похоже не на мужественное покаяние, а на довольно-таки легкое и слабое утешение. Кающийся старается освободить себя, но ведь и оскорбленный, и обидчик тоже ждут прежде всего избавления. Что касается оскорбленного, то сам он остается вне неумолимого и непреложного хода времени: от него не требуется собственного мнения. Мы опять будем настаивать: слепая беспристрастность чистого времени совершенно не дает нам возможности проводить различие между осужденным, искупившим свое преступление, отсидев двадцать лет, и мошенником, который после совершения преступления скрылся от правосудия на двадцать лет в Монте-Карло. Последний преступник, использовав шанс ускользнуть от преследования и сделать так, чтобы о нем забыли, лишь сыграл шутку с правосудием, только и всего. За эти двадцать лет ничего не произошло! Отпущение грехов без страдания — вот преимущество, предоставляемое удачливым мошенникам: стоит им только «сэкономить» на чистилище, как в одно прекрасное утро они просыпаются свободными, так и не уплатив долга. — Следовательно, для софистов календаря и песочных часов время само по себе может обладать неведомо какими исцеляющими свойствами; для нас же очищение наступает скорее через страдание. Для них, как

и для нас — и вопреки Шопенгауэру, — страдание никоим образом не является неотъемлемой частью сущности времени: страдание располагается в длительности, но само по себе оно отличается от времени страдания; его хорошо обозначает отношение определения к определяемому существительному: время иногда вызывает страдание разве что потому, что порой не только не несет страдания, но даже приводит к удовольствию. Страдание всегда более или менее связано со временем, но времени-то не обязательно быть связанным со страданием. Время настолько отличается от страдания, насколько оно является лекарством от него: время есть *medicina doloris**; действуя как успокоительное и обезболивающее, морфий времени смягчает старые боли и усыпляет старые горести. Но из этого не следует, что темпоральное лекарство от боли — это одновременно и нравственное лекарство от греха. Прежде всего потому, что грех оскорбителя и злопамятство оскорбленного — никак не «болезни». Затем, если душераздирающие мучения, как мы полагаем, представляют собой условие подлинного прощения, то время, заживляющее рану, делает это прощение менее подлинным, менее истинным, менее заслуживающим похвалы: прощать уже почти нечего, следовательно, воистину ничего и не прощено: двадцать лет — достаточное успокоительное, освобождающее нас от какой бы то ни было жертвенности. Временный паллиатив, выравнивающий шероховатости и неровности нравственной жизни, в сущности, служит лишь избавлению нас от страданий.

Человек как существо нравственное осуществляет свое призвание во времени; но как существо биологическое он не имеет ни призвания, ни интенции и довольствуется становлением и старением, ибо старение не интенционально. Смешение биологической эволюции и психологического становления с нравственной жизнью — это, несомненно, одна из наиболее макиавеллиевских форм злой воли. Нравственная жизнь не процесс, а драма, драма, отмеченная знаками с трудом принимаемых решений. Моральный прогресс идет вперед лишь подталкиваемый бесспорными, решительными усилиями, сразу и прерывистыми и спазматическими, осуществляемыми в напряжении неустанных новых начинаний; воля, каждый миг непрестанно волящая, никоим образом не рассчитывает на приобретенную инерцию движения, никогда не живет на ренту от накопленных заслуг. Так и моральный прогресс ежесекундно начинается с нуля. Не существует иной этической *непрерывности*, кроме этого изматывающего *продолжения* новых подъемов и возобновлений; следовательно, моральный прогресс скорее кропотливо *продолжаем*, нежели спонтанно *непрерывен* или *постоянен*, и скорее есть воссоздание, чем дальнейший рост. Когда предаются воле скользящей непрерывности, отдаваясь потоку длительности и дремоте становления, то это не нрав-

ственная жизнь; сладость отказа и забвения, в свою очередь, не имеет ничего общего с кризисом прощения. Аскеза, а не дремота — такова нравственная жизнь. Время нравственной жизни запрещает спящим жить в нерадении имманентности и выжидания.

VIII. ВРЕМЯ НЕ В СОСТОЯНИИ УНИЧТОЖИТЬ ФАКТ

Простое становление без уточняющих определений представляет собой способ существования человека как он есть; но в той мере, в какой прощение является долгом, прощение — это жест человека каким он должен быть. Хотя оно и не всегда рационально оправданно, но необходимо, даже и сверхъестественным, категорическим, парадоксальным образом, ведь прощение связано с понятием ценности*; а ценность (*valeur*), если только это не монета и не мода, *значит* независимо от какой бы то ни было хронологии: она значит не в силу временной *значимости* (*valeur*), как паспорт, а постоянна, независима от времени, абсолютна и не связана с каким-либо сроком или же какими-либо обстоятельствами: ἀπλῶς; то есть она просто-напросто «действительна»; она «значит» — и это все; помимо всяких обстоятельств, образа действия, времени и места. Как же этот нормативный жест может возникнуть из последовательной смены лет и времен года? По прошествии многих лет приобретя опыт и привычку, он ничуть не в большей степени будет способен помиловать виновного, чем в день оскорбления. Здесь уместно повторить: сразу же или никогда! — Но вневременность закона прощения сталкивается с вневременностью прощаемого проступка. Давайте здесь будем отчетливее различать личное оскорбление и собственно моральную вину. Оскорбление затрагивает не что иное, как самолюбие и личный интерес оскорбленного, и, следовательно, даже если нарушена справедливость, злопамятство, возбужденное обидой у оскорбленного, всегда носит более или менее эгоистический и страстный характер. Понятно, что естественные явления типа забвения, износа, эволюции, старения могут оказывать влияние на такие естественные страсти, как злоба и обидчивость; бесполезно объяснять (к тому же такая эрозия — не прощение), почему эмоция гнева с течением времени должна ослабеть, превратиться в мстительную злопамятность, а затем — в безразличный образ; вечный гнев несовместим с энтропией** становления и со статусом конечного существа. — Уже труднее понять то, что строгий траур может смягчаться под воздействием одного лишь времени: всякая личность, по сути дела, единственна и незаменима, и невозполнимая потеря одного человека компенсируется двадцать лет спустя после его смерти ничуть не больше, чем в

день кончины; ситуация совершенно не меняется в зависимости от момента времени: пустота (по крайней мере, эта пустота) не будет заполнена, «*hapaх*»* (по крайней мере, в его неповторимой «эзотости»**) ничем невозможно заменить. Итак, смерть незаменимого человека должна оставить нас безутешными. Но ведь безутешный не останется в состоянии безутешности навечно: в конечном счете он утешится. Говорят, надо жить, но это не ответ; по крайней мере — не философское объяснение. Временно безутешный человек, но для которого в конечном счете утешение доступно, встретит другие человеческие существа и полюбит их... Другие существа, но не то же самое существо! Тот, кого он оплакивал, тот, кого он вскоре перестанет оплакивать, потерян навсегда. Неполное утешение и убогая компенсация! И во всяком случае, факт налицо: тот, кто, казалось бы, по сути своей неутешен, совершенно утешился; незаменимый — в действительности получил замену. Это смешно и весьма напоминает смехотворность любви, которая кажется вечной, когда любишь, а задним числом оказывается временной. Прекрасный сюжет для паскалевской иронии! Клятва верности всегда опровергается... и тем не менее она не становится менее искренней! Противоречивость безутешного-утешенного при нашем убожестве стала настолько нормальным явлением, что вечное горе, причиняющее двадцать лет спустя такую же боль, как и в первый день, сойдет за патологический случай (Пьер Жане*** дает тому примеры в своей книге «Эволюция памяти и понятия времени»¹; абсолютист, соблюдающий неукоснительный ритуал отчаяния вследствие утраты незаменимого-некомпенсируемого, должен расцениваться нами как больной: его болезнь в том, что он не может устранить того, что не вернется к бытию! — Но абсурдность умиротворения временем становится еще более вопиющей, когда поступок, требующий прощения, является грехом, то есть когда на карту поставлены ценности. Грех есть покушение на ценности, но, поскольку ценности сами по себе неуязвимы, нерушимы и вневременны, покушение это никогда не удастся: правда и справедливость столь же нерушимы после оскорбления, как и до него, — им не холодно и не жарко от человеческой лжи и несправедливости. Никакого ущерба, ни единой царапины. И следовательно, нет ни убытков, которые требуют возмещения, ни руин, которые нужно восстанавливать... Ценности, находящиеся вне истории, уже не могут быть одним прекрасным утром к ней причислены под предлогом того, что человек их нарушил: надысторические по сути своей, они не станут историческими, начиная с дня «Д» или часа «Ч» после преступления; после, как и до (а разве существует лишь одно «после» и лишь одно «до?»), хронология не будет иметь, как и не имела, никакого

¹ Janet P. L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps. Paris, 1928.

отношения к аксиологии и не окажет, как не оказывала, никакого влияния на нее. Если сразу же после покушения ценности окажутся нетронутыми, то следует выбрать один из двух возможных выводов: или тут нечего прощать, ведь все прощено заранее, ибо ценности ни о чем не «догадались», или же в самом факте покушения есть нечто непростительное. Итак, покушение на ценности подтверждает то, что мы сказали об акте прощения: сразу или никогда! — Скажут: ценности не зависят от времени, но преступление человека, поднявшего на них руку, зависит от него, а жертвы преступника — еще больше; преступление — это происходящее во времени событие, и происходит оно в один прекрасный день, отмеченный в отрывном календаре. Поток становления, в той мере, в какой его последовательные моменты непрерывно подталкивают друг друга к забвению, производит, в сущности, эрозионное воздействие на проступок, он обтесывает его по окружности, обкусывает его контуры: жертвы злодеяния не воскреснут, но материальные убытки восстановимы, и, аналогичным образом, воспоминания, оставленные для нас преступлением, становятся все более смутными. Физический резонанс и психологические отзвуки непрестанно смягчаются; в конечном счете, как мы говорили, следы злодеяния становятся до такой степени незначительными, что не существует столь тонких аппаратов и органов чувств, которые могли бы их обнаруживать и дозировать. Преступление, вытесняемое во все более удаляющееся прошлое, становится сомнительным и маловероятным. — Но в центре физико-психологической оболочки есть и этическая искра интенции, и одновременно метафизическое ядро, которое можно назвать «чтойностью»* проступка. Интенция, длящаяся кратчайший миг, может изменяться, ибо она есть неощутимое сотрясение и мимолетное вздрагивание воли; но никакого времени в собственном смысле слова, *tempus ipsum*, там нет; эволюционирует сам человек посредством обращения и предвосхищающей воли. С другой стороны, неуловимое движение греха образует событие; ибо инициатива свободы творит судьбу; «чтойность» же есть судьбоносный элемент, вписанный в метафизическое ядро проступка. С течением времени все, что было сделано, может быть разрушено, все, что было разрушено, может быть сделано заново: но факт факта (*fecisse***) неразрушим; можно разрушить вещь сделанную, но невозможно сделать так, чтобы вещь сделанная не была сделана, и, как говорил Цицерон вслед за Аристотелем, из *factum**** сделать *infectum*****. Или проще: последствия злого поступка можно устранить, подобно тому как все неполадки поддаются исправлению; но недоброжелательство, то есть вообще факт злой воли, сам факт однократного пожелания зла, то, что злое намерение некогда было, — это, в сущности, неискупимо. Грех по преимуществу — это такое имеющее отношение ко злу качество намерения, которое не-

возможно локализовать в совершённом проступке, но оно выступает в самом совершении проступка. Дурные намерения зарождаются в пространстве, сравнимом со вспышкой молнии, и в мгновение ока. Разумеется, дурное намерение могло быть мимолетно, как исчезающее видение; оно могло длиться столько, сколько длятся искры, загорающиеся и гаснущие в тот же самый миг... и однажды — действенный миг — в такой же степени миг вечный, *aeternum nunc*; лишь того, что это стало возможным, уже более чем достаточно! Одного намерения уже более чем достаточно! Только подумать об этом — уже более чем достаточно! Совершение преступления — акт, происходящий во времени один раз, но совершённое преступление продлится во веки веков! Таков парадокс *вневременной однажды-свершенности*. Факт того, что нечто свершилось, то есть проступок, сводящийся к чистому свершению события, этот факт, несмотря ни на что, сам по себе вечен. Вечен, или, скорее, бессмертен, ибо он не является вневременным в отношении начала: виновность, в сущности, началась с какого-то момента, а «закончиться» она не должна; совершение преступления происходит в истории, которая прежде ничего о нем не знала. Разве эта свершившаяся во времени инициатива, окончившая с вневременностью так, что ее без конца будут обгонять ее собственные последствия, не принимает на себя всю асимметрию нашей свободы? Стало быть, то, что свершилось, началось и закончилось, а факт того, что нечто свершилось, начавшись, никогда не закончится; свершившееся появляется, чтобы под действием становления постепенно исчезнуть, но факт того, что нечто свершилось, увековечивается, пусть даже это нечто — «как мимолетное виденье». Инертное время как длительность мало-помалу сотрет *то, что* свершилось; но над самим *фактом того, что* свершилось, оно не властно. Свершившееся, *res facta*, старея, становится *практически* ничем: да будет так! Но разве времени когда-нибудь удастся превратить в абсолютный нуль само событие, сделав из него «не-событие»? Что нужно сделать, чтобы случившееся превратилось в не-случившееся? Неважно, если преступление двадцатилетней давности осталось в памяти людей в виде исчезающе незначительного воспоминания; неважно, если это воспоминание в конечном счете едва существует, если это воспоминание уже почти не существует и неотлично от забвения, если последний отголосок преступления отзвучал в тишине, если едва ощутимый огонек воспоминания почти погас в сумерках: вопрос ведь не в этом! Количество лет дела не меняет. Пусть совершённое преступление случилось даже двадцать тысяч лет назад, от этого совершение совершённого преступления не становится сколько-нибудь менее ужасным, сама идея того, что оно могло бы свершиться, также не делает его менее ужасным. К тому же чего тут может коснуться износ? Что он найдет для себя? У свершившегося

есть форма, объем и масса: по его морфологии можно сделать вывод, что годы как-то на него повлияли; время вызывает стремительное обветшание формы или же если не само время (ибо у него нет зубов, чтобы что-то грызть), то, по крайней мере, физические факторы, действующие во времени, которые притупляют острые углы, полируют и обстругивают форму, подобно тому как бури выравнивают рельеф земной поверхности и горные хребты или как океан подтачивает утесы и округляет валуны. Но за что здесь ухватиться потоку времени, чтобы закруглить грани «факта факта», чтобы искромсать его контуры, чтобы изнурить его и порвать его ткань? Время непременно оставит в целостности и сохранности то, что лишено какой бы то ни было массивности, иными словами, то, у чего нет ни плотности, ни прочности, ни, наконец, содержательной экзистенции. И в силу тех же причин «чтойность» проступка, будучи «неизнашиваемой», является аналогичным образом неинтегрируемой и неассимилируемой; ее невозможно ни интегрировать, ни включить в некий высший синтез, как любое новое переживание (например, воспоминание о путешествии). Невозможно ее и переварить, и потому она не ведет к физическому обогащению; добрые поступки, случившиеся после этого, накладываются на него, не будучи, однако, в состоянии ни поглотить его, ни преобразить изнутри. Дурное намерение спустя продолжительный период времени становится добрым, но доброе намерение не поглощает *факт того*, что дурное некогда присутствовало, и подобно этому оно не устранило *вечный* факт того, что *один раз* любовь отсутствовала. Доброе и дурное намерение навсегда останутся несравнимыми; и пусть даже источником этой «чтойности» будет свобода, а следствием — ответственность, она все равно останется в нашей истории чужеродным телом. В невозможности интегрировать то, чего тем не менее нельзя отрицать, и состоит вся жгучесть и неисцелимость угрызений совести. Если же время и не кусает за «чтойность» проступка, то это потому, что она неосвязаема и, если можно так выразиться, духовна. Свершившееся действует, не принимая во внимание направления времени, но факт того, что нечто случилось, согласуется с вектором времени, поскольку представляет собой событие-вечность, начавшееся с некой интенции. Факт хрупок постольку, поскольку ощутим: он распадается и разваливается по мере старения, подобно храмам Греции. Но что касается *факта факта*, факта в экспоненциальной функции, факта во второй степени, то он ускользает от коррозии времени.

Каково же в общих чертах воздействие времени на свершившийся факт, на интенцию поступка и на факт факта? С одной стороны, время сглаживает вину за совершённый проступок; или же, может быть, точнее было бы сказать, что вина за совершённый проступок затушевывается темпорально, то есть постепенно: ибо время есть не

что иное, как индифферентное измерение, пассивное и абсолютно податливое любым нашим переживаниям. — С другой стороны, интенция, как мы видели, трансформируется без какого бы то ни было участия времени. Если бы времени как таковому, времени без всяких трагедий было под силу преобразить грешника и если бы интенция, подобно вину, старея, улучшалась, то, несомненно, не было бы никакой нужды в серьезном отношении к спонтанности обращения в новую веру и к автономии воли: время-провидение, задумываясь над предписаниями этики, взяло бы на себя заботу исправить нас; автоматизм прогресса и непрерывного совершенствования избавил бы нас от всякого покаяния и от любых моральных кризисов. Но ведь человек сам вытаскивает себя из болота, прилагая к этому физическую силу; ведь человек сам себя спасает при помощи решительных иницилирующих попыток, предпринимаемых прежде волевых действий, не стремясь сэкономить ни на страданиях, вытекающих из угрызений совести, ни на жертвах, необходимых для покаяния и душевного сокрушения. Однако время, первичная и естественная данность опыта, несоизмеримо с нормативным порядком ценностей; ценности же, в свою очередь, суть явления *совершенно иного порядка*, нежели время. Невозможно, как мы говорили, мерить в одних и тех же единицах хронологию и аксиологию: иными словами, обращение в новую веру не зависит от хронологических обстоятельств; дата здесь значения не имеет. Разве давность может оказывать какое бы то ни было влияние на значимость (*valeur*) или противозначимость интенции? Для того чтобы темпоральность обладала этим преображающим воздействием и этими прощающими свойствами, необходимо, чтобы она сама была ценностью (*valeur*), способной искупить противоположность дурного намерения, преобразовав недоброжелательство в благосклонность. Но никто не в состоянии объяснить ни то, откуда она возьмет эту магическую силу, ни то, как она будет изгонять виновность из виновного. — В-третьих, этическая неэффективность темпоральности отягощается метафизической немощью. Мы задавались вопросом, отчего чистое время делает виновного менее виновным. Теперь же спросим, почему оно делает менее тяжелой вину этого виновного и *a fortiori*, почему оно ее аннулирует. Время может ослаблять или изглаживать совершённый проступок, но никак не отрицать факт его совершения; оно нейтрализует *следствия* проступка, но не может устранить *факта* совершённого проступка. Время не может превратить свершившееся в несвершившееся: ибо неустранимым противоречием было бы, если бы одно и то же было сразу и свершившимся, и не-свершившимся; если же факт случившегося невозможно устранить, то именно в силу преодолимости этого противоречия. Для примирения противоположностей достаточно искусно опосредованного синтеза, ученого compro-

мисса или же хорошо приготовленной смеси; однако, чтобы объединить противоречия в единое целое, требуется чудо... Нам предстоит проанализировать, не является ли прощение как раз этим внезапным чудом, этим чудесным совпадением утверждения и отрицания. Ведь недостаточно сказать, что факт случившегося *физически неразрушим* или неуничтожим: это разрушение *с логической точки зрения невозможно*. И следовательно, претензия на то, что из свершившегося можно сделать «*tabula rasa*»*, есть нечто близкое к нелепости. Тут можно еще *сделать-как-если-бы*, но никоим образом не *сделать-так-что*: сделать так, чтобы случившееся было как если бы не случившимся, но никоим образом не так, чтобы случившееся стало неслучившимся; тут и сами боги ничего не смогут поделаться: малые боги мифологии, специалисты по чудесным мелочам, метаморфозам и разного рода необычайным исчезновениям не могут невозможного, то есть того, что никоим образом *не может быть возможно*. Что же касается людей, они нейтрализуют поражение посредством реванша; победа служит тому, чтобы забыть унижение разгрома и стыд капитуляции. Адвокаты срока давности согласны между собой в том, что Освенцима попросту не было: говорить они о нем больше не собираются; однако время от времени тайные угрызения совести, подтверждающие нерушимость «свершившегося факта», напоминают им, до какой степени хрупка эта фикция. Невозможность «нигилизации» имеет в качестве оборотной стороны человеческую немощь. Если рассмотреть ее с лицевой стороны, то она не что иное, как необходимость «чтойности». Именно к этому диптиху**, состоящему из невозможности и необходимости, отсылает нас, в сущности, идея того, что существуют преступления, для которых срок давности неприменим. Французский парламент декларировал, что преступления против человечности *a priori не подлежат* сроку давности, то есть срок давности для них определяться *не может*; если считать, что речь здесь идет об абсолютном принципе, то временную отсрочку срока давности следует считать до убожества эмпирической мерой; значит, дела совести останутся столь же животрепещущими и спустя тридцать лет после совершения преступления, как и по прошествии двадцатого года, когда истекает срок давности. Строго говоря — и теоретически — к любому проступку срок давности неприменим, поскольку всякое «то-что-имело-место» становится вечным, начиная с момента, когда оно имело место: «то-что-имело-место» при личном оскорблении, как и «то-что-имело-место» при моральном проступке; как при мелких грешках, так и при ужасных преступлениях. Но покушению на человеческое в человеке присуще нечто неискупимое там, где обнажается его «чтойность». В случаях в буквальном смысле «простительных» прекращение судебного преследования может сойти едва ли не за благодеяние. Наоборот, установ-

ление срока давности для величайшего преступления есть чудовищная карикатура на обыкновенные сроки давности, и абсурдность этого бросается в глаза.

Когда речь шла о личном оскорблении, можно было сказать, что время как таковое не является ни прощением действенным, ни прощением прочным, что ему недостает милосердия, что оно не подразумевает ни события, ни взаимоотношений одного сердца с другим, ни безвозмездного дара; можно было утверждать, что чисто временная продолжительность и лишенный содержания промежуток времени ни в коем случае не заменяют собой покаяния. Однако невозможно было отрицать, и даже высказывалось предположение, что отказ от ненависти и обращение к любви остаются высшей целью; оспаривать можно было лишь то, что долгий путь становления — самый честный и искренний для достижения мира. Наоборот, как только речь заходит о вине, учет фактора времени делается оскорбительным для ценностей, которые тем самым подвергаются унижению; мы испытывали сомнения в действенности эволюции: теперь перед нами дело совести. Сама мысль о том, что можно с легким сердцем прощать покушения на ценности, несет в себе нечто от святотатства. А можно ли здесь инкриминировать «злобу», которой отягощено злопамятство? Можно ли упрекать в слишком большой злопамятности тех, кто отказывается поставить крест на всем этом? Неприменимость срока давности теперь уже не лежит в психологической плоскости воспоминаний. Верность ценностям, нерушимая преданность делу справедливости и уважение к истине — это не «сувениры на память». И отказ предавать жизненные ценности во имя так называемого права на жизнь, этот отказ вовсе не равнозначен злопамятству. Никто, кроме циника или кокетки, не делает громких публичных заявлений о собственном злопамятстве и не признает себя злопамятным, и даже эгоисты, питающие к обидчику постыдную личную злобу и постыдное субъективное желание мести, по крайней мере берут на себя труд оправдать и освятить свою страсть во имя принципов: свои права они путают с всеобщим правом, свое дело — с правым делом и обвиняют противника в несправедливости. Но преступление против человечности — не мое личное дело. Простить здесь означало бы не отказаться от собственных прав, но предать *право*. Следовательно, тот, кто «держит злобу» на преступников, совершивших такое преступление, в буквальном смысле имеет на это *право*. Право и, сверх того, это их долг. Скажем иначе: преследовать преступников — это не то что «злиться» и дуться на кого-то. Человек, хранящий верность, — это не сердитый и упрямый ребенок, отказывающийся помириться с братом, обратившись к нему со словами примирения: надувшийся перестанет дуться после того, как его каприз продлится достаточное время, он прекратит свое фрон-

дирование, как только рассеется его злобное настроение. Но человек серьезный и хранящий верность — это не капризный фрондёр. За проявления злопамятности принимают его строгость. Ценностям как таковым конечно же нет никакого дела ни до нашей злобы, ни до нашей строгости, поскольку ни один злодей, как бы чудовищен он ни был, не в состоянии ни уязвить их, ни бросить тень сомнения на их непреходящий характер. Но наша строгость необходима миллионам уничтоженных в концентрационных лагерях. Эти жертвы не могут послужить поводом для капризов или досады. Злопамятство — легкомысленная страсть, она располагает в одной плоскости и человека, подвергшегося пыткам, который сердится на своего палача, и палача, на которого он держит злобу: между человеком, подвергшимся пыткам, и палачом, в сущности, не делается различий. Злоба здесь не слишком отличается от кокетства: не прекращая отношений, она все же подразумевает установление нового режима отношений. Таковы весьма временные взаимоотношения, которые людям свойственно устанавливать между собой, когда они *холодно* воспринимают друг друга: часоточного сажают на карантин* и, несомненно, при этом полагают, что сорока дней с лихвой хватит, чтобы избавить этого переносчика заразы от болезни. Но мы ведь с палачами не в холодных отношениях: нашей строгостью мы попросту хотим выразить то, что между их преступлениями и временем нет *никакой связи*, даже нет связи со злопамятством; значит, нет причин, по которым время как таковое сделало бы их вину менее тяжкой; сорок дней и сорок веков с этой точки зрения имеют одинаковый вес. Время, изглаживающее самые большие несчастья, время выравнивающее, время, смягчающее нас, напрасно предлагает удобное безразличие. Годы проходят мимо неизменной ситуации, не делая ее для нас более легкой.

IX. НЕ ПРИНИМАТЬ ЕСТЕСТВЕННОСТЬ ОХЛАЖДЕНИЯ

Возможно, следует рассуждать в более общих терминах. То, что отпущение грехов идет в одном направлении с естественной эволюцией, избираемом ею спонтанно, никоим образом не является аргументом в пользу отпущения грехов; как раз этот-то аргумент, скорее, может считаться возражением. И каким возражением! Иными словами: естественность прощения, если только прощение было естественным, скорее может служить доводом в пользу того, чтобы никогда не прощать. С каких это пор функцией морали стало подражание природе или воспроизведение ее? Поскольку даже живопись отказывается быть чистой фотографией и копировать данность, но предпочитает вдохновляться ею, реорганизовывать, стилизовать и дефор-

мировать ее, добавлять к женскому телу лишний позвонок, как это сделал Энгр*, то моральная жизнь тем более начинает с дереализации реальной действительности. Даже сам реализм в искусстве является реализмом разве что в силу этой зарождающейся идеализации. И аналогично этому «согласие с природой» мудреца-стойка следует понимать не в смысле рабски натуралистичного конформизма, но как поиски рациональной глубины в том, что доступно ощущению. Иначе говоря: искусству достаточно быть ирреальным или сюрреальным; этика же, впадая в эпатаж и парадокс, хочет быть антиреальной; цель ее — ни в коем случае не преобразовать поддающееся чувственному восприятию, но отрицать удовольствие; функция ее — отнюдь не подтверждать естественное, но, скорее, противоречить ему, отвергать его и протестовать против него. Это происходит потому, что объект отрицания, все же не являясь данностью, безразличной к обработке, представляет собой чувственный соблазн, с которым следует бороться; этот объект пленителен, и все-таки вероломен, ибо предполагается, что он завлекает нас с целью обмана. Призвание и «категорический прогибитив»** — два аспекта (один положительный, а другой — отрицательный) этого абсурдного и сверхъестественного требования. — Правосудие, например, существует не для того, чтобы признавать насилие, и не для того, чтобы усиливать силу, которая и сама по себе, и в сущности уже стремится взять верх, но, скорее всего, наоборот, — чтобы придать слабости силу, в коей она нуждается, чтобы компенсировать физическую ущербность слабости моральным превосходством и лишить силу физических преимуществ. Правосудие лишает преимуществ неоправданное превосходство одних и дает преимущество несправедливой ущербности других. Ведь невозможно обладать сразу всеми преимуществами! Требовать этого было бы уж слишком! Тот, кто уже обладает преимуществом в виде силы, богатства и незаслуженных почестей, не может претендовать на присоединение к этим преимуществам еще и морального преимущества: нельзя быть счастливой акулой и при этом быть правым, совмещая в себе то, что невозможно сочетать. Нельзя одновременно и получить кресло во Французской академии, и отказаться от него; добиться всяческой славы, быть богатым, а казаться бедным. Дайте хоть что-нибудь бедным и одиноким: предоставьте им возможность сохранять скромное достоинство нищих; не оспаривайте неотчуждаемой силы слабости. Если бы не было правосудия, то различные виды неравенства, предоставленные самим себе, не переставали бы множиться. Всякий знает, что деньги идут к богачам; счастье идет к счастливым, которые не испытывают в нем ни малейшей потребности, и не дается несчастным, которые так в нем нуждаются; материальное превосходство идет к сильным мира сего, чтобы несоразмерно и чудовищно увеличивать их могущество.

Удача улыбается тем, кто и без этого счастлив, а не осчастлививает неудачников, что ей следовало бы сделать. Удача постыдным образом соблазняется полнотой удачи! Что скажете вы о правосудии, если оно служит миллиардерам? Если оно мчится на помощь акулам и хищникам? Вы скажете, что это смехотворное правосудие, возмутительное самозванство и отвратительная карикатура, или, лучше, — циничная несправедливость! Ницше, защитник отнюдь не сирот, а акул, считает, что и слабые недостаточно слабы, и скоты недостаточно сильны. И скотам нужно сверх всего быть оправданными! Вот последний вид превосходства, какого им еще не доставало... Ответим здесь адвокату скотов: правосудие создано не для благоприствования тем, кто и так обладает всеми естественными преимуществами. Правосудие есть компенсаторный механизм, или, если угодно, аллопатическое лекарство, нейтрализующее одну противоположность другой противоположностью: оно опровергает мнение о превосходстве самого факта; оно — справедливая компенсация и справедливый «хиазм». Поэтому оно устремляется на помощь слабым, помогая вдовам и сиротам, защищая униженных и оскорбленных, содействуя угнетенным и подвергающимся эксплуатации, вооружая безоружных. Оно, утешение страждущих и оплот бедных, защищает отверженных от лавины невзгод: ибо беда, как говорят, никогда не приходит одна! Совсем не стремясь идти в ногу с непрерывно ускользящим процессом образования неравенства и непрестанно углубляющимся неравновесием, оно обуздывает ненасытность плеонексии, булимии* и бешенства страстей; оно обращает вспять тенденцию к лихорадке чрезмерных обещаний. Сдерживающее правосудие препятствует всяческому *crescendo*** и всяческому *accelerando*, компенсирует любое увеличение, выпускает воздух из всех инфляций***; наконец, оно останавливает распространение злоупотреблений. — Такова, во временном измерении, типично нравственная функция верности. Если у времени есть тяжесть и если становление, будучи фактором забвения, указывает человеку направление наименьшего усилия и омерзительно легкий путь, то долг верности, наоборот, может указывать нам линию наибольшего сопротивления, путь самый трудный и суровый. Плыть по течению, держать нос по ветру, отдаваться моде, скользить по склону времени, разве это само по себе не конформизм? Долг верности отвергает эти соблазны: он не просто не движется в естественном направлении, но, как и все виды долга, идет против природы и плывет против течения, то есть вверх по течению реки: следовательно, он направлен не только в сторону, противоположную тропизмам и инстинкту, но и в сторону, противоположную уклону; или, говоря более обыденным языком (ибо никто не в силах заставить обратить становление вспять), горизонталь верности удерживает сознание, готовое соскользнуть на наклонную

плоскость забвения, и, таким образом, она замедляет бессмысленное охлаждение. И подобно тому как справедливость преграждает путь преувеличениям плеонексии, так верность препятствует легкомыслию, останавливая нас на середине склона. Разумеется, если обновляющее обудуществление противопоставить некоторым чисто механическим формам словесной привязанности и пустой болтовни, то верность может показаться инертной. Но совсем другое дело, если противопоставить сердечную верность геотропизму* забвения и неблагодарности. Если злопамятство есть простая раздражительность и абсолютно негативное упрямство, то прощение — долг милосердия; но если так называемое «злопамятство» — на самом деле неколебимая верность ценностям и мученикам, то прощение будет предательством. Часто приходится слышать, что права на жизнь, общий ход исторического процесса, необходимость примирения все-таки должны возобладать над отжившей злобой; и вследствие этого нас упрекают в утомительной монотонности наших рефренов и нашего злопамятства. Похоже, мы уже отстали от моды. Но с самого начала апостолов примирения не так уж и вдохновляла любовь к ближнему, вдохновляли их скорее практические удобства, в первую очередь перспектива установления дружеских взаимоотношений. Милосердия тут нет и в помине: они говорят о долге там, где им просто хочется что-то сделать, и делают они это, руководствуясь эгоизмом, трусостью и легкомыслием. Что только не называют прощением: уступки процессу общего примирения, склонность к теплоте поверхностного сочувствия и грубому добродушию повседневных взаимоотношений! Но разве все это имеет отношение к моральной позиции? Так ведь можно сказать, что и старый палач, отошедший от своих пыточных дел, несомненно, миролюбивый гражданин и прекрасный отец семейства: по его лицу уже невозможно прочесть, что преступления его были чудовищными. Для симпатии, которую в конечном счете может вызвать это добродушное лицо, невозможно подобрать других определений, кроме глупости, гнусной вульгарности, стремления к приблизительным оценкам. Такой вид братания скорее все же вызовет у нас отвращение к прощению. Безразличным, равнодушным, тем, для кого вообще ничего не произошло и кому перспектива подружиться с палачами не слишком противна, — им лучше бы не призывать к прощению, и пусть они избавят нас от своих проповедей; даже непонятно, почему они говорят о примирении, ведь они уже примирились с преступником на следующий день после преступления, ведь они так и не потребовали отчета от убийц. С другой стороны, можно ли всерьез упрекать людей принципиальных за то, что они якобы тормозят ход истории и мешают взаимоотношениям других людей? Ответим на это, что литании** злопамятства ничему не помешают и что сторонники всеобщего освобождения от долгов

могут во всяком случае не беспокоиться: что бы ни происходило, забвение все равно возьмет верх; в любом случае последнее слово будет за забвением; со временем, рано или поздно, океан забвения затопит все, — и даже наше немощное отчаяние в конце концов уступит неодолимому цунами равнодушия или волне новых интересов и новых забот; триумфальное шествие новых забот сметет со своей дороги и культ прошлого, и любовь к воспоминаниям. Ибо современность, настоящее время, то есть окружающая будничность, осаждает нас со всех сторон и непрестанно призывает нас к забвению минувшего; это ежеминутное давление. Настоящее не нуждается в том, чтобы к нему патетически взывали, поскольку оно всегда здесь; настоящее ни в ком не нуждается; настоящее берет на себя самозащиту, не дожидаясь советов адвокатов. Забвению, следовательно, не слишком нужно, чтобы его проповедовали, и рекомендовать его людям бесполезно: в водах Леты всегда будет много купающихся; у людей и так, пожалуй, слишком сильна склонность к забвению, и они требуют именно забвения. Зачем увещевать их избирать путь, на который они и так жаждут ступить и который они рано или поздно выберут? Это означало бы ускорить падение, и без того ставшее неизбежным из-за силы тяготения инстинктов, означало бы усилить это непреодолимое тяготение с помощью своего рода морального ускорения, означало бы примирение с грубым превосходством настоящего и трусливое преклонение перед победителем. Человек от природы и так достаточно эгоистичен и труслив, чтобы моралисты считали себя обязанными ободрить его, подтолкнуть вперед, помочь трусу найти извинения и уважительные отговорки. А что, если прощение и было этой блистательной отговоркой? Вектор морального императива не может идти в одном направлении с вектором легкости. Как легкости стать, кроме всего прочего, правильной и нормативной? Сочетание долга и желания было бы невероятно счастливой находкой, и заслуга Канта в том, что он разоблачил эвдемонизм* такого оптимизма, недоброкачеством такой гармонии. В нашей помощи нуждается не настоящее, а скорее прошлое; наша верность нужна не присутствующим, а отсутствующим. Да, именно прошлое требует непрестанного к нему обращения, патетического припоминания, благоговейного поминовения: прошлому, которого больше нет, нужно, чтобы его почитали и оставались ему верными; ибо если бы мы перестали о нем думать, оно совсем исчезло бы. Прошлому не защитить себя в одиночку! Так как прошлое неактуально, было бы неплохо, если бы мы по собственной воле взяли на себя инициативу пойти ему навстречу. Ведь именно легкомыслие одних делает необходимой верность других: верность эта может быть угрызениями совести легкомысленных. Но пусть успокоятся легкомысленные: воспоминания никогда не смогут мешать так же, как мешает корысть.

Моральная верность прошлому все-таки в любом случае носит характер протеста: этот сугубо этический протест сам по себе — отчаянный вызов природным силам, иногда провоцирующий их; человек нравственный, отсиживаясь в обороне, торжественно протестует против неизбежного триумфа забвения. Что может делать мыслящий тростник против этой всемогущей силы становления? Только роптать*. Платонический протест, немощный протест, как бы там ни было, одна из форм моральной высоты! Ибо верность эта, являясь таковой, доходит до абсурда — наперекор абсурду; она парадоксально верна анахроничному и бесполезному... Когда дойдет очередь до нас и нас одолеет всемирное охлаждение, когда все и вся будут советовать любящему разлюбить, одинокий голос абсурда заповедает нам нерушимую верность. Помните. Не забывайте. Не уподобляйтесь растениям, жвачным животным и моллюскам, которые в каждое мгновение забывают мгновение предыдущее и у которых никогда ничто не вызывает протеста. И наоборот, когда все и вся советуют нам предаться забвению, списать долги и отпустить грехи, в нас протестует некий голос, и этот голос — голос строгости, и голос этот заповедал нам оставаться свидетелями вещей невидимых и неисчислимых исчезновений; этот голос говорит нам, что реальность состоит не только из вещей осязаемых и очевидных — добрых дел, счастливых путешествий, прекрасной праздности... Нет, праздность и отдых — еще не все! И этот голос говорит нам, наконец, о неопикуемых преступлениях, которые были совершены и одно лишь припоминание которых наполняет нас ужасом и стыдом.

Значит, неблагодарно рекомендовать нам такое прощение, которое скорее все же способно вызвать к себе отвращение. Время, далеко не оправдывая прощения, делает его подозрительным. Совокупность нравственных проблем, каковые необходимо разрешить прощению, в сущности, располагается вне времени: в первую очередь это касается ценностей, являющихся вневременными; затем следует грех, который имел свое начало, но является вневременным *a parte post***; грех бессилен против ценностей, и ценностям, следовательно, нет нужды реабилитировать себя. Единоразовый совершенный проступок, так сказать, накладывает свою вневременность вины на вневременность ценностей, не влияя на последние; и само обращение в новую веру под действием эмоции вины совершается вне какой бы то ни было эволюции — в миг искренних угрызений совести. И именно вневременность бескорыстного прощения — вне рамок какого бы то ни было постепенного восстановления — она, и только она в состоянии разрубить гордый узел вневременности вины. Эту благодать невозможно стяжать благодаря простому существованию во времени, и количество лет не дает виновному никакого права на нее. Иначе говоря: агония вины, на какой бы срок ее ни продлить,

никогда не приведет к результату, сопоставимому с получаемым под действием мгновенного жеста прощения; прощение не есть хроническое умерщвление. Прощение, как мы увидим, снова обретет некий смысл, если люди соорудят себе трамплин из памяти, никогда нам не изменяющей, ведь только благодаря ей оскорбленный человек может перепрыгнуть «через голову» оскорбления, только память сообщает благодати порыв и энергию, в коих она нуждается. Прерывность прощения стала возможной благодаря изобилию воспоминаний. Само собой разумеется: чтобы простить, надо вспомнить. Злопамятство есть причудливо противоречивое условие прощения; и наоборот, забвение делает его ненужным. Ибо прощение прыгает в пустоту, опираясь на прошлое. Во временном истощении мы нигде не нашли полноту принципиальности и верности, придающих смысл внезапному перелому, благодатному дару и взаимоотношениям с кем-то. Износ и забвение — не события, и у них нет интенции; разумеется, в конце концов им удастся свести злопамятство к нулю, но кончат они там, где прощение началось, — и как много времени понадобится им на это! Повторим снова: сердца тут нет! Сердце прощения бьется не здесь.

ИЗВИНЕНИЕ: ПОНЯТЬ — ЗНАЧИТ ПРОСТИТЬ

Доверие, нашедшее свое проявление в образумливании (intellection), во всех отношениях философичнее доверия, проявившегося во времени и в особенностях забвения, ибо образумливание, по крайней мере, представляет собой активность ума, и происходит оно от личного усилия человека, тогда как время течет само по себе, независимо от наших инициатив. Доверие к образумливанию предполагает существование некоей философии зла, которая как раз и есть интеллектуализм, а мы охотнее назовем ее *интеллекционизмом*, ибо если интеллектуализм есть философия интеллекта, то именно «интеллекционизм» — философия пронизательного образумливания. Этот «интеллекционизм» как таковой основывает свою снисходительность на отрицании греха. «Интеллекционизм» есть теория вины, а интеллекционисту присуще некоторое мнение о природе преступного действия, в то время как у забывчивого вообще нет мнений ни о чем, и, с другой стороны, она и не пытается внутренне мотивировать свою потребность в примирении; забвение не является философской теорией, а проповедники забвения только и делают что используют легкомыслие и лень людей, их амнезию, их поверхностность: ибо что такое забвение, как не пустота и отсутствие? Забвение, износ и интеграция суть, в сущности, три аналогии: первая — психологическая, вторая — физическая, последняя — биологическая, позволяющие в конечном счете понять то, что человек, охваченный злобой, наконец оттаивает; но любая претензия на нормативность была бы здесь узурпацией. Давайте примиримся, потому что история приглашает нас сделать это, потому что таковы требования жизни и законы добрососедства, потому что длительность смягчает всякую злобу, потому что потому... Но это «потому что» не есть конкретное *потому что*, оно не указывает на мотив примирения, оно просто дает объяснение. Так значит, будем поступать, как время, поскольку время, похоже, призывает нас к этому; действительно, время проходит безвозвратно... Но ведь это не довод, да и не физическая причина: никак не более, чем аналогия. Согласиться с показаниями естественного процесса только потому, что он естественный, — это ли не разновидность конформизма: общая эволюция явлений не может быть с необходимостью оправдана с точки зрения нравственности. Тот, кто прощает от имени времени, учитывая давность преступления, и потому

что существует, так сказать, срок давности, не отрицает того, что преступление имело место, и он, собственно говоря, даже и не притязает на то, что преступление простительно, а грех извинителен. Он не высказывается, в сущности, о свойствах, присущих преступлению; он ничего не говорит нам о тяжести прощаемого проступка; он беспристрастно относится к степени виновности виновного. Разумное извинение есть, напротив, проявление определенной позиции по отношению к проступкам виновного, который подвергается осуждению; оно подразумевает моральную оценку извиняемого им действия, оно глубоко проникает в механизм намерений, оно представляет собой прочтение этих намерений «про себя». Проповедники забвения не говорят, что злодей — не злодей; они просто говорят: «Хватит! Настала пора прекратить войну». Именно интеллектуалисты отрицают злодейство злодея. И следовательно, если одна лишь давность не есть философское основание прощения, то несуществование греха совершенно определено является таким основанием.

I. НЕ СУЩЕСТВУЕТ ЗЛОЙ ВОЛИ

Простить — для интеллектуалиста — означает имплицитно признать небытие зла, затем — последовательно — несуществование греха, абсурдность злобы и, равным образом, бесполезность прощения. По правде говоря, рассуждать по-интеллектуалистски — это не столько отрицать субстанциальность зла, сколько отвергать идею абсолютного зла, присущего воле человека: ибо если источник зла — некий контрпринцип, некая трансцендентная ипостась или же неизвестное нам дьявольское начало, то виновный не должен нести особой ответственности! Значит, не так уж много причин сердиться на того, кто сам стал жертвой соблазителя. Личная злоба не найдет здесь даже того, на кого можно свалить вину! Обращайтесь-ка лучше к змию, совратившему грешника, или к Сатане, поручившему своему змию развратить тварь Божью и затеявшему все эти козни. Как ни парадоксально, этот радикальный пессимизм есть способ извинить грешника посредством обвинения «настропавившего» его соблазителя. Чем злее Сатана, тем невиновнее Адам! Если вдохновитель греха — дьявол, то грешник — всего лишь простофиля. Но столь же верно и то, что объект злобы здесь сместился: человек теперь сердится на самого дьявола. Как бы там ни было, можно ли сказать, что объектом злопамятства является абстрактный принцип? Что слово прощения имеет здесь хоть какой-то смысл? В любом случае, чем бы зло ни было — ипостасью или человеческим недоброжелательством, — оно изобличается как идол «первобытного знания», идол, изготовленный драматическим манихейством и застарелой патетикой первобытной

мысли. Оптимистический интеллектуализм Сократа отвергает саму возможность существования злой воли¹; и поскольку воля не может быть злой, она, в сущности говоря, не может быть и доброй. Ибо что же это за воля, которая не в состоянии желать зла? Это вовсе не воля. Упраздняя возможность биполярности воли, интеллектуализм упраздняет и волю вообще. Грех, взятый в самом характерном своем аспекте, таком, как ложь, представляет собой, по Платону, объект неразрешимой апории. — Стоит миру греха рассеяться, как злопамятство, не находя больше для себя пищи, умрет от истощения; интеллектуализм, преобразуя грех в ляпсус, отнимает у злопамятного кусок хлеба. Сухой хлеб, горький хлеб злобы. Теперь уже непонятно — и на кого сердиться, и за что сердиться на того, на кого сердиться. И как сердиться на *волю*, которая не может даже желать (*волить*). — Злопамятство здесь бессмысленно, а прощение, в свою очередь, беспредметно. Тут больше нет ни оскорбления, ни оскорбленного, ни оскорбителя; тут больше нет ни греха, ни грешника. Как только что злопамятный не знал, ни на кого сердиться, ни за что сердиться, так теперь великодушный не знает, ни кого прощать, ни что прощать, каких грешников миловать, какие грехи отпускать. Когда Голо спросил у Мелисанды: «Мелисанда!.. Прощаешь ли ты меня, Мелисанда?» — простодушная Мелисанда ответила: «Да, да, я прощаю тебя... Что надо простить?»² Сердечное прощение, страстное прощение нашло для себя предмет в позитивности вины: извращенное недоброжелательство — вот что, по преимуществу, ощущается в злобе и вот что в первую очередь прощается благодатным прощением. Если есть злодеи, в добрый час! Злопамятство, то есть непосредственное отношение оскорбленного к дурному поступку, прощение, ставящее перед собой задачу преодолеть злопамятство, — оба найдут себе применение. Вина, которую следует простить виновному, разве она сама по себе не злопамятство, каковое следует преодолеть? Позитивность греха и парадокс милосердия объединяются — в духе апостола Павла. Прощение, основанное на извинении, наоборот, сводится к простой констатации того, что оскорбления не было вообще и что идея врожденного зла есть совершенно иллюзорный мираж. Подобное прощение есть констатация отсутствия греха! Ведь простить — это, парадоксальным образом, все-таки признать, что прощать совсем нечего. Препятствие, называемое виной, есть противоречивое условие прощения: когда это препятствие исчезает, устраняется и само прощение. Субъективное ощущение прощения — это скорее некий эффект совместности, своего рода приблизительное впечатление, видимость, при пристальном взгляде превращающаяся в рациональ-

¹ Платон. Гиппий Меньший, 373b: «...ὅς ἂν χαχοῦρη ἄχων συγγνώμην ἔχειν»*.

² Метерлинк М. Пелеас и Мелисанда. V. 2**.

ное понимание. То, что мы добавляем сюда от великодушия и безвозмездности, — всего лишь продукт разгоряченного воображения. Итак, прощение столь же суетно, как и сам грех; опьяненность прощением — столь же абсурдный бред, как и идея фикс вины. Еще хуже: поскольку греха не существует, тот, кто прощает несуществующий грех, принимая его за подлинный, впадает в заблуждение либо действительно рискует совершить своего рода грех уже тем, что верит в него; он похож на правдивого лжеца, говорящего правду, которую он, имея намерение солгать, принимает за ложь. Значит, прощение несуществующего греха будет грехом; и даже грех прощения того, что грехом не является, будет первым и единственным среди грехов! Чтобы предотвратить безумие прощения, интеллектуализм, как видно, не боится впасть в противоречие с самим собой. Ведь если бы по случайности грех уже существовал, то прощение, его прощающее, стало бы вторым грехом; грех прощения греха — еще больший грех, удваивающий и отягчающий первый; так что, прощая грех, вы совершаете другой и солидаризируетесь с виновным; с этим виновным вы разделяете ответственность за покушение на ценности. Разве это небрежение не есть соучастие? Евангелие, вслед за Иеремией, заповедало нам подставить другую щеку*. Желать этого без особой причины — не означает ли измышлять несправедливость там, где ее нет? Или как бы ради забавы отягощать виновность виновного? Оскорбленный по собственной воле мирится с удвоенным унижением, не усмотрев того, что если одна пощечина еще не делает грешником, то двух пощечин, вероятно, достаточно. Проще говоря, радикальный интеллектуализм отвергает саму возможность существования греха. Ведь интеллектуализм есть отрицание всех видов сверхъестественного и иррационального, независимо от того, относится ли это сверхъестественное ко злу или к любви. Мираж греха рассеивается под воздействием анализа. Тот, кто считает себя обязанным прощать, одурачен патетической системой, в центре которой — миф вины; он причастен к воображаемому миру греха. Экзальтация, порожденная злом, передается великодушному, который совершает акт отпущения греха; и чем непростительнее зло, тем возвышеннее прощение. Интеллектуализм приводит к исчезновению этого нагромождения аберраций. Партнеры в небольшой драме — дьявол, грешник, злопамятный, великодушный — играли воображаемые роли: они исчезают все в одно мгновение. Поскольку не существует радикального недоброжелательства, что толку терять время ради прощения: виновный попросту плохо осведомлен, недостаточно информирован, и лучше бы нам заняться его обучением; само искупление грехов, о котором говорится в «Горгии»**, носит ортопедагогический характер. «Почему милосердие, а не справедливость?» — задавал вопрос Анатолий Франс. Почему прощение, а не простая истина?

II. ИЗВИНЕНИЕ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ НИ СОБЫТИЕМ, НИ ОТНОШЕНИЕМ К «ДРУГОМУ», НИ БЕСКОРЫСТНЫМ ДАРОМ

Рассудочное (intellective) извинение не объединяет в себе трех отличительных признаков подлинного прощения. Оно не представляет собой ни событие, ни личное отношение к «другому», ни бескорыстный дар. Чуждое событию, извинение утрачивает обиду; чуждое каким бы то ни было реальным отношениям с другим человеком, оно утрачивает обидчика, и, следовательно, обиженного тоже больше нет: три коррелята, очевидно, объединены; так что если убрать один, исчезнут все сразу. Без оскорбления и оскорбленный, и оскорбитель, взявшись за руки, исчезают, ибо оскорбления как такового не существует. Без оскорбителя нет оскорбленного... если только оскорбленный не оскорбил себя сам! Без оскорбленного нет оскорбителя, ибо оскорбитель, который никого не оскорбляет, оскорбитель, занимающий штатную должность оскорбителя, есть чистая абстракция, кроме того случая, когда оскорбленный, презрев обиду, не чувствует себя даже задетым своим обидчиком. Прежде всего, отпускающее грехи понимание не является подлинным событием: ибо если оно приходит к нам в один прекрасный день и становится частью истории нашей личности, то исключительно потому, что человек тварен, слаб, близорук или совсем слеп, потому что его мыслительные способности, выражаясь словами Мальбранша*, до убожества ограничены; конечность человеческого существования и отсутствие у человека ясновидения делают из образумливания некое открытие, а из открытия — происшествие, случающееся в тот или иной момент хронологии. Это открытие есть момент слияния нашей длительности с вечной истиной смысла; или, вернее, это точка соприкосновения временного с вневременным. Она знаменует собой, если можно так выразиться, пришествие вневременного. Так, значит, в одно прекрасное утро нам откроется подлинный смысл человеческих взаимоотношений, но этот смысл сам по себе вне времени; и он тем более вневременной, что по контрасту дает нам понять, до какой степени поверхностна злоба обидчика, до какой степени эфемерны и случайны наши обвинения, наш гнев и наша обидчивость; ситуация злопамятства сравнима с комнатой миражей, с некой, как говорил Платон, скиаграфией**, с игрой теней и призраков, источником которых является преувеличенное значение, приписываемое «Я» оскорбителя или оскорбленного своекорыстию; в сущности, иллюзии страстей, порожденные филиатией, следует воспринимать с эгоцентрической точки зрения палачей и их жертв. Так понять смысл означает признать, что оскорбленный так и не был оскорблен, что грех, в сущности, не имел места. Если бы оскорбленный был в более здоровом уме,

он «простил» бы уже в момент оскорбления, сразу и не сходя с места. Еще лучше, если бы он «простил бы» заранее (но можно ли еще употреблять слово «прощение»?) все будущие грехи всем грешникам; он оправдал бы виновного до совершения проступка, даже не оставив времени для формирования прощения, поскольку все виды грядущей вины и грядущего греха уже прощены. Универсальная снисходительность трезвого видения означает, что именно так мудрец в один прекрасный день постигает утвердительную позитивность всего окружающего, всеобщей прозрачности мира, избавленного от греха. Это прозорливое постижение невозможно считать ни действенным актом, ни творческим обращением в новую веру, вот почему мы назвали его Открытием, а не Изобретением; ведь оно представляет собой не имеющее никакой действенности открытие вечной позитивности. Извинение недооценивает внезапную мгновенность прощения, не только открывая некий вневременной смысл, существовавший до нашего открытия, но открывая этот смысл в результате работы рассудка: рассудочная интуиция подготовлена во времени. Ибо люди вообще столь медлительны, что приходят к взаимопониманию спустя длительное время после совершения проступка, да и то постепенно. Иногда им даже приходится реабилитировать несправедливо осужденного человека задним числом и слишком поздно. Разве это по-смертному исправление судебной ошибки можно назвать прощением? Чтобы подавить гнев и мстительные рефлексy, нужно время, оно необходимо и для того, чтобы преодолеть злопамятство, чтобы перебороть природные инстинкты. Как и все прочие усилия, усилие образумливания требует времени: понимание предполагает здесь предварительные действия и некоторое прощупывание, кропотливую отделку, неослабное внимание и вдумчивый анализ вины. Разумеется, время, как мы показали, само по себе не оказывает никакого влияния на тяжесть проступка. Не время дает нам возможность что-либо понять: время становится мерой интеллектуального усилия, оно измеряет его длительность. Это время — как инкубационный период — неэффективно и недостаточно без интуиции, венчающей продолжительность промежутка времени. И, однако, образумливание предполагает трудоемкий процесс углубления, исключенный при мгновенном прощении. В этом имманентном процессе нам остается лишь подтвердить тот факт, что болезненный вопрос наших взаимоотношений разрешен.

Кроме того что образумливание как таковое — не событие, оно не предполагает реальных личных взаимоотношений с другим человеком. И прежде всего с точки зрения обидчика: здесь нет *обращения*, а следовательно, нет и *собеседника*. «Другого» из плоти и крови, партнера по прощению, если можно так выразиться, не существует. Не в его честь — в честь тебя! И не из любви к нему — а из любви к

тебе мы лишаем страсти наши взаимоотношения, основанные на гневе и злопамятстве: и все это — во имя безличной и анонимной истины. В крайнем случае, может не существовать и сам виновный. Виновный невиновен, поскольку виновность — это миф разгоряченного воображения, виновный всего лишь болен или безумен; отсюда до любви к нему — пропасть, и справедливость сама по себе никогда не требует от нас через нее перепрыгивать. Ибо любящий всех не любит никого в отдельности: тут нет ничего, кроме освобождения от обязательств и улыбчивой терпимости. Наша безучастность по отношению к партнеру, если считать, что у партнера есть лицо и самость, неотличима от равнодушия. *Πρῶτος ἔξεις πρὸς τὸν λοιδοροῦντα*¹, сказано в «Руководстве» Эпиктета, «да будешь ты кроток с тем, кто оскорбляет тебя, ибо он обманывается...». Но у этой кротости, проявляемой к виновному, впавшему в заблуждение, нет ничего общего с транзитивной любовью: она представляет собой чистую негативность. С другой же стороны, она, как и ее противоположность, насилие, является не более чем внешним поведением. В кротости как таковой не содержится никакой интенции: она может выражать пренебрежение с таким же успехом, как и любовь; ведь презрение есть как раз один из способов уклонения от насилия. Быть кротким по отношению к оскорбителю? Именно так, комментирует Гюйо*, мы «прощаем» камню, о который ударились. И, комментируя комментатора, можно добавить: наш гнев на обидчика столь же абсурден, как гнев Ксеркса на Геллеспонт**. С тем же результатом можно злиться и на поранивший нас кусок черепицы. — С точки зрения оскорбленного, смирение, очевидным образом, может являться абсурдным. Списание долгов, на которое соглашаешься во имя истины, дается значительно легче, оно менее болезненно и требует меньших затрат, нежели душераздирающее жертвоприношение, называемое Прощением. Дорогостоящее для самолюбия и личной корысти, жестокое для чести и достоинства даже прощающего, прощение исключает любую компенсацию и любой эквивалент; и, как таковое, оно — жертвоприношение. Образумливание, наоборот, безболезненно. Мы говорим здесь именно о боли, присущей взаимоотношениям человека с себе подобными, с насильниками, злодеями и палачами. Действительно, страдание и боль — как иррациональная эффективность и отжившая эффективность — явления совсем иного порядка, нежели образумливание. Для того чтобы понять, иногда необходимо мучительное усилие, но абстракция, выработанная из этого усилия, интеллектуальное понимание, не имеет никакого отношения к событию и несоизмеримо с этим событием, затрагивающим всю нервную систему и всю психосоматическую жизнь целиком. Нет нужды снова зашивать

¹ 'Εὐχερίδιον 42.

раны. Анестезия обеспечена. Следовательно, понимание и страдание несоизмеримы. Понимание не причиняет боли. И не только не причиняет боли, но и, кроме прочего, ничего не стоит: в этом прощении самолюбие никоим образом не задействовано; образумливание, собственно говоря, даже не похвально, поскольку очевидность истины навязывает себя всем доводам чистосердечия. — Наконец, с точки зрения оскорбления наш конфликт, размещенный в безличных рамках дел человеческих, ясно показывает собственную незначительность и ничтожность. Наша лилипутская злоба, помещенная в рамки всеобщего детерминизма, становится ничтожной, как крошечный уголек, попавший в глаз путевого обходчика где-нибудь во Франции; ущерб, нанесенный мне, не более чем элемент или звено сплошной цепи причин и следствий. Обида разжижается внутри всеобщего порядка... Теперь уже недостаточно сказать — как мы отзывались об античном милосердии, — что оскорбление стало микроскопическим и что обидчика даже не видно невооруженным глазом; теперь мало сказать — как говорят гордецы, — что обида стала крошечной и как бы неощутимой. Высокомерное античное милосердие, слегка снисходительное в своем величии души, не отрицает того, что оскорбление имело место, оно отрицает лишь то, что обида может задеть его, или то, что оно может «зарегистрировать» обиду. С другой стороны, античное милосердие хотя и считает себя выше обидчиков и грешников, но еще и находится с ними в отношениях господства; ему хотелось бы не злоупотреблять собственным превосходством и использовать лишь часть собственной силы, не делать всего, на что оно способно, но ведь это не что иное, как тактический прием и форма ведения холодной войны. Образумливание же даже переходит за грань античного милосердия. Презирает оскорбления милосердный, а не мудрый грек или римлянин: ибо презрение еще и слишком страстно для того, кому нечего презирать и кто принимает во внимание частичную правоту любого заблуждения и отказывает в праве на существование лишь несуществующим фантомам. Оскорбления скользят по великой душе, не нанося ей ранений, но мудреца вообще невозможно обидеть. В античном милосердии есть оскорбитель, хотя оскорбленного нет; в рассудочной мудрости нет ни оскорбленного, ни оскорбителя; а что касается оскорбления, оно не только достойно презрения, пренебрежения и недоступно чувственному восприятию, его попросту и абсолютно не существует, то есть оно не имеет места, его вообще нет. Повторим еще раз: рассудочное «прощение» есть признание того факта, что, в сущности, не было ни оскорбления, ни оскорбленного, ни оскорбителя. — Теперь нескольких слов будет достаточно, чтобы сделать вывод: рассудочное извинение, не будучи ни событием, ни отношением к другому человеку, не является, кроме того, бескорыстным даром. Признать несуществование греха не оз-

начает сделать подарок грешнику и, еще менее, — подать ему милостыню, поскольку и грешника-то нет: это означает просто-напросто признать истину; отпустить грехи невежде или больному не означает помиловать его, ибо он нисколько не нуждается в нашей милости и ему нечего делать с нашим милосердием; это означает просто-напросто воздать ему по справедливости.

Понять — значит простить? *Понять — значит...* подразумевает то, что прощение — не только продолжение или обязательное следствие, но также и необходимый и автоматический результат понимания. Вернее: понять — значит — *ipso facto* и немедленно — простить, как если бы первое было равносильно второму... Выводится ли прощение из познания? Делать из прощения умозаключение означало бы устранять свободу прощения, а вместе со свободой — случайность события и безвозмездность милосердия. Как воля перестает воливать, если она может воливать одно лишь Благо, если она волиет Благо в силу естества и повинуюсь физическим законам, так и прощение перестает «прощать», если оно проистекает из образумливания, как выделение желудочного сока проистекает от переваривания пищи. Ибо Благо есть то, чего можно и не желать! Подобным образом прощение есть то, в чем можно отказать... В чем же будет свободна свобода, свободная единственно и односторонне только для Блага, свобода без альтернативы, свобода, лишенная своего двоеволия и двойственного могущества, свобода, неспособная сделать выбор между одним и другим? И аналогично этому: в чем же будет прощением прощение, в котором нет ничего случайного?

III. ТОТАЛЬНОЕ ИЗВИНЕНИЕ: ПОНЯТЬ — ЗНАЧИТ ПРОСТИТЬ

Здравое понимание делает ненужной импульсивную благодать прощения. Но даже если это понимание само по себе ни в коей мере не подразумевает ни благодатного дара, ни события, ни взаимоотношений с кем-либо, оно все же становится умиротворяющим. Пережитое понимание — вот что, возможно, отличает Спинозу от сократического интеллектуализма. В первых диалогах Платона речь идет лишь о том, что посредством дидактики можно опровергать противоречия ошибочных речей и обучать невежд; засыпать эту яму, заполнять эту пустоту; главным же образом, поскольку невежество, или аматия, есть единственный грех, речь идет об изболничении ничтожности проступков, в которых можно усмотреть вину. Несмотря на то что Сократа подвергают преследованиям, он и не пытается ни сердиться на преследователей, ни что-либо прощать им: своими опровержениями он лишь демонстрирует, что виновный — это невежда.

Аниту и Мелету, приговорившим его к смерти, он не говорит: «Я прощаю вас», — он говорит лишь, сохраняя полную объективность и не обращаясь ни к кому конкретно: οὐδεὶς ἐχὼν ἄμαρτάνει — никто не творит зла, обладая достаточным знанием*. И точка. Уж эти-то люди, очевидно, творят зло, но они не ведают, что творят. Знание об их невежестве, то есть совесть, имеет право отпустить им грехи; знание поверхностное и недостаточно осознанное, именуемое ложью, обезврежено более глубоким знанием. Эпиктет в этом отношении ближе к Спинозе, чем Сократ. Из глубины нищеты и богооставленности раб-философ высказывается скорее за униженных и оскорбленных братьев своих, чем за оскорбителей. Проблема, которую он решает, — его личная проблема: как остаться счастливым в самом большом несчастье? А свободным в самом унижительном рабстве? Проблема рассасывания ситуации злопамятства, о которой не было и речи во времена Сократа, теперь обгоняет проблему заблуждения. Спинозе довелось стать современником эпохи, начавшей познавать и ненавидеть, и все разновидности злобы; людям Нового времени, жившим после Спинозы, предстояло на собственном опыте испытать такие формы безвозмездной ненависти, о которых ни Платон, враг насилия, ни сам Спиноза даже не подозревали: дьявольское искусство заставлять людей страдать и мучиться, макиавеллическая воля к унижениям и оскорблениям, небывалые злодейства стали для некоторых особо одаренных в этом отношении народов своего рода национальным талантом. Следует еще сказать: познание самости и точность прицела, позволяющие попасть в ее слабые точки или же в наиболее уязвимый центр, — все это подверглось невиданному усовершенствованию по сравнению с эпохой Калликла**. Уже для него утонченное искусство ранить словом, в высшей степени современное ремесло, поставило бы трудную проблему прощения во всей ее остроте, — прощения, которое зачастую бывает выше наших сил. Нельзя серьезно утверждать, что Спиноза был униженным и оскорбленным в вышеупомянутом смысле. Но если бы Спинозе довелось стать современником массового уничтожения людей, крепко выразился Роберт Мизрахи, то никакого спинозизма не возникло бы¹. Спиноза, уцелевший в Освенциме, не смог бы сказать: «Humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere»². Исходя из этого, понять более не означает простить. Или скорее, нельзя больше понимать; теперь уже нечего понимать. Ибо бездны чистого злодейства непостижимы. Но, в конце концов, и Спиноза должен был кое-что на свой лад простить.

¹ Misrahi R. La Conscience juive face à l'Histoire: Le Pardon // Congrès juif mondial***, 1965. P. 286.

² Spinoza B. Tractatus politicus. I. 4****.

Понять — значит простить. В двояком смысле этого уравнения отражается вся двусмысленность какого бы то ни было рассудочного (*intellective*) извинения. И в первую очередь «понять — значит простить» означает: нет иного прощения, кроме познания; понимание — единственный способ прощения; понимание заменяет прощение, делая прощение ненужным; иными словами, прощение вообще, *venia*, само по себе сводится к движению разума. Но эту формулу можно истолковать и в обратном смысле: теперь не образумливание поглощает прощение (*intelligere, id est ignoscere*), теперь прощение происходит из образумливания (*intelligere ergo ignoscere*). И вот, прежде всего, говоря сухим языком, понять означает простить; образумливание, устанавливая абстрактное братство людей, признает и уважает относительную истину каждого существа и равные возможности для успеха в жизни всех существ. Но у этого прощения отсутствует адресат, нет второго лица: оно *касается* анонимной универсальности третьих лиц, оно не обращается *к тебе*. В отличие от подлинного прощения оно не вовлечено в непосредственный контакт со своим визави, оно *беспристрастно*, подобно трансцендентной инстанции, которую Аристотель называл *δῖχσιον ἔμψυχον**: ибо для того, чтобы по справедливости *распределить* антагонистические правды, следует *быть беспристрастным* к любой из них. Тем не менее образумливание, как и подлинное прощение, может предполагать реальное общение с обидчиком и реальное преобразование оскорбленного. Прежде всего о форме прощения, влекущей за собой отказ от опти-ческой привилегии первого лица, с аутистической точки зрения филиатии, словом, от эгоцентризма «меня-для-себя»; об этой справедливой форме прощения мы не можем сказать, что ей не хватает тепла или щедрости. Разумеется, собеседник, к которому обращаются со словом прощения, уже не называется «Другим человеком» — «*Alter*», партнером по непосредственному диалогу, но «Чужим», то есть «Другим», имя которому — легион, «Другим», размножившимся до бесконечности: несмотря на безымянность, этот тысячеголовый «Чужой», эта гидра, состоящая из многих «Не-Я», все же по преимуществу представляет собой инаковость, окружающую «Я»; несмотря на свою неопределенность, этот столь далекий «Ближний» представляет собой для оскорбленного или уязвленного эго перманентный призыв уменьшить опухоль самолюбия и гипертрофию страстной раздражительности, избавиться от всяческой мелочности. Отвергая исключительность, присущую эгоистической точке зрения, человек, прощающий понимая или же в силу понимания, обретает в собственной скромности силу для признания частичной правоты обидчика или частичной обоснованности оскорбления, если таковые имеют место; в своем трезвомыслии он черпает смелость относиться к другому, как к самому себе, относясь к самому себе, как к

другому. Закон взаимности, требующий от нас отказа от односторонности одного-единственного мнения, что в данном случае означает находиться не в лагере своего «Я», но быть одновременно и в своем собственном лагере, и в лагере «другого», обозревая при этом две правды, этот закон называется Справедливостью. Справедливостью, а следовательно, и Разумом. Ибо справедливость разумна в такой же степени, как разум справедлив. Ведь справедливость именно от разума приобрела принцип всесторонности, а вместе с ним и способ устранения любого злопамятства. Злопамятство, в сущности, считалось недоразумением, основанным на непонимании: ошибочные отношения и ошибочные ситуации, проистекающие от этого, благоприятствуют первому лицу в ущерб другим монадам*, устанавливая воображаемый порядок, режим воинственности и необузданности: понимание разрешает недоразумения, порожденные непониманием, иначе говоря, рассасывает сгустки злобы, препятствующие текучести и прозрачности человеческих взаимоотношений; устраняя или разжижая ложные, замороженные недовольством взаимоотношения, оно восстанавливает связь между людьми в виде мирной коммуникации. Уже не у Спинозы, а у Лейбница прощение становится чуждым любым альтероцентрическим интенциям. Желая, чтобы ограниченная монада как можно лучше приспособилась к концепции всеобщей гармонии, Лейбниц тоже согласился бы с изречением: «Понять означает простить». Но поскольку он признал необходимое зло и поскольку это зло — зло наименьшее, грех оказался скорее минимизирован, чем нигилизирован; ведь если негативность зла есть наименьшая позитивность, то прощение, в свою очередь, рискует оказаться не чем иным, как наименьшей злобой. До некоторой степени и взаимное оптическое приспособление, уменьшая величину погрешности, вызывает те же последствия, что и время. Грех конкретного человека располагается в общей плоскости Вселенной, куда он входит испокон веков в качестве составной части; поскольку элементы вселенского «хозяйства» между собой взаимосвязаны, то и любую конкретную вину, как и все остальное, следует рассматривать в рядах. Лейбниц не говорит, что грех не существует, он утверждает лишь то, что грех хорошо вписывается в общую картину: вселенская гармония остается в целостности и сохранности, грешник же «брошен на произвол судьбы». С этой созерцательной позиции прежде всего важна «скопия»** — телескопия, микроскопия, а вовсе не личное блаженство. Не столь уж и озабоченный красотой всей фрески, Спиноза с гораздо большей готовностью приходит на помощь индивиду¹. — Понимание подразумевает не только некую коммуни-

¹ См. прекрасную книгу Жоржа Фридмана***: *Friedmann G. Leibniz et Spinoza* (1946).

кацию со всем родом человеческим, но и внутреннее преобразование понимающего субъекта; понимать означает становиться не только другом человечества, но и другом самого себя. «Понять означает простить», как мы видели, предполагает еще и то, что образумливание не только разумно, образумливание еще и успокаивает: образумливание сбивает гнев, как аспирин — температуру; идет ли речь о негодовании или о раздражении, о злопамятстве или о стыде, трезвое познание во всех случаях великое успокоительное; оно смягчает страдания, лишает страсти упрямое недовольство, гасит вспышки гнева, расслабляет злобного и раздраженного. Перед лицом этого внутреннего выздоровления, этого тотального преобразования сократическое Опровержение (ἔλεγχος*) становится недостаточным: человек нуждается в эффективной методологии и, если можно так выразиться, в искусстве убеждения, иногда даже в своего рода диете, ибо она одна в состоянии его образумить. Связать несправедливость с ее причинами, реинтегрировать проступок в единое целое универсальной необходимости, где его можно будет понять, рассеять зоны теней и помутнения, которые «отбрасывает» на мир мираж дурной свободы, — все это нельзя назвать чисто умозрительным предприятием: истина, которую стремится восстановить образумливание, есть истина дружелюбного мира, где человек прекратит проклинать брата своего и заживет в покое разума и сердца. Тем самым образумливание предполагает некое усилие и соотносится с будущим. Спокойствие не приобретается и не дается так, как оно давалось Сократу; спокойствие вообще не приобретают, его нужно завоевать. Именно этот переход от преследования преступления к спокойствию, именно этот процесс *успокоения* отличает спинозистскую мудрость от неизменной сократической безмятежности. Когда оскорбленный в гневе, то, чтобы успокоиться, он должен выдержать такой бой, о каком Сократ не имел представления. Смягчающее преобразование вражды под действием познания представляет собой также и обращение ненависти в свою противоположность. Поэтому неудивительно, что такое обращение совершается в радости.

IV. ЧАСТИЧНОЕ ИЗВИНЕНИЕ: ДВОЙНОЙ СМЫСЛ ИНТЕНЦИЙ И НЕВИННОГО — ВИНОВНОГО

До сих пор мы говорили об извинении полном, то есть о таком, которое заранее нигилизирует любой грех и приводит к всеобщему отпущению грехов, неотличимому от прощения: хотя это и не прощение, оно *подобно* прощению, оно замещает его и дает практически тот же самый результат, только основания у него другие. Или, скорее, оно отличается от прощения тем, что у него есть мотивы,

тогда как прощение — нечто немотивированное. Однако не всегда извинение бывает спинозистским! Чаше оно бывает частичным и относительным, и функция его — давать прощение существам, совмещающим в себе разные наклонности, сложным, неоднозначным, всегда имеющим двойственные намерения и которых, следовательно, невозможно определить однозначно. Частичное извинение, в отличие от извинения тотального, уже не основывается на метафизическом отрицании зла, злобы и греха; сама идея снижения ответственности под действием смягчающих обстоятельств предполагает возможность существования виновного или же недоброжелателя. Не являются ли эти обстоятельства периферическими по отношению к находящейся в центре злой воле? Эта возможная ответственность, нюансированная обстоятельствами, позволяет ступенчатым образом расположить неисчислимые степени (виды смягчения и градацию) умышленной виновности. Обвиняемого можно более или менее освободить от отягощающих его обвинений. Действительно, частичное извинение извиняет виновного вовсе не потому, что зла вообще не существует, но потому, что всякое намерение неоднозначно. Промежуточный характер рассудочного извинения отражает фундаментальную амбивалентность любых намерений. Эту амбивалентность нравственная мысль всегда осознавала. Первый грех, грех грехов, тот самый, о котором говорит нам Книга Бытия, в действительности представляет собой невинное любопытство, предшествовавшее злой воле, ведь целью его было как раз познать различия между добром и злом: собирающийся сделать зло пока еще не знает, что такое зло, узнаёт он об этом не раньше, чем вкусит плод; он знает лишь о запрете, и поэтому он виновен всего лишь в непослушании. Не ведает он и того греха «по преимуществу», который зовется ложью. Но, с другой стороны, человек, соблазнившийся желанием «открыть глаза», вовсе не поддался бы этому соблазну, если бы не предчувствовал вкуса и сочности* (*saveur*) *dignoscentia***); его соблазнили преимущества разума, символом которого является аппетитный плод; следовательно, он обладает пред-знанием различения добра и зла и имеет желание познать это различие: следовательно, само это различие является ему в виде желанного плода. К тому же змий находится рядом, чтобы показать товар лицом, подчеркнуть ценность соблазнительного предмета и похвалить его привлекательность. Итак, первородный порыв ветхозаветного Адама не так бесстрастен, как мы привыкли о нем думать: еще до того как у него открылись глаза, он предчувствует все преимущества утраты невинности; он знает, что Господь запретил ему поддаваться соблазну, впредь и уже он знает все, что должен знать; сам по себе плод не в состоянии ничему его научить. Или, скорее, поскольку нельзя сказать ни что он знает, ни что он не знает, следует полагать, что он догадывается. Первый греш-

ник в момент своей инициации сразу и виновен и невиновен. Поскольку он виновен, Господь безжалостно изгоняет его из сада блаженства, безвозвратно и без возможности амнистии: всей истории не хватило на искупление этого бесконечного греха; неискупимого грешника можно разве что наказать... или же чудесным образом помирить. Но поскольку он невинен, будучи виновным лишь в оплошности и, следовательно, достойным извинения, «испытательного срока» в чистилище, видимо, хватит; или лучше отправить бы его в школу, где его научат послушанию. Зачастую случается, что при оценке того или иного намерения приходится колебаться между грехом невежества и грехом недоброжелательства, а следовательно, между извинением и альтернативой: «осуждение или прощение». Эти колебания весьма заметны в евангелиях. Евангелие от Луки, и только это Евангелие, приписывает распятому Иисусу слегка «сократические» слова: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают»¹ (Πάτερ, ἄφεσ αὐτοῖς ὅτι οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν). Если же ἀφίημι* относится к прощению сверхъестественному и к прощению тем более сверхъестественному, что его просят у Бога, то οὐχ οἴδασιν** уж точно относится к *познавательным способностям*; они не знают, что делают (они не знают, что распяли Сына Божьего); однако, если бы они это знали, они бы так не делали; если бы им это было известно заранее, они не принялись бы за это дело. Так, значит, прощение Господне вовсе не так уж необходимо... Лучше бы им было поучиться! Подобно невеждам и скудоумным, заставившим Сократа выпить цикуту, грешники, оскорбляющие и распинающие Христа, — бедные безумцы, и их, в сущности, скорее следует жалеть, чем проклинать. Кажется, это подтверждено и в Деяниях Апостолов, когда Петр говорит народу: «...вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению»²: χατὰ ἄγνοίαν ἐπράξατε***. И все-таки ни у кого грех дурного намерения не предстает идеей, до такой степени далекой от Сократа, как у апостола Павла! То же колебание проявлялось в манере, с какой христианские теологи судили о непризнании Христа, в котором они обвиняли еврейский народ; то они осуждают безусловно неискупимое «преступление» народа, якобы убившего Бога; то — и Паскаль прежде всего — они вменяют в вину приверженцам древней веры ослепление и упрямство; этот «поверхностный» народ дождался блистательного Мессии, обладающего более зримыми и ощутимыми атрибутами царской власти... Значит, он оказался виновен скорее в наивности и легкомыслии, чем в вероломстве! Все это можно отнести к ребячеству и мелким грешкам. Что, у синагоги не хватило ясности ума распознать *подлинного* Мессию? Вероятно, на

¹ Лк. 23:34.

² Деян. 3:17.

нее нашло умопомрачение... Она ведь не так уж и зловредна! Скорее она глупа... А всего лишь за умопомрачение не сто́ит проклинать вечно. Упорствующий народ нуждается только в том, чтобы раскрыть глаза. Ему бы следовало поучиться, как уже указывал Платон, остерегаться внешнего вида, «данного в ощущениях», прочитывать духовный смысл по ту сторону грамматической буквальности, видеть смиренную потайную красоту по ту сторону чувственных форм; ведь известно, что это тайновидение, этот эзотерический способ прочтения знаков связан у Платона с проявлением иронии. Безрассудные люди не ведали, что тот, кого казнили на Голгофе, — Мессия; если бы они это заранее знали, то, несомненно, не пролили бы эту кровь. Но евреев упрекают не только в непризнании Мессии, их обвиняют еще и в том, что они не *захотели* его признать: на самом деле они якобы его признали, но сделали вид, что не признали. Из-за зловредности. Из-за злой воли. Следует ли считать, что ослепление и воля к слепоте без конца ссылаются друг на друга, как в *προαίρεσις** у Аристотеля, и что неизвиняемая ответственность и извиняемая безответственность соответствуют двум различным уровням интенции? Если евреи слепы, пусть их извинят. Если же они совершили это по злой воле, то разве двадцати веков неумолимой злобы для религии прощения недостаточно, чтобы простить тех, кого она обвиняет? Прощение в конечном счете служит только этому или не служит ничему. Сколько веков преследований еще ему понадобится? — Как бы там ни было, такова бесконечная амфиболия** моральных оценок. Филантропия и мизантропия, оптимизм и пессимизм одинаково истинны или — что равносильно — одинаково ложны. Виновный-невинный, невинный-виновный одновременно. Правдивый-лжец не менее искренен, чем лжец. В нем, в частичном смысле, есть «нечто хорошее» и «нечто плохое». Хорош ли он? Плох ли? Он — несомненно и противоречивым образом — и то и другое сразу: инверсия «против» на «за» означает немедленную инверсию этой инверсии, то есть возвращение от «за» к «против»; парадоксальная взаимность этого движения «вперед — назад» не позволяет вынести определенного однозначного решения по поводу невинного-виновного; невинный-виновный не находится ни в промежутке между невинностью и виновностью, ни на равном расстоянии между ними, то есть не является статически нейтральным; нет: невинный-виновный одновременно и виновный, и невинный, более невинный, чем виновный, и более виновный, чем невинный.

V. СНИСХОДИТЕЛЬНОСТЬ: БОЛЬШЕ ГЛУПЦЫ, ЧЕМ ЗЛОДЕИ. БОЛЬШЕ ЗЛОДЕИ, ЧЕМ ГЛУПЦЫ

В двусмысленности «за» и «против», представляющей собой амбивалентность того, что свойственно человеку, разумная снисходительность берет сторону «за», доверяет «благим основаниям», счастливой природе, первородной невинности человека; она настаивает на оптимизме пессимизма, она просто-напросто высказывается против пессимизма и против пессимизма оптимизма; она склоняет баланс двусмысленности в положительную сторону. Она обездвигивает чередующиеся колебания оценок и переоценки ценностей. Эта фиксация и есть извинение: виновного оправдывают, давая пищу сомнениям. Человек, обеспокоенный такой амбивалентностью, всегда поддается соблазну упрощений и склонен к однозначной трактовке двойного смысла: он принимает определенное решение и, основываясь на предпочтениях, нарушает равновесие в изостении* суровости и снисходительности. Частичное извинение заключается либо в том, что односторонне учитывается одна лишь невинность виновного-невинного, либо в том, что невинность подчеркивается, но тем не менее сложность *natura anceps*** не упраздняется, другой лик двуликого Януса стирается не полностью. В первом случае интенция без всяких обиняков рассматривается как недвусмысленно благая; во втором благая интенция становится доминантой в контексте виновной невинности. В таком контексте виновность отодвигается на задний план: при помощи соответствующего монтажа извинение интерпретирует невинную виновность в благоприятном смысле, то есть снисходительно. Это тенденциозное представление и составляет суть искусства произнесения судебных защитительных речей, ведь известно, что поддается «судебному оправданию» решительно все. «Раздуть» благо, составляющее добрую половину амбивалентной смеси, гибрида под названием «интенция»; искусно перегруппировать все природные факты, чтобы дать показания в пользу обвиняемого, пренебрегая при этом всем, что можно вменить в вину, или же сводя это к минимуму; с помощью скрытого акцентирования или неощутимого «подталкивания» добиться весьма незначительной деформации, которая нарушит равновесие смыслов в пользу невинности и склонит «суд» к оправданию, — вот азбука извинения. Это искусство редактирования, режиссуры, незаметного подчеркивания является одновременно и искренним, и недобросовестным, поскольку оно правдиво наполовину: правдиво оно в том, что высказывает, нечестно же в том, о чем умалчивает. В этом отношении Оптимизм есть шедевр искусства извинять: разве оптимизм и пессимизм, в сущности, не являются двумя противоречивыми и все-таки одинаково

оправданными (то есть одинаково ложными) прочтениями одного текста? Двумя односторонними прочтениями, когда при чтении одного и того же выявляется вся чистосердечная недобросовестность читателя. Лейбницевская «теодицея», к примеру, есть защитительная речь адвоката в поддержку Бога, комбинация всех благих доводов, которые могут быть у твари, восхищающейся творением, всех мотивов удовлетворенности, какие только может обнаружить чистая совесть, оправдание мнимой несправедливости. И наоборот, пессимистическая антитеодицея собирает в своей обвинительной речи все аргументы, пригодные для того, чтобы поколебать нашу веру во вселенскую гармонию. Обращая зло в добро, отбрасывая на несовершенство тень надежды, оптимизм разрушает всеобщую двусмысленность в пользу снисхождения. Если ни одно судебное дело не бывает абсолютно чистым, то не бывает дел и безнадежно проигрышных; если не бывает счастья без примеси несчастья, то не бывает и абсолютно безнадежных ситуаций. Аналогично этому не бывает абсолютно дурных намерений, и среди виновных нет таких, которые были бы злодеями «насквозь», с головы до пят и до самых кончиков ногтей. В комплексе намерений, приписываемых нами виновному-невинному, ударение все же стоит на невинности виновного; виновный-невинный с точки зрения защитительных речей, ратующих за Извинение, менее виновен, чем невинен; он, несомненно, виновен в поступках, но невинен по намерениям: ибо когда поступок обвиняет, намерение зачастую извиняет... Скорее глупый, чем злой, говорят иногда... И все-таки немножечко злодей! Но не «не так много», как глупец; но, главным образом, глупец! Уже одно то, что глупость для многих людей служит единственным способом оставаться невинными, доказывает нечистоту нашего бескорыстия, убожество всего удела человеческого. Ибо утверждать, что человек сразу глупец и злодей, означает слишком его обездоливать и принижать: очень уж большим несчастьем было бы иметь все несчастья сразу! Стоит ли это понимать так, что в «режиме» альтернативы глупость станет расплатой за невинность? Что за убогое извинение, и предназначено оно для крайне несчастного человека! Злодея-дурака, к тому же скорее дурака, чем злодея, нужно прежде всего пожалеть; в сущности, он заслуживает нашего сострадания. Виновности этого жалкого злодея никто не оспаривает: она хорошо известна; но она становится объяснимой для того, кто примет во внимание всю сложность ситуации, она становится прощательной после того, как учтут все обстоятельства дела. «Смягчающие обстоятельства», как указывает сам термин, *смягчают* или *облегчают* ответственность виновного, не устраняя *commissio peccati**, то есть того факта, что проступок был совершен, — и тем более не устраняют самого принципа ответственности, поскольку они эту ответственность, напротив, предполагают. *Если принять во вни-*

мание все, проступок безобиден. Разве такое умозаключение не вызывает в памяти оптимизма «теодицеи», такой теодицеи, которая на свой лад является философией баланса, итога? В общей бухгалтерии зол и благ сумма благ, в сущности, берет верх над суммой зол, а кредит — над дебетом: баланс оказывается положительным. Вспомним, что мир для оптимиста не совершенен, а просто оптимален, в относительной превосходной степени: лучший из возможных. Провидение создало его как нельзя более лучшим, оно учло все обстоятельства, и прежде всего обстоятельства несовозможности. Раз Господь смотрит на мир сверху, мир заслуживает смягчающих обстоятельств... Именно этому совершенству, смешанному с несовершенствами, созвучию, приправленному диссонансами, — всему этому Лейбницево Извинение дало имя Гармонии. Все философы, которые, отказываясь от химеры бескомпромиссного Высшего Блага, принимают во внимание сложность человека и, подобно Аристотелю, учитывают, что поступки зависят от обстоятельств, все они признают эту идею благого компромисса и скромной усредненной добродетели.

С другой точки зрения, оптимистическая снисходительность по отношению к такому виновному-невинному, который скорее невинен, чем виновен, кажется промежуточной: промежуточной между мифом о виновном «чистой виновностью» и пессимистической идеей, будто невинный-виновный более виновен, чем невинен. Или, говоря иначе: трезвость снисходительности есть, так сказать, нечто среднее между недостаточно трезвой суровостью, представляющей собой гнев и слепое преследование преступления, и сверхтрезвой суровостью, представляющей собой строгость и прелюдию к прощению. Напомним еще раз: трезвая снисходительность, вышедшая за пределы примитивной стадии страстного осуждения, в определенной мере реабилитирует осужденных. Они *больше глупцы, чем злодеи*. Но сразу же после этого утверждения противоположное утверждение вытесняет предыдущее и заставляет все пересмотреть заново: несмотря ни на что, они — *увы!* — все еще больше злодеи, чем глупцы. Если они глупцы, пусть их извинят! Если же они злодеи, пусть их накажут... или да простит их Господь! Злодей, являющийся лишь злодеем; невинный, который больше глупец, чем злодей; виновный, который больше злодей, чем глупец, — все они соответствуют трем формам нравственного понимания: снисходительность по отношению к невинному-больше-глупцу-чем-злодею (и даже к больше безумцу, чем глупцу) располагается по ту сторону суровости по отношению к злодею чистому и по эту сторону строгости по отношению к виновному-больше-злодею-чем-глупцу. Или наоборот: по эту сторону снисходительности располагается примитивная, явная, непосредственная очевидность виновности виновного. Эта грубая явная очевидность бросается в глаза земному человеку, но очевидна

она, если можно так выразиться, лишь для некоего «знания первого рода», то есть для знания, деформированного точкой зрения, свойственной первому лицу, ослепленному гневом и страстью; для знания едва ли знающего и скорее более близкого «доксе»*, чем науке. Дурное действие имеет своей причиной дурного «действителя» (agent): такова, в сущности, элементарная этиология, классическая этиология, укорененная в грамматической субстанциальности языка и приспособленная к общественным потребностям; грамматика соотносит определения с подлежащим, отдавая последнему первенство; а общество, находя применение своим санкциям, нуждается в том, чтобы указать на ответственного, который был бы одновременно и автором действия, и подлежащим в именительном падеже. Причинность вины для этого субстанциалистского упрощенчества совершенно не взаимна и не недвусмысленна. Обвинение подчиняется примитивной склонности, страстному закону «исступления», воля обвиняется «целиком», вина личности не делится на части. Правда, судьи пытаются распутать психологию намерений, усмотреть нюансы и оттенки в обвинении и вине: тем самым они до некоторой степени улучшают точность своего прицела; обвинение получает тенденцию к артикуляции и к детализации. Как бы там ни было, эта судебная психология остается такой же изошренной, как психология стражей мира. — До крайности противоположная только что описанному, суровость по отношению к такому невинному-виновному, который более виновен, чем невинен; *более зол, чем глуп*; более лжив, чем искренен; эта суровость, в отличие от суровости по отношению к виновному-виновному, не является ни упрощенческой, ни односторонней: эта такая суровость, которая постигла и сложность намерений, и их амбивалентность, и относительную невинность виновного, и смягчающие обстоятельства — обстоятельства, о коих суровость первого рода не имела ни малейшего представления. В противоположность суровости предшествующей, которая сурова априори, суровость последующая с доверием отнеслась к невинному-виновному, проявила снисходительность к ожесточившемуся грешнику, и только перед неопровержимой очевидностью закоренелой и неисправимой злой воли она восклицает в глубочайшем горе пронзительным орлиным клетотом: «Я призываю вас в свидетели: этот человек — злодей». Эта суровость, закаленная опытом, пронизана отчаянием и утратой иллюзий. — Таким образом, в утверждении «понять означает простить» слово «означает» предрешает отпущение грехов: мы оптимистически постулируем, что при углубленном рассмотрении проступка непременно выявятся хорошие стороны намерения; как нечто очевидное, мы провозглашаем, что сущность проступка остается благой. Но ведь ничего не говорит в пользу того, что, по мере большего понимания виновного, к его проступку начнут относиться с боль-

шим снисхождением: после снисходительного анализа, приоткрывающего обстоятельства, смягчающие или ослабляющие наказание, и обнаруживающего благое намерение в намерении дурном, следует гиперанализ, суровый анализ, который обнаруживает дурное намерение в благом намерении и отягчающие обстоятельства. После снисходительной мелочности следует обвиняющая. Смягчающие обстоятельства помогают нам извинять, но их отягчающие подробности делают нас более строгими... Исходя из этого, понять означает «стать неуступчивым»! Безжалостная трезвость распознаёт в филантропии гнусную филантию, в добродетели — и ее мерзкую подоплеку, и постыдную корысть лицемерия, и тысячи мелких расчетов пошлого и скаредного эго. Ибо существует некая мизантропическая микроскопия, прочитывающая, в свою очередь, исчезающе малые величины. Итак, два понимания пускаются понимать наперегонки, а защитительная и обвинительная речи приступом берут трезвомыслие: насколько версия общественного обвинителя отягчает, настолько версия адвоката смягчает. И наконец, если, с точки зрения «другого», снисходительность зачастую бывает более всеохватывающей, чем строгость, то с точки зрения «себя» — совсем не так: именно строгости присущи трезвость и совесть, снисходительности же — попустительство и небрежность. Второе прочтение, прочтение отягчающее, само собой подготавливает третье, а третье прочтение, как мы увидим, есть прочтение прощения: люди все-таки *более несчастны, чем злы*, — это прочтение симметрично противоположному, вытекающему из двусмысленности: они все-таки *более злы, чем несчастны*. Если отвлечься от аналитических декомпозиций, за которые снисходительности приходится дорого платить, то можно будет показать, что прощение, восстанавливая простоту виновной самости, протягивает руку суровости первого рода: будучи суровостью, оно обвиняет; восстанавливая простоту виновной самости, оно отпускает грехи; оно обвиняет, чтобы отпустить грехи! Если «понять, извиняя» означает «не иметь никакой нужды в прощении», то «понять, обвиняя» означает вовсе не простить, а «оставить еще нечто для прощения».

VI. СРЕДНЯЯ ГЛУБИНА. СМЯГЧАЮЩИЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА

Итак, из двух типов суровости именно снисходительное извинение обнаруживает промежуточное положение, в котором пребывает неоднозначный человек, как невинный, так и виновный, но главным образом невинный. И оно является не простой терпимостью в отношении зла, а подлинным снятием обвинения и разумной реабилитацией подозреваемого. По ту сторону видимости оно наталкивается

на первую истину, на ту истину, которая соответствует первой ступени глубины, первой сложности, сознанию, впервые возведенному в степень: ибо первая истина есть также истина во второй степени. Снисходительность представляет собой первую глубину, находящуюся ниже поверхностного плана примитивной суровости. Однако верно и обратное: в сравнении со второй глубиной, в сравнении с «более-чем-глубокой» истиной, с такой истиной, каковая позволяет обнаружить дурное намерение под психологическими алиби, снисходительность, как мы увидим, оказывается поверхностной глубиной: углубленное изучение вины затормаживается, снисходительность останавливается на половине глубины, так и не встречаясь с истиной новой и жестокой, то есть с истиной в третьей степени. Итак, находясь на средней глубине, полуглубокая снисходительность сразу и менее сурова, чем первоначальная страстная суровость, и менее строга, чем этическая строгость человека, утратившего иллюзии. Однако от рефлексов мщения она отличается именно своей относительной глубиной. Образумливание, не удовлетворяясь тщательным анализом мотивов, намерений и тайных пружин действия, вскрывает в нем незримые факторы, ибо за осязаемыми следствиями встают следствия неосязаемые, так как действие явное подчиняется неявной причинности; тем самым образумливание открывает своего рода эзотерическую истину: под драматической явностью греха оно ткет основу неявной этиологии. Эта неявная этиология есть также тонкая этиология: она зиждется на критическом, подробном, детальном анализе виновности. Вместо того чтобы смешивать, она вводит различия; она распутывает нити, какие не потрудились распутать ни тотальное обвинение, ни расправа без суда и следствия. Она предполагает тщательное исследование и экспертизу вины. Она демонстрирует, наконец, взаимно парадоксальный характер причины вины: причина есть также следствие собственных следствий; следствия суть также причина собственной причины. С помощью «всепонимания» можно, в конце концов, открыть, что палачи — подлинные жертвы своих жертв и что вина как бы делится поровну. При прочих равных условиях строгость в среднем более приближительна, нежели снисходительность; снисходительность же в среднем более педантична и полна нюансов, нежели суровость: она принимает во внимание более сложные и многочисленные обстоятельства, учитывая влияние общества и наследственности; она ссылается на влияние прежних событий, и в этом она более подвержена влиянию психологии. В свою очередь, психология, умножая нюансы и ссылаясь на смягчающие обстоятельства, делает обвинителя снисходительным и придает извинению не только основания, но и предлог. Смягчающие обстоятельства и смягченная ответственность относятся к сфере деятельности психолога: они представляют собой контуры «извиняемости» вокруг «чтойнос-

ти» проступка. Или еще точнее: все «обстоятельства», независимо от их природы, в большей или меньшей степени оказываются смягчающими; они более или менее смягчают виновность дурного поступка, который они «обстоятельствуют»; придают оттенки и нюансы обобщенному и грубому факту факта. Факт убийства, кражи, лжи, факт свершения того или иного проступка — такова неделимая «чтойность» свершения, и эта неискоренимая «чтойность» не допускает ни градации вины, ни ее смягчения. Факт факта... но как? Тот, кто не знает «как» проступка, не знает ничего. Тот, кто знает действительность его свершения, и только эту действительность, тот никак не знает *сути* виновности; неведома ему ни суть нюансировки, ни качественная конкретизация. Познание вины начинается с категориальных определений, причем именно с таких, которые выражаются в обстоятельствах образа действия и квалифицируют интенциональную predisposedность виновного. Частичная снисходительность больше не спрашивает у человека, совершившего проступок, сделал ли он или не сделал (н-н-нет...), виновен он или невиновен в физическом смысле слова; она не допрашивает, опираясь на альтернативу «все-или-ничего», на дизъюнкцию «за-или-против», на полярность «да-или-нет»: ее проблема как таковая — это бесчисленные степени «более-или-менее», иначе говоря, степени «сколько», и в общем это представляет бесчисленные разновидности и модальности «как». После колебаний в *решении*, требующем от нас выбирать между Добром и Злом, между днем и ночью и добавляющем: «Взять или оставить», — перед нами встает плюрализм *выбора*; за воздействием поистине манихейской выразительности, за драматической антитезой лучей и теней следует импрессионистская палитра тысячи красок их бесчисленных оттенков и затухающих степеней. В противоположность стоическому ригоризму, снисходительность избирает переходные нюансы и наиболее изысканные тона; между белым и черным она помещает все цвета спектра. От судьи больше не требуют «взять», или «оставить», или принять «из двух одно»: можно сразу взять и оставить, взять это и оставить то, смешать и отобрать. Смягчающие нюансы притупляют острое лезвие судебного ультиматума и полицейского «виновен-или-невиновен»; они делают контуры поступка расплывчатыми и туманными, они разбавляют вину, затопляя ее контекстом обстоятельств, в котором причина вины становится двусмысленной и взаимной. Таким образом, внешне конституируется более глубокая и более тонкая истина, истина, которая хочет себя считать более истинной, потому что она всеобъемлющая и разносторонняя и потому что она, как Бог Лейбница, имеет отношение ко всем аспектам всех ситуаций, так как учитывает самую длительную длительность. Философия нюанса и извинения умножает оттенки ретуши, поскольку принимает во внимание наследственность, этологию*,

физиологию и социологию, то есть сразу и прошлое, и организм, и среду. Виновный — это человек, видимый издали, судимый приблизительно, обвиняемый «по совокупности», осуждаемый глобально. Виновный-невинный, виновный, получивший извинение, — это тот же самый человек, видимый с близкого расстояния при учете всех факторов, связанных с обстоятельствами, и при помощи такого «оптического прицела», который для снисходительности является условием и более точного, и более тщательного анализа. Извинение сошло с прямой дороги строгости, устремившись по извилистым тропам снисходительности.

И вот последний аспект усредненной снисходительности: расположенная между предшествовавшей суровостью, обездвиживающей грешника в его грехе, и суровостью последующей, глобально обвиняющей непростительную вольность, снисходительность отказывается рассматривать и отдельный дурной поступок, и мгновенный срыв, взятые в отдельности; преступник никогда полностью не совпадает со своим преступлением, грешник никогда полностью не выражается в своем грехе, действительность никогда полностью не совпадает со своим предосудительным действием, и отдельно взятая ложь еще не делает лжеца. Таким образом, снисходительность отказывается от отождествления виновного с его виной, отказывается заключать его в рамки окончательного определения! Ничто никогда не бывает закончено, завершено, непоправимо, и никто не обречен вечно гореть в аду за раз совершенный проступок. В течение всей своей жизни личность продолжает самовыражаться и обновляться, находясь как бы по ту сторону вины, и она никогда не говорит последнего слова. Снисходительность имеет в виду глобальное будущее личности, и она оставляет про запас шансы на ее исправление в будущем; снисходительность доверяет времени как целому и тем непредвиденным неожиданностям, какие оно для нас приберегает. Пессимизм, как явление точечное и атомистическое, вырывает вину из этого глобального контекста времени, оптимистическое же упование, упование открытое, вновь помещает ее в этот контекст.

В противоположность примитивности мщения и разочарованию пессимизма, прогрессивный оптимизм можно считать партией современности. Мишле* в «Библии человечества» убедительно показывает нам, как цивилизованный эллинизм сменил безжалостное варварство законов возмездия, приручил чудовищ насилия и хищничества, отказался от какой бы то ни было кровной мести, повсюду отстаивая интересы человека. От сократического образумливания к снисходительности киренаика** Гегесия***, затем к чуть ли не христианской кротости Марка Аврелия — греческое Извинение непрестанно стремилось к границам Прощения... тем не менее так с ним и не сливаясь. Ведь прощение, в сущности, чтобы простить, не требует от про-

ступка фактора смягчающих обстоятельств. Это, очевидно, не следует понимать таким образом, что оно требует отягчения обстоятельств: но отягчения оно не боится. Факт осуждения проступка никак не препятствует прощению, совсем наоборот. Прощение не «снисходительно», отнюдь нет, оно скорее строго или, по крайней мере, было таким раньше.

VII. ИЗВИНИТЬ ОЗНАЧАЕТ ПРОСТИТЬ: ПЕРЕЖИТОЕ СОЕДИНЕНИЕ

И тем не менее некоторым образом оптимистическая снисходительность, извиняющая проступок тем, что его понимает, уже дает своего рода прощение; снисходительность, пожалуй на свой лад, представляет собой смиренную благосклонность. Проведем здесь различие между усилием над собой, порождающим глубочайшее преобразование, и открытостью «другому». Разве усилие, направленное на понимание, на свой лад оказывается не столь же трудным и похвальным, как и жест прощения? Прежде всего по причине нашей «тварности» и слабости и из-за препятствий, создаваемых этим, становятся затруднительными образумливание, внимание и рефлексия. И действительно, человек никоим образом не является ни чистым духом, ни мудрецом; человек, как говорил Спиноза, не *automa spirituale*, не «духовный автомат» или, как предпочитаем выражаться мы, не «разумный автомат»: человек есть психосоматическая амфибия, то есть симбиоз сомы и психеи*, то есть существо смешанное; лень и инертность плоти, слепые рефлексии, строптивные инстинкты, все, что порождает рассеянность и расточительность, — этого уже достаточно и этим объясняется тяжесть умственного труда. Но здесь речь идет о труде еще более утомительном, подобном тому, когда чувство долга борется в нас с эгоизмом, похотью, с тягой к удовольствиям или же когда безличное и объективное понимание события, в котором замешана свобода «другого», пробуждает в мстительном и злобном человеке страстную корысть и ожесточенное сопротивление самолюбия. Человек эгоистичен в своей злопамятной пристрастности, и разумеется, он заинтересован в том, чтобы не понять виновного. Разве гнев и злоба — это не способы живого участия в драме греха? Подобно прощению, хотя и в менее острой форме, усилие образумливания предполагает момент жертвы, жестокой душевной боли, а иногда даже героического самоотвержения. Оно требует от оскорбленного поступиться собственной обидчивостью. А как подавить в себе совершенно естественное негодование, которое мы испытываем по отношению к злодеянию, если речь идет не об оскорблении, а о грехе? Как побороть неодолимое отвращение-рефлекс, внушаемое

нам преступником? И затем, после свершения этих негативных усилий что следует сделать, чтобы понять простительность и «извиняемость» проступка, чтобы признать и учесть страсть, как движущую силу, каковая может смягчить тяжесть оцениваемого преступления? Нам кажется, что здесь не обойтись без подлинной аскезы, своего рода лекарства для облегчения понимания. Где образумливание найдет силу победить враждебные силы? Победы вообще не бывает без физического преобладания одной силы над другой. Победа предполагает препятствие и борьбу: кроме того, идея победы не является полностью рациональным понятием. Разумеется, истина, на которую претендует образумливание, не приемлет препятствия: истина — уже заранее победительница, даже если ей так и не удалось победить, а идея «триумфальной» истины — не что иное, как антропоморфная аллегория; истина останется истиной, даже если никто не признает ее, даже если все люди стоворились между собой не признавать ее. Вольно нам говорить о нигилизации вечных истин, но нам в таком случае нужно вообразить неведомо какую метафизическую катастрофу, относящуюся к разряду «невозможных предположений» и являющуюся, следовательно, непостижимым абсурдом. Существующая вне времени и от века истина представляет собой *index sui et falsi!** Но уж пониманию этой истины бесспорно известны затмения и превратности судьбы.

Чтобы действенным образом обеспечить свое господство и преобладание над гневным или злопамятным насилием, чтобы утвердить свою власть над эгоистической похотью, понимание должно овладеть тем, кто понимает; нужно, чтобы оно господствовало над жизнью его инстинктов, чтобы оно, так сказать, овладело всей местностью. Снисходительный человек весь проникается образумливанием. Проблема самообладания, ἐυχράτεια, столь важная для греческой мысли, как раз и выражает эту потребность в господстве и властвовании, ибо власть над собой есть свойство ума, вновь ставшего хозяином в собственном доме: власть над собой есть безмятежность, завоеванная в открытом бою и позволяющая нам контролировать силы страстей. Разве в энкратии не присутствует χράτος, то есть сила, укрощающая насилие? Победа рациональности, в сущности, не может быть обеспечена рациональными средствами. Чтобы разум смог возобладать над страстями, ему самому нужно обратиться к страсти, нужно, чтобы сам разум стал немножечко страстью. Странный парадокс! Ум должен стать страстным, чтобы смирить страсти... Ибо лишь страсти дано возобладать над другой страстью. Трактат «Страсти души» Декарта сообщает нам кое-что из этой гомеопатии страстей. — С другой стороны, усилие над собой подразумевает переход к действительности. Если извинение действительно извинение, а не просто успокаивающая, пассивная и платоническая констатация того, что ви-

новый-невинный, в сущности, невинен; если снисходительность действительно снисходительность, а не просто вежливое признание ложно понятой «извиняемости», то — помимо и сверх всеобъемлющего видения — возникает необходимость в активном сцеплении человека с пониманием, и это сцепление совершенно иного порядка, нежели само понимание; без него мы не смогли бы преодолеть препятствий, порождаемых естественностью и тварностью. Чисто спекулятивное понимание так и останется немощным. Проступок — это драма, а драматическое событие требует сильнодействующего лекарства... Понять, говорят нам, означает простить; или по меньшей мере понять означает извинить. Но если можно простить, не понимая, то можно с таким же успехом понять, не простив: это доказывает, что «понять» — это нечто одно, а «простить» — нечто другое. Случается, что приходят к пониманию, не становясь, в сущности, более снисходительными к проступку; по существу, так и не примирившись с виновным. Извинение не проистекает из понимания автоматически и во всех случаях, но оно, если можно так выразиться, «синтетично» по отношению к акту понимания. Итак, «понять означает простить» выражает не полностью обратимую тождественность, а капризные и ненадежные отношения последовательности. Чтобы понять, простить или хотя бы извинить, нужно, чтобы к пониманию добавилось приложение в виде динамической энергии, приложение, без которого понимание навечно останется немощным и платоническим, а следовательно, будет не более чем почтительным одобрением, ибо человек, которому недостает этого дополнительного порыва, останется свидетелем и равнодушным наблюдателем оснований для извинений и прощений, но не будет прощать сам, он лично на путь прощения не вступит. Существует, следовательно, некий действующий, действительный, действенный импульс — и только он один определяет переход от образумливания к извинению. Подобным же образом — хотя и в иной плоскости — оценка и сопоставление побудительных причин никогда не смогут привести в действие резкого и мужественного «*fiat!*», связанного с решением, если отсутствует импульс безвозмездности, ибо только он один в состоянии избавить нас от безволия и от вечных колебаний. Этот импульс, без которого спорные вопросы крутились бы вечно и который склоняет чашу весов так, что причина, побуждающая к действию, перевешивает, — это и есть сама воля, воля решительная и предвосхищающая. Всякий выбор, достойный этого имени, есть в то же время принятие, ибо если академическое предпочтение к серьезным последствиям не ведет, то выбор есть действительное принятие позиции; выбор пристрастен. «*Video meliora proboque, deteriora sequor*»*, — сказал поэт. «*Video proboque...*»** Но то, что касается *sequi****, что касается принятия, «*deteriora sequor*!»**** — это я приветствую и извиняю; или, еще лучше, апло-

дирую без волнений. После низкого поклона бессмертным истинам несостоятельная добрая воля, являющаяся не чем иным, как замаскированной злой волей, обращается вновь к злобе и себялюбию. Следует опасаться, как бы образумливание, если оно ограничивается одним признанием сложности поступка, не стало *probo** без *sequor!*** Вот почему Платон увещевал узников пещеры не кричать «браво!» философу, пришедшему к ним объяснить, что такое тень и что такое истина, но самим повернуться к солнцу «всей душой», и выйти из пещеры, и каждому оказаться при свете дня***. Вставай и иди! Разве тут нет того, что Платон называет ἐπιστροφή или обращением? Самая разумная снисходительность уже предполагает это онтическое обращение, иначе она не будет снисходительностью! Само же извинение, сколь бы безличным оно ни было, не теоретическая проблема, но событие, свершающееся ради своего свершения. Речь идет не о благословении виновного, но о том, чтобы отпустить ему грехи! Снисходительность, с этой точки зрения, попадает в ту же категорию явлений, что смелость и справедливость. Анализ опасности рождает не смелость, а скорее страх и трусость: смелости нет и в помине без того *дополнительного миллиграмма* головокружительности, которым сопровождается отважный прыжок и решительное столкновение. Справедливость, сама по себе требующая от нас отбросить эгоцентрическую точку зрения и пристрастную односторонность себялюбия, такая справедливость требует решительного самоотречения: трудно интересы всех предпочесть своим личным интересам, если, конечно, о таком предпочтении речь идет с полной серьезностью и оно осуществляется на деле. Даже равный обмен себялюбия на справедливость есть действенный жест и воинствующий акт, совершаемый отнюдь не с помощью анализа при умозрительном признании какой бы то ни было безличной истины. Справедливость требует, чтобы дело шло за словом, а действие — за идеей, чтобы поступали так, как говорят. Разве справедливость не императив и не приглашение к действию, — и к действию ради блага? А суждение ведь не только аксиологично: оно еще и «судебно»; оно обвиняет или оправдывает. Более того, справедливость, если только она не страстное желание преобразовать порядок вещей, сводится к простому понятийному «*video proboque*»; такая справедливость, которая не предполагает любви к справедливости и ненависти к несправедливости, вовсе не является справедливостью. Именно так обстоит дело с рассудочным извинением: совершенно чистое понимание не в состоянии заставить нас сменить позицию по отношению к виновному; пониманию как таковому не под силу заставить нас решиться отбросить обвинение; не заставит оно нас и действенным образом отказаться от наших претензий; оно похоже на тех красноречивых проповедников, которые убеждают нас переменить мнение, но не поведе-

ние и которые не вызывают у нас никакого желания изменить образ жизни. Вот почему Бергсон в «Двух источниках морали и религии»*, обращаясь к самым могущественным источникам эмоций, приводит в пример жизнь героя или жизнь святого. По его мнению, такая жизнь — это единственный источник воодушевления, единственный освободитель, единственное абсолютно убеждающее средство; только она пробуждает в нас желание подражать и жить по любви не на словах, а на деле. Известно, что таков был смысл проповедей Толстого. Это верно также и в отношении понимания. Понимание, предоставленное самому себе, убеждает, но не внутренним образом. Однако то понимание, которое воистину всеобъемлюще, понимание, активированное приложением в виде энергии и «дополнительным миллиграммом», такое понимание сближается с любовью. Такое понимание расчищает дорогу снисходительности, такое извинение, обращающее нас к любви, оказывается почти тождественным прощению.

VIII. ИЗВИНИТЬ ОЗНАЧАЕТ ПРОСТИТЬ: ОТКРЫТОСТЬ «ДРУГОМУ»

Образумливание не только имеет в виду усилие над собой и отважный прыжок, но еще, подобно прощению, представляет собой открытость другому человеку. Тот, кто хочет понять, тем самым избегает попытки немедленного осуждения и, следовательно, априори склоняется к доброжелательству. В сущности, только любовь, жизненно насущное и страстно ангажированное движение души, дает нам этот добавочный миллиграмм, дополнительный импульс, без которого образумливание никогда не смогло бы прорваться к действию. Только любви под силу заставить нас принять решение пожертвовать нашими притязаниями; жертвоприношение самолюбия бывает легким, только когда осуществляется из любви к кому-либо, ведь любовь к другому несравненно динамичнее, нежели *amor sui***.

Таким образом, негативность самоотвержения и позитивность любви — два аспекта одного и того же гетероцентрического движения души. Здесь нам сто́ит повторить о частичном извинении то, что было сказано по поводу извинения тотального и безличного. Общеизвестная истина гласит, что не бывает интуиции без какого-то минимума сочувствия, а сочувствие — в большей или меньшей мере — следствие образумливания. И не менее верно и обратное: сочувствие весьма часто приобретает элемент гнозиса. Может ли любовь (начнем с этой обратной теоремы) быть средством познания? Разумеется, любовная интенция явным образом не эквивалентна ни интенции познания, ни интенции понимания: ведь интенция познания — это, скорее, нескромное любопытство, чем подлинная любовь, а любовь ско-

рее благоговение перед тайной, чем жажда познания. И буквально, и в аналитическом, теоретическом и абстрактном смысле слова «знать» (так, как понимает его ученый) любящий ничего не «знает» о возлюбленном; здесь нет того смысла, в каком зоолог знает строение кишечнополостных: нет, любящий не знает того, кого он любит. Более того: чем меньше он будет осведомлен, тем меньше он будет обескуражен и разочарован... И любовь — не только добровольное невежество, она еще делает слепым и пристрастным того, кто ее испытывает; всякий знает, что она порождает предубеждения и страстную предвзятость. В этом смысле трезвость к людям приходит скорее как раз от ненависти... Но можно возразить, что ясность ума при ненависти не имеет ничего общего с ясновидением. Ибо свет ненависти — резкий, грубый свет. Ибо знание, присущее ненависти, составлено из разрозненных замечаний и бессвязных колкостей, а интуиции, которая могла бы воспринять некое единство, в нем нет. Злой человек, подобно исполненному ненависти хроникеру или журналисту, знает сплетни, анекдоты и разнообразные факты; он приумножает поверхностные взгляды, и знания его — это сор мелких замечаний, дождь сносок... Но на самость, на простоту сути ему наплевать. Любящий же — это совсем другой человек, только он обладает интимным и проникновенным гнозисом своего второго лица. Он знает, не зная ни что он знает, ни того, что он знает. Подобно Мелисанде¹, он знает знанием невинным и сверхтрезвым, вполне похожим на «ученое незнание»**. Подобно платоновскому Эросу, одновременно богатому и бедному, он знает, пребывая в неведении, и пребывает в неведении, зная; он желает того, чем в каком-то смысле уже обладает. Теперь можно сказать: «Простить означает понять!» Разумеется, прощение, как мы увидим, — это скорее сильнодействующий жест, чем когнитивное отношение, и скорее жертвоприношение, чем познание, скорее жертва и героическое решение, чем дискурсивное знание. Прощение — это мужественный акт и благородное предложение заключить мир. Образуемливанию прощать нечего, но существует множество тончайших механизмов, колесиков и пружин, которые нужно демонтировать, множество побудительных причин, предшествовавших событий и влияний, которые нужно понять. И наоборот, прощению нужно все простить, но почти ничего не нужно понимать... Почти ничего, и все же есть кое-что простое и неделимое: мы понимаем это глобальное присутствие виновного перед нами, это недоброжелательство, которое никогда не оказывается объектом, а скорее бывает интенциональным качеством и неразложимым движением души; и понимаем мы его интуитивным пониманием; прощение, делающее зловредность прощительной, открывает в злобном намерении некое глубинное

¹ Метерлинк М. Пеллеас и Мелисанда. V. 2*.

измерение. Простить означает «понять совсем немножечко»! — Ну а наоборот — можно сказать «да» или «нет»: «понять» означает ли «простить»? Понять — это либо, снимая обвинение с невиновного, признать, что прощать было нечего, либо, смотря по обстоятельствам, стать по отношению к обвиняемому или более снисходительным, или более суровым. И все-таки понимание порой подводит нас к любви и прощению. Если любовь понимает уже благодаря тому, что она любит (ведь тот, кто способен на большее, способен и на меньшее), то понимание с меньшим основанием любит то, что оно понимает. Любовь, в силу любви, заканчивается пониманием, а понимание, в силу понимания, заканчивается любовью. Аналогично этому на основании воистину циклической причинности сочувствие — одновременно и следствие, и условие образумливания: сочувствуют в силу понимания, но, чтобы понимать, нужно уже сочувствовать; образумливание, следствие и причина любви, полностью пронизано любовью. В значении слова $\sigma\upsilon\gamma\gamma\omega\mu\eta$ * греки объединяли сразу и мнение $\epsilon\upsilon\gamma\omega\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ ** , то есть критическое суждение, — $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ $\chi\rho\iota\tau\iota\chi\acute{\eta}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\chi\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\rho\theta\acute{\eta}$ ¹, как сказано в «Никомаховой этике», — и сочувственное согласие с другим человеком, которое подсказывает приставка $\sigma\upsilon\nu$ **** и о котором заставляет подумать сочетание $\gamma\upsilon\omega\sigma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ $\chi\alpha\iota$ $\sigma\upsilon\gamma\gamma\omega\sigma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ ², взятое из речи Алкивиада. Разумеется, общим для $\gamma\upsilon\omega\nu\alpha\iota$ ***** и для $\sigma\upsilon\gamma\gamma\gamma\upsilon\omega\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ ***** является гнозис, то есть знание; но $\sigma\upsilon\gamma\gamma\gamma\upsilon\omega\sigma\chi\epsilon\iota\nu$, будучи актом присоединения к мнению партнера, когда соглашаются с его точкой зрения, подразумевает также, что уже имеется некая общность, к тому же общность эта когнитивная. И, кроме всего прочего, общность, в которой Алкивиад, сам немного пьяный, развлекает сограждан, есть общность посвященных, оргиастическая и дионисийская, которой более присуща вакхическая экзальтация, чем познание. Но «сингномическое»***** образумливание — это не только ассимиляция и нивелирование, оно не только «с», оно еще и «внутри». Тот, кто понимает, находится не только перед чем-то и не только вне чего-то; в отличие от зрителя спектакля или же от субъекта умозрительного знания, он также и внутри, он проникает в глубины предосудительного поступка. Он сразу и внутри, и вовне. В силу странного парадокса он — в один и тот же миг «охватывающий» и «охватываемый»: в той мере, в какой он находится вовне, он знает проступок как объект; в той мере, в какой он находится внутри, он онтически образом участвует в драме совершившего этот проступок. *Intus-legere******: образумливание — это чтение и материал

¹ Аристотель. Никомахова этика. VI. 11, 1, 2 [«умеющая судить совесть доброго человека»*** (реч.)].

² Платон. Пир. 218 a—b [«тот, с кем это случилось»; «те, кто испытал то же на себе»***** (реч.)].

для чтения, и читается внутри и изнутри; «охваченный» читатель и «охватывающий» грех проникают друг в друга, создавая какую-то переживаемую интимность, растушевывающую контуры объективности познания. Бессмысленно, следовательно, искать, в какой момент образумливание становится любовью, потому что оно непрерывно любит, а следовательно, не менее бессмысленно спрашивать, утрачивает ли образумливание все свое ясновидение, когда оно становится любовью, и наоборот, теряет ли любовь весь свой любовный пыл, когда у нее открываются глаза, чтобы знать и понимать. — Но случается и так, что охватывающий-охваченный становится все более охваченным и все менее охватывающим. В силу некой абсолютистской тенденции, представляющей собой своеобразное страстное искушение, каковое Бергсон, возможно, назвал бы «френезией», сочувствие, порожденное образумливанием, сразу же бросается в крайности. Снисходительность не остается снисходительной долго! Ибо невозможно поставить никакого предела такому сочувствию, благодаря которому «я» выходит навстречу «ты», а мы выходим навстречу второму лицу. Этому сочувствию невозможно сказать: «Только до этих пор, и не дальше!» *Nactenus!** «За границу не переходить!» Повинуясь головокружительному возрастанию, «френическому» и, если можно так выразиться, тоталитарному крещендо, которые управляют всеми нашими наклонностями, снисходительность мгновенно преображается в сочувствие и, переходя даже через сочувствие и симпатию, в любовь и возвышенную приязнь: одним махом оно соскальзывает по склону любовной гиперболы. Снисходительность прощает в силу извинения: извинение подходит к пределу, или, лучше, к абсолюту, и включает в акт понимания всю личность целиком. Извинение, переходящее за грань простого негативного признания невинности невинного, ставшее бесконечным, ставшее прощением, невозможно теперь отличить от благодатной *venia***. Так адвокат в конце концов женится на обвиняемой, которую он оправдал. Обвиняемая не совершила преступления, вмененного ей в вину, или преступление было если и неоправданным, то хотя бы понятным, объяснимым, извиняемым и на тысячу ладов смягчаемым контекстом обстоятельств... Но ведь это еще не довод в пользу того, чтобы на ней жениться! Но после этого — и жениться! Между защитительной судебной речью и браком — головокружительный перевал, который нужно преодолеть. И все-таки его преодолевают: в силу того что защитник принимает сторону обвиняемого, в силу того что защитник ставит себя на место обвиняемого, защитник, в конце концов, идентифицирует себя с ним. Тот, кто опровергает обвинение, устремляется в лагерь бывшего обвиняемого, чтобы перейти на его сторону, работать в его интересах, примкнуть к его делу, встать под его знамена. Тот, кто понимает преступление, сам становится в каком-то смысле преступником; он

лично переживает драму и проступок, который прощает, — и так, словно он сам его совершил, ибо он считает и себя на него способным. Имплицитно он разделяет некоторую сущностную общность с виновным; он признает свою со-ответственность вместе с невинным-виновным. Кто бросит в грешника первый камень? Тем не менее стыд, сдержанность, интеллектуальная *ἔποχή**, щепетильность обязывают нас принять во внимание неблагоприятные элементы, коих мы не учитывали и заключение которых в скобки позволило извинить виновного. Филантропия не дает нам права забывать о том, что виновный-невинный представляет собой такое смешение, где зло занимает почти половину... Но снисходительность не соблюдает меры, какую предписывает ей амфиболия намерений; она смеется над посредничеством, не останавливаясь на полпути между белым и черным, на одинаковом расстоянии и от чистоты, и от непоправимой нечистоты: она торопится полностью обелить намерение, окрашенное в серый цвет. Поступая так, она меняет предвзятость антипатии на предвзятость симпатии, односторонность злопамятства — на односторонность благосклонности, то есть на обратную односторонность; одну пристрастность она заменяет другой. После того как снисходительность отвергла себялюбие во имя некой безличной истины, она отвергает и безличную истину во имя личностной любви; филантропия, возвращаясь от первого лица к первому лицу при круговой рефлексии моего «я» о самом себе, уступает место бескорыстию, которое воплощается в третьем лице, а бескорыстие, в свою очередь, позволяет себя вытеснить транзитивной любви, воплощающейся в кратком слове первого лица, обращенном ко второму. Извинение разбавляет эгоцентрическую страсть в безличной истине: прощение заново концентрирует страстную односторонность, но на этот раз в пользу и в интересах второго лица. Иначе говоря, снисходительность отрывается от односторонней точки зрения собственного эго в пользу многосторонней точки зрения «других», то есть в пользу разумным образом исправленной точки зрения. Но снисходительность, ставшая любовью, принимает и снова делает своей некую точку зрения, привилегированную точку зрения, которая теперь вообще не принадлежит ни мне, ни другим, но принадлежит *другому человеку*, принадлежит Тебе. Справедливость, исчезая в несправедливой и безрассудной любви, «обезравнивает» равенство в пользу грешника; разве грешник теперь не стал объектом предпочтения, парадоксального, скандального благорасположения? После вульгарной несправедливости эгоизма — другая несправедливость, несправедливость «задом наперед». Она находится не по эту, а по ту сторону справедливости, и она не менее, а более чем справедлива! «Несправедливая» кротость, если счесть ее гордыней наоборот, сама себя унижает больше, чем этого от нее требует справедливость *πλέον δέοντος*, отказывает са-

мой себе в праве на существование. Ибо порядок благодати таков, что первое лицо абсурдным образом имеет лишь обязанности без прав, в противоположность второму лицу, несправедливо имеющему лишь права без обязанностей. Истина скромности расположится на полпути между ними, по эту сторону от одного и по ту сторону от другого. Точно так же и справедливость будет на равном расстоянии между эгоистической несправедливостью и экстатической «несправедливостью». Однако трудно удержать равновесие на этом тонком острие *золотой середины* или срединной справедливости; естественная несправедливость и несправедливость сверхъестественная, ложь злопамятства и святое заблуждение прощения со всех сторон обволакивают тощую истину извинения.

IX. ПОНЯТЬ ОЗНАЧАЕТ НЕ ЧТО ИНОЕ, КАК ИЗВИНИТЬ. О НЕИЗВИНЯЕМОМ

Возникает искушение сделать вывод: извинить означает простить; тем не менее уточним, что если извинение и приводит к прощению, то, несомненно, «с маловеским основанием» и при посредстве некоей дополнительной энергии; у образумливания как такового не хватает порыва, необходимого для подлинного помилования виновного. Следовательно, извинение прощает лишь в том случае, когда оно превосходит само себя и заходит слишком далеко. Но когда оно является чисто рассудочным, оно, наоборот, не заходит достаточно далеко, а когда отступает вглубь, являясь фоном прощения в подлинном смысле слова, ему недостает щедрости. Это извинение — средней снисходительности по сравнению со злопамятством и средней суровости по сравнению с прощением. Оно «распускает себя» и «не распускает себя» в зависимости от точки зрения; оно тянет назад в такой же степени, как и толкает вперед. Если снисходительность самопроизвольно и стремительно бросается в крайности по линии отпущения грехов, то она может затем и спохватиться, противостоя соблазну всеобщего прощения и обуздывая энтузиазм примирения. Здесь строгость предстает как изнанка снисходительности. В силу этой строгости образумливание осуществляет остановку линейного движения, которое единым махом могло бы привести нас к всеобщему отпущению грехов. В сущности это «сингномическое» прощение, о котором шла речь у греков и которое Аристотель определил как *χρίσις ὀρθή** (правильное распознавание справедливого), совершенно не наделено импульсивной щедростью, а кроме того, не готово принять всех в свои объятия. «Крисис» (рассмотрение), похоже, скорее возвещает о том, что прощения всем без разбора не будет, что будут использованы «критерии»** отбора. Снисходительная строгость, также являющаяся и

строгой снисходительностью, нисколько не склонна слепо раздавать поцелуи забвения и всеобщего братания; сингномическое и критическое прощение, ставя на обсуждение ожидаемую от нее великую амнистию, требует разбора и критического отношения.

Понять, как мы сказали, не обязательно означает простить. Во всяком случае, понять означает извинить. Но тем самым понять означает *не что иное, как извинить*; только извинить, и ничего, кроме этого... В этом ограничительном «только» еще раз выражается амфиболия суровой снисходительности. То, что частичное извинение извиняет, сразу же вызывает в памяти и то, чего оно не извиняет, то, что оно оставляет за своими рамками; и оно будет извинением лишь при этом условии... Если мы, само собой разумеется, не возвращаемся здесь к извинению тотальному, ибо последнее, отрицая зло во всей его совокупности, не оставляет совершенно ничего за своими рамками, тем самым приближаясь к прощению. А вот частичное извинение извиняет, обвиняя; щадит, осуждая; утверждает, отрицая, — и все это по определению. В извинении неразрывно слиты позитивное и негативное, и тем не менее как с лицевой стороны, так и с изнанки это все то же извинение. Вспомним здесь кое-какие прописные истины: частичное извинение является извинением лишь потому, что оно не извиняет все; ибо если бы оно извиняло все — не как спинозистская мудрость, развеивавшая мираж греха, и не как сверхъестественное прощение, а как всеобщая и ленивая снисходительность, то оно перестало бы быть рассудочным (интеллективным). Оно утратило бы потребность в понимании; оно заранее оправдало бы всех, не потрудившись ни проанализировать проступок, ни сравнить между собой виновных индивидов. Ибо извиняющий все не извиняет ничего. И прежде всего извинение извиняет лишь извиняемое. Что же касается неизвиняемого, то рестриктивная снисходительность предоставляет его всей строгости законов. Неизвиняемое — вот что берет на себя прощение, ибо неизвиняемое может быть простительным, даже если оно и не будет извиняемым. Извиняемое тем более является и прощаемым, но ему не нужно, чтобы его прощали, поскольку рационального извинения достаточно для доказательства невинности извиняемого: мы впустую израсходовали бы на него наше благодатное милосердие. Напротив того, неизвиняемое, не находя адвокатов, чтобы себя защитить, имеет потребность в прощении. Итак, если для извинения извиняемо не все, то для прощения все простительно, все... кроме, разумеется, непростительного, если считать, что существует нечто непростительное, то есть такие преступления, простить которые метаэмпирически невозможно. В факте извинения извиняемого нет ничего бескорыстного, ничего благодатного, ничего сверхъестественного, подобно тому как нет никаких заслуг в любви к достойному любви; ничего шокирующего, ничего провоцирующего, ничего

скандального. По правде говоря, извинение с необходимостью вызывается извиняемым; извинить означает попросту уплатить долг, отдать виновному, признанному невинным, то, что ему причитается, причем отдать, не ожидая какой бы то ни было благодарности. Виновный-невиновный, по крайней мере, имеет право на то, что ему причитается, не так ли? К тому же он не требует ничего, кроме справедливого правосудия: ибо поистине можно сказать, что это — наименьшее из всего! Извиняемое с таким же успехом извиняет себя само — и с полным правом; или, лучше сказать, оно полностью извинено, и судье остается лишь прекратить дело: зарегистрировать отсутствие какой бы то ни было виновности и несуществование какого бы то ни было преступления, составить протокол о невинности, признать, что никакого проступка не было. В этом нет никакого чуда! Таким образом, извинение убирает внезапность неожиданной развязки: тот, кто попросту воздаст невинному по справедливости, возможно, и застает кого-то врасплох, но происходит это потому, что люди тупы и ограничены. На самом деле невинный уже был невинным до признания его невинности: значит, извинение не есть подлинное событие, и происходит оно лишь внешним образом. Это извинение, столь оправданное, когда речь идет о невинном, у которого нет потребности ни в благодати, ни в прощении, это столь разумное извинение представляет собой извинение «гипотетическое», то есть условное и с широким ассортиментом оговорок; извинение есть прощение «при некотором условии». Но прощение условное — уж точно не прощение... Извинение прощает при помощи объективной извиняемости проступка, посредством расчета преамбул и мотивировок, которые служат для оправдания снисходительности. Извинение извиняемого и любовь к достойному любви параллельны друг другу: любовь к достойному любви любит лишь существа, заслуживающие любви (постольку, поскольку они умны, артистичны, замечательно одарены и т. п.), а в этих достойных любви существах любит лишь качества, наиболее достойные уважения, наиболее выдающиеся и наиболее ценные, не принимая во внимание недостатки. Если извинение и любовь к достойному любви представляют, скорее, порядок справедливости, то незаслуженное прощение, дарованное виновному, и неоправданная, немотивированная любовь, какую питают к врагу, представляют парадоксальный порядок милосердия. Именно о нем говорит нам Священное Писание; скандал прощения и безумство любви имеют между собой нечто общее: их объект «не заслуживает» ни прощения, ни любви. Итак, прощение прощает не *потому что*; прощение пренебрегает самооправданием и не приводит своих оснований, ибо оснований у него нет. Извинение, напротив, будучи идеологически мотивированным, объявляет собственные обоснования и мотивировки: здесь некое «потому что» с необходимостью отвечает на

«почему». И не только извинение дает ответ на «почему», но оно само — и мотив, и смягчающее обстоятельство: таким образом, виновный по собственной воле ссылается на «извинения», чтобы помочь другим простить его. В общем, извиняемость есть объективная причина извинения, в то время как инициатива прощения — центробежная причина самой себя, предвосхищающая саму «простительность»; факт того, что проступок извиняем, уже оправдывает извинение, но сам источник прощения, но сами брызжущие фонтаны прощения без всякой иной мотивации делают простительным неизвиняемый проступок. Эта парадоксальная инверсия «потому что» делает из прощения *causa sui*... * Однако метаэмпирическое от-себя-бытие** и метаэмпирическая немотивированность совершенно чужды эмпирической этиологии извинения: в сущности, извинение подчиняется тривиальнейшей и самой что ни на есть классической причинности; то извиняемое, которому оно отпускает грехи, уже было и объяснимым, и оправдываемым. Извинение, будучи своего рода сингномической справедливостью, не извиняет ничего, кроме извиняемого, а следовательно, оно осуждает неизвиняемое. Докажем, что извинение извиняет только определенных виновных, только определенные проступки, а в этих проступках — только определенные аспекты действия. И прежде всего оно не извиняет всех: в этом оно противостоит тотальному образумливанию и прощению; прощение же знает только одно: человеческую всеобщность без каких бы то ни было различий, всечеловечность, не признающую никаких «различаю» никаких разъединенных категорий. Прощению неведомо то, что апостол Павел назвал *πρωτοληψία****: оно не смотрит ни на лица, ни на *quatenus*****; оно прощает человеку, поскольку он человек, а не поскольку он то или это. Человеколюбивый космополитизм стоиков, стоические тоталитаризм, радикализм и максимализм, постулирующие равенство всех проступков, и, наконец, закон «всё-или-ничего» в конечном счете одинаково чужды четкому строю извинения, обладающему иным порядком идей. *Γνώμη χριτιχή******, напротив, вполне в духе плюрализма Аристотеля: сурово-снисходительный, снисходительно-строгий различает конкретные случаи и «взирает» на категории; он милует этого, осуждает того, делает различие между извиняемым и неизвиняемым. Итак, извинение далеко не говорит *аминь* всем без разбору: оно может обвинить виновного, если это уместно и когда этого требует правосудие*****, или же попросту когда правда этого виновного меньше нашей. — И подобно тому как оно отличает того от этого, оно также различает и иерархизирует это и то. Здесь извинение еще раз объявляет ложным сразу и закон «всё-или-ничего», воспринимающий все грехи как грехи смертные, и всеобщность милосердия прощения, рассматривающего все грехи без различия как простительные. Прощение по любви в своей безграничной щедрос-

ти прощает что угодно без всяких различий, подобно тому как оно прощает и кого угодно: оно прощает всё всем и не тратит время на то, чтобы тяжелые проступки отличать от легких. Наоборот, извинение извиняет лишь определенные тщательно отобранные действия: оно может извинить, а может и не извинить: *еще посмотрим...* Но разве прощению не чуждо это «посмотрим»? — Извинение не только извиняет лишь определенные действия, но и сами эти действия, эти извиняемые действия оно извиняет в большей или меньшей степени. Разве «обстоятельства» не служат *смягчению* тяжести, значимости, остроты проступка? Извинение, уменьшая или убавляя виновность, действует в направлении декрешендо и смягчения наказания. В этом пункте, как и в предыдущих, его невозможно спутать с максимализмом любви, его невозможно уподобить экспансионизму прощения. Как любовь стремится заполнить всю жизнь, занять всю территорию и всю длительность, куда и когда она изливается, так прощение всегда прощает до конца: не прощают понемножку или наполовину; прощение подобно любви: любовь, любящая с оговорками или хотя бы с одной-единственной задней мыслью, — это не любовь; точно так же прощение, прощающее до определенной точки, но ни шагом дальше, — не прощение. Итак, теперь нам нужно встать на точку зрения, принятую прежде: это точка зрения извинения, которое говорит: «Nactenus!» Здесь взаимоотношения между извинением и прощением те же, что и между профессиональной ответственностью, ограниченной пространством и временем, и ответственностью нравственной, с необходимостью безграничной. Извинение, анализируя проступок, выделяет в нем такие неустранимые элементы, «растворить» которые не под силу никакому смягчающему обстоятельству; оно отсекает от отпущения грехов неизвиняемый остаток, подобно тому как мы отрезаем от плода несъедобные части перед тем, как съесть его. Это ограничение, отсекающее от извинения часть проступка, есть извиняющее обвинение, присущее любому извинению; его можно назвать и «органом-препятствием», хотя орган-препятствие здесь обладает и менее гиперболическим смыслом, чем в случае прощения. Значит, частичное извинение — это еще и дифференцирующее извинение: оно сурово дозирует и отмеряет милости, скупо распределяя их среди виновных, оно проявляет снисходительность прямо пропорционально извиняемости поступка. Подобно правосудию, оно взвешивает и прикидывает вознаграждения и наказания: следовательно, мыслимы все степени извинения, от частичного снисхождения до полного оправдания или даже просто-напросто до прекращения дела. — Извинение, наконец, — это постепенная наводка на фокус: разумеется, этой наводке предшествует истина, которую оно устанавливает; но образумливание как таковое действует шаг за шагом, поэтапно, по мере того, как оно проникает в

механизм проступка. И в этом извинение контрастно внезапному характеру прощения, ибо прощение, поскольку оно прощает до конца и бесконечно, прощает еще и сразу, без всякого углубления, без всякой наводки на фокус. — Можно ли по меньшей мере утверждать, что это извинение, такое трудоемкое и выдвигающее столько ограничений, обладает сколько-нибудь продолжительным действием? Конечно, извинение — не эфемерный каприз, и душа, на короткое время смягчившаяся, его всегда может «отозвать»: постоянное, как истина, и в любой момент «засчитываемое», разумное извинение не имеет ничего общего ни с эмоциональными вспышками, ни с пылающей соломой жалости; и оно уже не похоже на постепенное вытеснение и изглаживание, порождаемое забвением и нагромождением лет. Каким бы постепенным ни было образумливание, оно рассеивает заблуждение навсегда и окончательно; дело раз и навсегда улажено. Именно так сократическое опровержение, ἔλεγχος, избличая противоречия, вносит свет в сумерки заблуждения, — и это не временно, как паллиатив, но навсегда и без отсрочек. Тем не менее если истина принятая сама по себе есть истина вневременная, то понимающий ее человек может понять ее неправильно или разучиться понимать уже после того, как он ее понял, и в конечном счете снова стать игрушкой страстей; и пусть ни эти приступы опьянения, ни эти вспышки гнева, ни эти рецидивы болезней совершенно ничего не меняют в истине, мы все равно вынуждены признать, что образумливание как таковое всегда можно снова поставить под сомнение. С другой же стороны, извинение, мотивированное обстоятельствами и рациональностью, никогда раньше времени, авансом, не вовлекается ни в благословение грешника, ни в отпущение всех его будущих грехов. Прощение в своем неустанном терпении, в неколебимом доверии, в неисчерпаемой щедрости не боится самых неискупимых преступлений; смертельное оскорбление не может ни вызвать у него отворачивания, ни привести его в уныние. Но извинение не открывает неограниченный кредит тому, кому оно отпустило грехи; оно оставляет за собой право пересмотреть окончательные права виновного по каждому пункту; каждый конкретный случай рассматривается по отдельности.

Образумливание содержит в себе подлинное прощение не больше, чем продиктованное временем забвение. Оно поднимается над проступком, который решает проступком не считать, и тем самым посвящает себя восстановлению дособытийного *status quo ante**. Человек, живущий в истории, рассчитывает на время, чтобы изгладить воспоминание о проступке, хотя и вполне реальном, но становящемся все более призрачным; что же касается образумливания, оно попросту доказывает (конечно, если извинение было тотальным), что проступок вообще не был совершён. Прощение, как мы увидим, в

сущности, не отрицает «совершённости» проступка, но оно ведёт себя так, что его *как бы* и не было. Образумливание *открывает*, что предосудительное событие (в целом или частично) ничтожно, что оно не произошло, и, следовательно, устраняет случай посредством события; и, со своей стороны, оно не является произвольным и «даровым» постановлением, ибо на это у него есть веские основания. Что же касается прощения, то оно *решает* считать событие ничтожным и несостоявшимся, хотя оно, увы, конечно же, случилось; случилось, и этого уже более чем достаточно! И, несмотря ни на что, прощение щедро, героически и невзирая на абсурдность, и вопреки какой бы то ни было очевидности заявляет, что то, что имело место, никогда не имело места. Кроме того, если забвение, приносимое временем, добивается изглаживания дурного проступка, спускаясь по течению потока становления и соглашаясь с направлением этого становления, образумливание отменяет греховное событие (или какую-то часть этого события), мгновенно поднимаясь к верховьям потока и возвращая становление назад или, вернее, раскрывая то, что инкриминированное становление так и не стало становлением. Это копирование без учета случайной новизны, без учета свободной инициативы злой воли, и его, возможно, не подобает называть извинением. «Извинить» означает, в большей или меньшей степени¹, аннулировать то, что обвиняет. Итак, извинение негативно подобно прекращению судебного дела, просто-напросто вычеркивающему свершившийся факт. Оно не устанавливает подлинно новой эры, не предвзвешивает ни некой новой молодости, ни некоего нового целомудрия; невинность, провозглашаемая оправданием, свобода, предоставляемая обвиняемому, — это не безвозмездные дары: обе восстанавливаются благодаря довольно-таки запоздалому признанию права, несправедливо непризнанного; благодаря всегда чересчур медленной констатации некой истины, которую слишком уж долго оспаривали: ибо здесь рационально оправданной оказалась именно вневременная непреходящая истина, располагающаяся как бы по ту сторону судебных ошибок и страстей. Лучше поздно, чем никогда: тот, с кем обходились не по справедливости, наконец-то получил удовлетворение... Пожалуй, в этом был наш долг по отношению к обвиняемому, а он, в свою очередь, за эту констатацию не должен нам отплатить никаким признанием. В добрый час, прощение! Прощение устанавливает некую *vita nuova**: оно обозначает переход от «ветхого» человека к жизни после воскресения, и оно само — празднование этого второго рождения. Но извинение, выравнивающее несправедливые обвинения и устраняющее лживые выступления греха, извинение, восстанавливающее прежнее по-

¹ В русском языке тоже четко различаются *извинение*, которое освобождает нас от *вины*, и *прощение*, которое говорит «*прощай!*» прежней жизни.

ложение вещей, способствует воцарению охранительного правосудия, но никак не творческого милосердия. Оно не приносит с собой и радости обновления. Так где же сердце прощения, превращающего ненависть в любовь?

Х. «ОДНИМ-МЕНЬШЕ»*

Чтобы отбросить, хотя и не слишком по-философски, третий суррогат прощения, который мы назвали всеобщим устранением, хватит и нескольких слов. Под воздействием времени случившийся грех стал практически неотличимым от не случившегося события. Благодаря образумливанию мы поняли, что случившийся греховный проступок, в сущности, так и не случился, по крайней мере в инкриминированной форме. Прощение, как мы увидим, объявляет греховный проступок несуществующим и не случившимся, хотя знает, что он все-таки случился и чего он ему стоил. Безусловное устранение есть как бы прощение без жертвы, как бы извинение без трезвомыслия. И прежде всего, оскорбитель, подходя к тому, кого он оскорбил, извиняется сам, по собственной воле — настолько он уверен, что получит то, что просит; он не дожидается, пока оскорбленный подыщет для него смягчающие обстоятельства, он не сомневается в отпущении грехов; для этого он произносит волшебное слово, делает ритуальный жест, «реверанс», поклон, которые, словно «Сезам, откройся», снова приводят в движение общественные отношения и ослабляют напряжение и позволяют партнерам закрыть глаза на произошедшее. Эта формула — не подлинное удовлетворение за оскорбление, но эллиптическая** и символическая компенсация: подобно чародейству, она чудесным способом дает виновному возмещение всех убытков и занимает место разъяснения или раскаяния; это слово, как по мановению волшебной палочки, стирает неподобающий поступок. Что же касается оскорбленного, то он спешно решает, что никакого греховного проступка не было, не случилось — и точка! «Устранитель» не осмеливается мужественно встретиться лицом к лицу с неправотой другого, чтобы простить ее, простить без какой бы то ни было анестезии, как и без каких бы то ни было эвфемизмов; но, кроме того, он не берет на себя труд признать несуществование греха, он не старается изобличить несуществование зла. Прощение достигается «как бы» ценой сверхчеловеческого усилия, а «устранителю» это «как бы» дается с легкостью. Устранить означает договориться о совместном «перешагивании» через проступок и о несоблюдении строгости в отношении виновного; оскорбление при этом рассматривается так, словно его не было вообще. Устранение не отождествляется с постепенным забвением, с постепенным охлаждением, происходя-

щими под воздействием времени. Время мало-помалу притупляет острие нашего злопамятства, но если для сведения оскорбления на нет рассчитывать на одну только длительность, то потребуются бесконечно долгое время: ибо естественной эволюции обыкновенно присуща величественная медлительность *adagio*. Органические процессы без вмешательства человека продолжают бесконечно долго, проходя неощутимые мутации. Поскольку времени, предоставленному своему естественному ходу, так и не изгладить воспоминаний о проступке, человек торопливый, нервный, нетерпеливый помогает хронологии, ускоряя ее темп то вдвое, то вчетверо. Решимость завершить бесконечный процесс позволяет нам ускорять его до бесконечности; или, лучше сказать, она дает нам силы совершать в один миг то, на что потребовались бы долгие годы... Разве мгновенность — не «предел» бесконечной скорости? Внезапно подходя к «пределу», мы преодолеваем износ воспоминаний, так и не дожидаясь конца времен. Внезапный подход к пределу — это именно та окончательная стремительность, именно то молниеносное ускорение времени износа. Это своего рода финальное *prestissimo**, своего рода *stretto*** , пробегающие последние такты слегка небрежной музыкальной фразы.

Бесспорно, в подходе к пределу мы встречаем две существенные черты прощения: бескорыстие и внезапность. Некое весьма скромное милосердие уже предполагается в просьбе виновного, ибо оскорбитель просит оскорбленного пожаловать ему то, в чем оскорбленный теоретически имеет право отказать, то, на что никакой оскорбленный, строго говоря, соглашаться не обязан; виновный домогается милости от того, к кому обращается. Что же теперь делать оскорбленному? Отправить в отставку злопамятность и планы отмщения, отказаться от прав и привилегий, то есть принять своего рода жертву, даже если жертва эта и ничего не стоит. Освободить несостоятельного должника от уплаты остатка его долга, списать неоплаченное сальдо, и все это — в обмен ни на что; тут есть нечто вроде безвозмездного и бескорыстного дара. Даже когда эта благодатная скидка прощает лишь часть долга или вины, она всегда остается тотальной в той или иной форме; ей совершенно неведомы ни дозировки, ни расчетные таблицы, ни тарифы извинения. И подобно тому как сердечное прощение не теряет времени на нюансировку милосердия или на пропорциональное распределение его согласно заслугам, устранение также не теряет своего на приумножение различий и оговорок или же мелочных придинок. Дело прекращено, досье уничтожено, прошлое обращено в пепел; о нем нечего говорить. Устранитель не выбирает, что именно следует устранить, как аскет из «Федона»***, который, отказываясь от телесной жизни, не заботится ни о классификации физически ощутимых вещей, ни о выборе между ними. Он не тратит время на различение качеств первичных и качеств вторичных,

на отбрасывание одного и сохранение другого, на устранение одного лишь мусора... Нет! 'Εἶ χαίρειν*: он бросает за борт весь сверток, не беря на себя труда ни хотя бы составить его опись, ни даже открыть его. С другой стороны, это заключение в скобки представляет собой внезапное решение и событие; как оно ни старается установить наступление эры беззаботности, но все же не становится и менее значительным пришествием новой жизни, ибо приходит оно в некий данный момент, одним махом, не дожидаясь забвения. Человек по-рывает с прошлым и выходит за пределы злопамятности, державшей его в плену. Торопливый и столь мало философичный жест, посылающий к черту, все-таки парадоксальным образом может означать зарю обновления. Этот жест — сигнал оттепели. Злопамятный прощается с хмурой погодой недовольства и вражды, соглашается покончить с ней раз и навсегда и перечеркнуть минувшее. Он прекращает штурм крепости; или, иначе говоря, поскольку головокружительный штурм — это скорее движение по кругу, он пытается заковать порочный круг. Решив приостановить дурную бесконечность кровной мести и избавиться от безудержного *crescendo* аукциона цен злопамятности, освободившись от своей злобы, мы приступаем к новому соревнованию, к соревнованию мирному. Человек доброй воли должен первым решиться — односторонне, произвольно и в порядке предвосхищающей инициативы — выйти из дьявольского круга!

Как бы там ни было, это финальное *accelerando* все-таки противоположность позиции философской; в нем мы найдем и бескорыстие и мгновенность, но никак не взаимоотношения с «другим», столь типичные для прощения. А разве можно при таких обстоятельствах говорить о бескорыстии? Если нет партнера, то может ли идти речь о бескорыстии? Тот, кто сжигает архивы своей памяти и верности и бросает в пылающий костер злые воспоминания и суеверия, сомнения и заботы, угрызения совести и проповеди и танцует вокруг пылающего костра, — уж у того-то нет намерений сделать подарок кому бы то ни было. Он намеревается жить в мире, избавившись от затруднительных проблем и щекотливых воспоминаний; но в намерении этом не предполагается ничего иного, кроме эгоизма и лени, легкомыслия и даже трусости. Легкомысленный говорит своим заботам: «Добрый вечер» и «Спокойной ночи»; он восклицает: «К черту обиду и злопамятство!» Но, прежде всего, пусть об этом больше не говорят! Но только бы об этом больше не говорили! Именно это и только это важно для легкомысленного человека: если он считает обиду за недоразумение, то, конечно же, не из любви к вчерашнему врагу... 'Εἶν χαίρειν** — вот на чем он настаивает; послать к черту, плюнуть, отправить в отставку — вот где начало великой оттепели. Увы! И плюнуть, и послать к черту, и перевернуть страницу совсем не предполагает взаимоотношений с кем-либо, это скорее означает

разорвать всяческие взаимоотношения: ближнего с его заботами и былыми кошмарами бросают за борт. Весь тюк сразу. Мы удаляем из наших мыслей его присутствие, и так — вплоть до воспоминаний о нем. Разве у этого презренного и даже слегка презрительного воздержания есть что-то общее с прощением? «Одним меньше!» — без сомнения, говорит себе легкомысленный, изгнав из своего ума докучливых призраков. Одним меньше? Нет, не так относятся к самой что ни на есть законной злобе и к самым что ни на есть священным воспоминаниям. *Философия наплевательства* — не философия. *Как избавиться* — не нравственная проблема. И прежде всего, проступок — это не «препятствие». Проступок — это не «помеха». Сказать греху: «*Спокойной ночи*» — не означает выразить позицию по отношению к греху. — Философия «одним-меньше» — это карикатура на прощение. С другой же стороны, она не стремится ни «обратить» виновного, ни даже извинить его. Если кто-то торопливо произносит слова оправдания, «на скорую руку» посылая к черту время умиротворения, то это не потому, что он обнаружил невиновность так называемого виновного: он попросту принял решение как можно скорее с ним покончить и ускорить устранение аномальной ситуации; это спешное решение скорее капитуляция и попустительство, нежели позитивное действие, разумное или рациональное. Перешагнуть через несправедливость столь слепо и опрометчиво означает отречься от истины и с полным правом выйти в отставку. Жест торопливый, небрежный и в меру развязный, жест нетерпеливого человека, бросающего свои притязания за борт, есть, прежде всего, действие приблизительное, и в нем проявляется не что иное, как легкомыслие и поверхностность подавшего в отставку. Нельзя, следовательно, назвать образумливанием этот нестрогий прагматизм, чья основная цель — увильнуть от трудностей нравственной оценки... «Устранитель» устраняет в беспорядке и как угодно. Если обоснованная снисходительность имеет некоторое моральное значение, то опрометчивый отказ от каких бы то ни было обвинений конечно же такового не имеет. Для этого вида отказа, несомненно, больше подошло бы греческое ἀφίημι*, чем συγγιγνώσκω**, ибо решение послать к черту ни сингномично, ни вообще «гномично»; по сравнению с жестом отправления в отставку, по сравнению с этим εἶναι χαίρειν, снисходительность, как бы ни была она снисходительна, все еще чересчур философична. В Писании сказано: «Не судите», а Христос с незаметной иронией бросил вызов тому, кто считал себя чистым, предложив ему бросить первый камень в женщину, которую тот объявил нечистой; но в этой снисходительности присутствует масса мыслей: о смирении, об образумливании, о жалости к человеку и его несчастной судьбе, и та задняя мысль, что все в этом мире более или менее виновны и, следовательно, ни у кого нет права выступать в качестве чьего-нибудь су-

ды. Даже моральный релятивизм, утверждающий: «Каждому — свою правду» — и притворяющийся, что ничего не считает важным: этот моральный релятивизм все-таки имеет в виду некую философию ценностей. В «Федоне», где анализируются совершенно иные проблемы, нежели прощение, от нас тоже, как известно, требуется отправить в отставку физически осязаемое; но само по себе это отрицание чревато смыслом: философ, подобно воздухоплавателю, сбрасывает балласт, чтобы с большей легкостью подняться и возвыситься до самых Идей; он освобождается от всех плотских препятствий, замедляющих его вознесение. *Ἀλλολαγὴ** в «Федоне» все же имеет диалектический и анагогический** смысл.

Если нет другого способа прощать, чем способ «одним-меньше», то лучше уж злопамятство! Ибо именно злопамятство предполагает серьезность и глубину: в злопамятство, по крайней мере, вовлечено сердце, и поэтому оно предваряет сердечное прощение. В противоположность доктринерству «одним-меньше» злопамятство представляет собой самую трудную, неудобную и неблагодарную позицию среди всех. В противоположность снисходительности, оскорбительной по отношению к ценностям, представляется, что именно строгость с уважением относится к человеческому достоинству: злопамятство выражает, в сущности, этическую строгость того, кто лишает себя удобств примирения и во имя самой что ни на есть взыскательной справедливости продлевает режим вражды. — С другой стороны, злопамятство, заостряя наше внимание на том или ином особо шокирующем проступке, противопоставляет изостенению действий и событий, проистекающей от общего освобождения от каких бы то ни было ценностных суждений; злопамятство способствует спасению моральных иерархий и различий от адиафории***. Решимость взойти на пылающий костер — это также отказ от воспоминаний, от верности, от постоянства, от всего того, чем люди отличаются от устриц и медуз. Разве снисхождение, выдаваемое виновному под прикрытием этого «одним-меньше», может иметь хоть какое-нибудь нравственное значение? — Наконец, с другой стороны, это ускоренное устранение используется при всех естественных и болезненных процессах, когда желают расстроить их ход или «смазать» последовательность их фаз: слишком быстро излечиться от лихорадки означает излечиться плохо. Непрочно забвение, непрочен мир, устанавливаемый за пять минут после того, как все документы о его подписании брошены в огонь. Из-за того, что спешно выздоровевший больной сэконобил на процессе выздоровления, он остается подверженным всяческим рецидивам и агрессивным возвратам лихорадки злопамятства. Кто говорит нам, что на следующий день после своего равнодушно-го и безразличного примирения он не станет сожалеть о священной ненависти? Если сказать злобе: «Спокойной ночи», — то это никоим

образом не урегулирует проблему раз и навсегда, никоим образом не поставит последнюю точку в военных действиях... Скорее следует опасаться, как бы военные действия не возобновились с новой силой! Если небрежность не обосновала извинение рациональным объяснением, как это сделала снисходительность; если она не прошла душераздирающего испытания прощением и самоотверженностью не пыталась ее раскаленным железом, как это произошло с милосердием, то договор о мире скоро будет поставлен под вопрос. Одна лишь чистая и бескорыстная любовь никогда не ставит под вопрос свою жертвенность и тем самым обеспечивает прочный мир. — Ведь пылающий костер всеобщего отпущения грехов, в отличие от погребального костра прощения, не обладает ни очищающей, ни упрощающей силой. Он предваряет временные акты, сообразные с прощением, вызывая те же последствия, что и прощение, будучи внешне от него неотличимым. После того как мы говорили о заменителях прощения — о темпоральности, о рассудочном извинении, о мгновенном устранении, — мы всегда обсуждали, похож ли внешне на прощение тот или иной его заменитель: «устранить» означает «притвориться, что простил». «Притворство», очевидно, относится к внешнему сходству. Аналогично тому как «долгоподобные» формы имитируют долг лишь внешне; аналогично тому как «милосердиеподобные» формы имитируют подлинное милосердие чисто внешними его проявлениями — пантомимой и подаванием милостыни, так и устранение имитирует прощение во всем, что *поддается имитации*, то есть чисто по видимости и негативно: во-первых, мимически; затем по поведению — жест отпущения грехов, архивы злопамятства преданы огню, досье развеяны в пепел. Но у этой мимики нет ни сердечности, ни живой позитивности. У этой иллюминации нет сердца. От разрыва, вносящего разлад между видимостью и внутренним содержанием, рождаются все относительные недоразумения прощениеподобной формы. У прощениеподобной формы нет сердца — не больше, чем у темпоральности и у извинения. И вот мы спрашиваем в третий раз: что стало с сердцем прощения?

Глава III

БЕЗРАССУДНОЕ ПРОЩЕНИЕ: «ACUMEN VENIAE»*

Мы сказали: мотивированное извинение извиняет лишь извиняемое; немотивированное прощение прощает неизвиняемое — вот в чем его функция. Ибо неизвиняемое не является непростительным, и непонятное ничуть не в меньшей степени не является непростительным! Когда преступление невозможно ни оправдать, ни объяснить, ни даже понять; когда все, что только можно было понять, уже понято; когда жестокость этого преступления и бесспорная несомненность ответственности за него ясны как день; когда жестокость невозможно смягчить ни обстоятельствами, ни какими бы то ни было извинениями; когда любую надежду на возрождение приходится отбросить, тогда больше нечего делать, кроме как простить. Это, за неимением лучшего, последнее прибежище и последняя благодать; это в конечном счете одно-единственное, что остается сделать. Здесь мы вступаем в эсхатологические пределы иррационального. Более того, неизвиняемое как таковое является предметом прощения именно потому и только потому, что оно неизвиняемое; ибо если бы можно было извинить, то в *несправедливой* гиперболе прощения не было бы такой уж необходимости; прощение свелось бы к формальности и к бессодержательному протоколу. Согласно Паскалю, так обстоят дела и с верой, с той верой, которая парадоксальна и верит вопреки абсурду, от нас требуется верить в недоказуемое именно потому и только потому, что его невозможно доказать: если бы религия была доказуемой, и если бы доказательства христианства были убедительными, и если бы существование Бога было явным, то безрассудство веры стало бы ничуть не более необходимым, чем безрассудство прощения; не было бы повода для того, чтобы поверить в это безумие, в то, что душе после смерти уготовано будущее, состоящее из наказаний или же радостей. Именно таким образом автор какого-нибудь трактата по геометрии или по этике, *more geometrico demonstrata***, не требует от нас «верить» аподиктическому*** последовательному ряду своих теорем и короллариев; к нашей доброй воле обращаются лишь в тех случаях, когда тезисы сомнительны, недостоверны или даже неправдоподобны и противоречивы. Вот почему «основания» прощения в конечном счете ничуть не более приемлемы, чем «основания» веры: если мы прощаем, то это именно потому, что у нас нет оснований; а если у нас есть основания, то здесь правомочно извинение, а не прощение. И ничего не изменится, если встать на точку

зрения виновного: «право на прощение» есть противоречие и нелепость, едва ли менее абсурдная, чем идея некоего «права на милость». Прощение бескорыстно, как любовь, хотя оно само и не является любовью и не превращается с неизбежностью в любовь. Но случается и так, что в конце концов мы начинаем любить того, кого прощаем: человек, разочарованный из-за недоброжелательства партнера, в самих своих испытаниях находит повод предаться страсти. И наоборот, легче простить того, кого мы уже любим. В сущности, благодать прощения подобна благодати любви вообще.

I. НЕЧИСТОЕ ПРОЩЕНИЕ

В рамках прощения в собственном смысле этого слова можно выделить еще три достаточно различных переходных случая, которые приведут нас к гиперболическому рубежу чистого прощения. Вот первый случай. Можно с полной трезвостью простить виновного, чья вина подтвердилась, виновного, признанного виновным и, следовательно, неизвиняемого; и простить его при таких обстоятельствах, когда совершенно ни при чем ни износ, ни смягчающие обстоятельства, ни готовность устранить обвинение. В этом внешне безвозмездном прощении тем не менее может проскользнуть и крошечная спекуляция, исчезающе малая задняя мысль, и нечто вроде совсем незначительного расчета. Аналогично этому Паскаль, защищая свою недоказуемую веру, обратился к верующим на утилитаристском и вероятностном языке пари. Будучи неспособным окончательно убедить их при помощи доказательных аргументов, он попытался, по крайней мере, уговорить их путем подсчета шансов; он склонял их поверить в потустороннее посредством рискованной, но все же допустимой аргументации, которая, приняв во внимание «полосу неуверенности», допускает лишь правдоподобные догадки. Но сильноедействующие и воинственные доводы, пользуясь коими можно притязать на то, что маловеров удастся склонить сделать ставку на потустороннее, эти доводы все-таки лишь *доводы*. Задевая струну расчета и корысти, они воздействуют на игрока благодаря суггестивной силе священной риторики. Это означает (если мы теперь отвлечемся от Паскаля), может быть, вот что: существование Бога не столько недоказуемо, сколько пока еще не доказано... Доказанным оно, возможно, будет в один прекрасный день. Верьте и ждите! Слова «вероятность» (*probabilité*) и «вероятный» (*probable*), *probabilis*, сами собой приглашают к этой рискованной спекуляции, поскольку обозначают то, что в один прекрасный день можно доказать — *probari**. Прощение, в свою очередь, может быть не чем иным, как очень удачливым извинением. Оно сегодня с риском для себя проща-

ет то, что завтра могло бы извинить на вполне законном основании и с полным на это правом, если бы знало, как это сделать. Если игрок заключает разумные пари, то сегодняшнее милосердие может стать завтрашней справедливостью; однако же и прощение берет на себя риск, начиная с «теперь», отпустить грехи подозреваемому обвиняемому, не будучи уверенным в том, что обвиняемый заслуживает этого отпущения грехов. Итак, прощайте виновных, если вы готовы пойти на риск! Это прощение, в сущности, представляет собой интеллектуалистское извинение замедленного действия, мотивированное извинение, мотивация которого особенно рискованна и ненадежна: одна лишь смелость придает ему видимость безвозмездности. Для милосердия в этом случае имеются свои основания, какими бы хрупкими они ни были, и все-таки это не милосердие! Отпускающий грехи виновному доверяет этому виновному и надеется, что будущее оправдает его доверие, что его расчет окажется точным... И все-таки это расчет! Как знать, не оправдает ли то или иное неведомое обстоятельство прощение, пока что неоправданное, незаконное и безрассудное, но завтра — и законное, и обоснованное, и оправданное? Может быть, в конце концов, и злодей не такой уж злодей, и виновный не так уж виновен? Может быть, и лжец не такой уж лжец? Ибо ложь можно истолковывать на множество правдоподобных ладов; а если ложь — это ложь, то одна ложь не всегда делает из человека лжеца. Может быть, из-за какого-нибудь пока еще неожиданного извинения в один прекрасный день прощение окажется ненужным... Может быть, может быть... Это «может быть» есть «может быть» надежды и уповательных возможностей, «может быть» интеллектуалистского оптимизма. Простить означает поверить невинному, имеющему все внешние признаки виновного; и еще это значит — извинить досрочно и ради любви к невинности уповаемой, допускаемой, ожидаемой, каковая обнаружится или подтвердится позднее. Напомним, что в бездонной глубине намерения каждому что-нибудь да понравится; в бесконечной двусмысленности намерения найдется и то, чем можно оправдать оптимизм, и то, чем с таким же успехом можно оправдать мизантропию. Становление берется актуализировать и первое, и второе. Оптимист истолковывает в благоприятном смысле то, что мы назвали двусмысленностью намерения, двусмысленностью, из которой со временем разовьются возможности: он бьет об заклад, что «двувозможный» и случайный характер будущего в конечном счете выскажутся в пользу невинности. Почему знать... Одного-единственного шанса достаточно для того, чтобы проявилась невинность виновного-невинного: мы должны тщательно оберегать, старательно исследовать этот единственный шанс. Но случается и так, что интеллектуалистское извинение, ряженное в одежды прощения, исповедует слегка натянутый оптимизм и скрывает в себе

печальную истину; эта истина приводит в отчаяние, и тем не менее ее невозможно не увидеть хотя бы мельком; и истина эта означает, что извинения нет, что преступление неизвиняемо, что преступник, совершивший его, — неисправимый злодей и никакие скрытые обстоятельства, которые предстоит еще открыть, не облегчат его виновности, что свобода этой злой воли несет полную ответственность за содеянное и что некое зло недоброжелательства все-таки существует. Ну и прощайте после этого, если можете! Прощать? Как бы там ни было, ничего другого не остается... Ну нет же! Интеллектуалистский конформизм предпочитает заниматься самообманом и говорить, что виновному на пользу пойдет презумпция извиняемости. Но ведь это же истины из «Розовой Библиотеки»*: прежде всего, они выражают фобию свободы и, следовательно, не дают разумному человеку мгновенно занять место в рамках совершенно иного порядка, подвергая себя безумной аванюре прощения.

Другой род спекуляции, чреватый другими видами риска, может проникнуть внутрь самого что ни на есть бескорыстного прощения: эта спекуляция представляет собой надежду на исправление преступника при помощи воздействия самой его благодарности по отношению к помиловавшему его. Здесь мы еще больше приближаемся к рубежам чистого прощения, ибо отныне мы будем считать, что виновный действительно виновен: уже отброшена презумпция того, что виновный, по существу, невиновен. Только что мы признали, что не познакомились как следует с бесконечно сложной ситуацией: нам не хватило кое-каких элементов, возможно пригодных для того, чтобы оправдать пересмотр дела; ибо любое осуждение неизбежно будет до некоторой степени огульным; суровость, как мы объясняли, вообще более склонна к упрощению, чем снисходительность. Следовательно, достаточно было лишь терпеливо подождать, пока история, благодаря одному лишь спонтанному разворачиванию своего становления, не позволит возникнуть тому, что может реабилитировать осужденного. Ныне суд истории становится бесполезным. Уже не ход времени, иными словами — не естественное движение обудуществления снимает покров с потенциальной извиняемости проступка: именно сам акт прощения определяет то, что виновный исправился, или торопит его обратиться в новую веру. В тот миг, когда прощение готовилось простить, виновный был, в сущности, виновным, но искупительное, очищающее и отпускающее грехи деяние щедрости преобразует виновного-виновного в виновного-невиновного, затем — в невиновного. Бесконечная сложность и бесконечная двусмысленность намерений, как мы увидели, оправдывают снисходительность по отношению к очевидному недоброжелательству и узаконивают доверие по отношению к скрытому доброжелательству; подобным же образом эта сложность, возможно, облегчает исправление виновно-

го, преображенного прощением. Если незримая добрая воля прячется под злой, роль прощения — в том, чтобы развить эту исчезающе малую добрую волю, это эзотерическое доброжелательство, облаченное в экзотерическое недоброжелательство, и в том, чтобы поощрить доброжелательство недоброжелательства. Но можно еще допустить, что благодатный жест помилования производит внутри грешника, осененного благодатью, своего рода чудесную мутацию; в таком случае идея доброй воли, существующей в зародыше, имеет лишь одну цель: скрыть дискретный характер этого процесса*. Здесь простить уже больше не означает досрочно признать пока неочевидную, но тем не менее уже данную невинность; простить означает освятить грешнику доступ к новой жизни. Прощение отныне становится уже не пассивной и квиетистской спекуляцией игрока, покупающего лотерейный билет и полагающегося на везение и удачный поворот колеса фортуны, притом что сам он на это колесо никак не воздействует, если не считать суеверной магии платонического «наказа». Это прощение виновного, имеющего репутацию виновного, даже не спекуляция игрока, рассуждающего согласно подсчету вероятностей и закону больших чисел; это и не расчет прозорливого спекулянта, который для того, чтобы без риска выиграть наиболее возможное, продает или покупает на бирже акции в соответствии с изученными ценами... Ничего подобного! Спекуляция больше не спекулирует, полагаясь на независимый случай; спекуляция сама создает судьбу спекулянта. Искупительное прощение подразумевает преобразующую волю и притязает на то, что оно само повлияет на виновного одной лишь силой своего излучения; и, значит, оно — воинствующее упование, а не фаталистическая надежда; и оно предполагает акт доверия, а не бездеятельное ожидание. Обвинитель, отказывающийся от обвинения для того, чтобы преобразить виновного, берет на себя ответственность за свое поведение в этой рискованной затее. Он не рискует предполагать, что тот, кто кажется виновным, невинен, он сам трудится, стремясь «выкупить» его, не наказывая, но парадоксальным образом разоружая его смирением. — И все-таки что мешает этому очистительному прощению самому собой сделаться чистым? Мешает ему сделаться чистым именно то, что прощает оно как раз *для этого*: для самоочищения. Естественно, в этом нет зла: надежда на исправление брата своего есть надежда, присущая наиболее достойным, надежда бескорыстная, надежда, в которой ничего нет от расчета и бесполезно искать хотя бы один атом личной выгоды. С другой же стороны, далеко до того, чтобы такое прощение безотказно и во всех случаях, словно после нажатия на спусковой механизм, вызывало бы обращение в новую веру помилованного, искупленного... и чудом исцеленного преступника. Это было бы слишком хорошо! Ибо если бы дела обстояли так, прощение превратилось бы в правовое учреждение,

обязательное и универсальное, и в этом случае отказ прощать преступление сам бы стал преступлением; правосудие по всей строгости закона в этом случае стало бы подобным преступлению, заключающемуся в неоказании помощи душе, оказавшейся в опасности... Если вы в состоянии наверняка спасти грешника, простив его, но предпочитаете его наказать, поскольку, кроме прочего, он того «заслуживает»; если вы в состоянии спасти его и отказываетесь это делать, то поистине совершаете нечто вроде духовного убийства. Если бы прощение при помощи безотказно действующего механизма приводило к искуплению виновного, то не было бы никаких оснований просить прощения, умолять жертву о прощении или обращаться к судьям с мольбой о помиловании. Одним словом, не было бы прощения. Ибо не является ли прощение всего-навсего правом? В сущности, тот, кто открывает тюрьмы, без всяких оговорок освобождая их «жильцов», идет на риск: нужен ли этот риск? Можно, правда, этим спасти души, но с таким же успехом можно подвергнуть опасности всех граждан. Именно такое губительное безрассудство, безумный и, может быть, смертельный авантюризм — словом, эта неопределенность — делают в предельных случаях прощение обращающее неотличимым от просто прощения, то есть от чистой благодати. Филантропическая эсхатология анархистов, как известно, возлагает все надежды на революционную заразительность всеобщего отпущения грехов: сжечь все досье, амнистировать всех мерзавцев, освободить всех гангстеров, заключить в объятия пыточных дел мастеров, присудить степень доктора *honoris causa** метафизикам из гестапо и бывшему коменданту Гросс-Парижа, превратить дворцы правосудия в кинотеатры, а тюрьмы — в катки, — вот подлинный окончательный приговор, да и сама цель последнего пари. Похоже, этот окончательный приговор** сразу и положит конец истории, и приведет нас в золотой век, напоминающий потерянный рай. В таком случае, мы опять спросим: что нечистого, порочного в этом обетовании рая, потерянного из-за ошибки правосудия и обретенного благодатью прощения, незаслуженного и очищающего? Ответим: само это обетование! Нечисто и порочно именно осознание «задним числом» связи, объединяющей прощение проступка и обращение виновного; нечисто явное и слегка нескромное намерение спасти бессмертную душу, простив ее. Как же «выпрямителю» душ, будучи осведомленным об очистительном воздействии прощения, не поглядывать в эту сторону? Прощение при таких условиях — уже не решимость преодолеть последствия проступка ради любви к людям; само прощение теперь — не превращение злопамятства в милосердие. Прощение стало гипотетическим средством для достижения совсем иной цели: прощение в духе прозелитизма предполагает долгосрочный расчет, искусное маневрирование, вернее, своего рода педагогическую стратегию; и оно очень даже наде-

ется получить в ответ вознаграждение, чтобы не прощать напрасно или даром; оно рассчитывает, что виновный впоследствии заслужит эту милость, что делом чести для виновного станет оправдать неосмотрительное доверие, объектом которого он стал. Восстановление доброго имени преступника станет лучшей наградой за наше безрассудство. Оптимист, делающий ставку на самоусовершенствование человека, надеется, что отпущение грехов не будет иметь последствий. Это немного «чересчур предусмотрительное» прощение, так сказать, обязывает нас к долгосрочным инвестициям: ведь в нем трудно разглядеть что-нибудь иное, помимо предполагаемого великодушия и корыстного бескорыстия. В любых весьма благонамеренных спекуляциях на предмет спасения души грешника можно, таким образом, различить трудноуловимое *духовное возжеление*. По правде говоря, здесь прощение превратилось в своего рода подарок, цель которого — оказать давление на злодеев; в метод, способствующий покупке обращения виновных в новую веру с помощью «легкого» их принуждения. Кто устоит перед этим шантажом, продиктованным щедростью? Необходимо признать, что такое прощение, как и непротивление злу насилем, зачастую бывает своего рода стратегией: вместо того чтобы противостоять силе силой, противники насилия, отказываясь ввязываться в бой, разоружают насиле кроткой силой милосердия. Спиноза, выражаясь слегка военным языком, поведал нам об этой хитрости¹: *odium amore expugnare*** ; ибо *odium reciprocum**** не обеспечивает победы. Именно так в «Битве гуннов»**** у Листа кроткая сила сама становится оружием и побеждает варварское насилие. Простить в этом смысле означает предположить, что проблема решена, чтобы решить ее задним числом; предположить, что виновный невинен, чтобы на самом деле сделать его невинным одним этим предположением и с этой целью отважно опередить виновного неким предупреждающим высказыванием. Великодушие, таким образом, идет впереди виновного: прощение, этакая освобождающая свобода, индуцирует в другом человеке искупительное движение. Можно ли утверждать, что безвозмездный жест одного породит благодарность в другом? Ответить на этот вопрос утвердительно нам мешает недостаточная невинность этого тактического прощения: бескорыстный жест милует виновного, чтобы индуцировать в него благодарность; но сам он не находится в состоянии благодати.

Наконец, есть и спорные, неясные случаи, смешанные формы, где извинение переплетается с прощением. Не потому, что позднее обнаруживается, что прощение было извинением, как в спекуляции первого типа, но потому, что извинение и прощение даны одновременно: смягчающие обстоятельства укрепляют нашу безвозмездную

¹ Спиноза Б. Этика. IV. 46 и след.*

решимость отпустить грехи виновному. Можно справедливо возразить, что полупрощение — это вообще не прощение и что прощение бывает либо тотальным, либо никаким. Прощение в этом отношении подобно доверию и любви: совершенно микроскопической крупицы недоверия хватит, чтобы свести на нет безграничное доверие; стоит возникнуть малейшему подозрению, хотя бы одному-единственному, и от этого доверия, широкого и глубокого, как море, не остается ничего. Одного атома корысти достаточно для уничтожения самого что ни на есть чистого бескорыстия: самой незначительной доли своекорыстия или хотя бы обоснованной оценки, капельки объясняющей причинности достаточно для того, чтобы любовь перестала быть чистой, если учитывать значение этого слова в превосходной степени. Подобно тому как благодать перестает быть благодатью из-за самого микроскопического пятнышка, нарушающего ее белизну, прощение перестает быть прощением, если для оправдания используется пусть даже миллиграмм разумной мотивации. В этом случае безусловная, изначальная, безвозмездная и сверхъестественная спонтанность отпущения грехов обесцвечивается и обесценивается извиняемостью проступка. Ведь обесцвеченная чистота — уже не чистота. Тем не менее и вопреки тому, что чистое прощение теоретически является неделимым и незаслуженным, оно порою ищет для себя оправдания; и тогда диспропорцию, разверзающуюся между безграничностью отпущения грехов и незначительностью конкретного предложения, мы назовем бескорыстием. Именно так благородный человек порой цепляется за подобие смягчающего извинения или же за какое-нибудь извиняющее обстоятельство, безмерно раздувая удобную возможность оправдания или даже полностью ее выдумывая, чтобы оказаться в ладах с рациональной логикой. Любовь, если от нее требуют сказать, *почему* она любит (как будто бы тут есть какая-то необходимость в *почему!*), ищет и, конечно, сразу же находит *потому что*; если журналисты задают творцу вопросы, касающиеся тайн творчества, то он в ответ реконструирует ретроспективную причинно-следственную цепь, ибо считает приличным сказать, что написал свои творения по таким-то и таким-то причинам; и аналогичным образом импульсивное прощение задним числом принимает некую дозу объяснительной этиологии и рациональных мотивов снисходительности: ретроспективно оно находит доводы, извиняющие то, что оно оказалось в настроении простить без всяких причин. Ибо ни одно мыслящее существо не сможет добровольно ни признать необдуманность и немотивированность своего решения, ни отказаться поупражняться в рассуждениях... В непрерывности будней именно такая приближительная смесь рациональности и благородства наиболее часто замещает прощение. В этом случае немотивированное решение более или менее ретроспективно облачается в одежды разумных оснований.

II. ОСОЗНАНИЕ ПРОЩЕНИЯ И РЕЧЬ О ПРОЩЕНИИ

Здесь нам следует повторить о чистом прощении, *venia pura*, то, что относится к чистой любви, предполагавшейся и рассматривавшейся Фенелоном, к чистому отчаянию чистых угрызений совести, к бергсоновскому «чистому» восприятию и, наконец, к совершенно чистой невинности. Чистое прощение — это такое событие, которое, возможно, еще не случилось за всю историю человечества; чистое прощение есть некий предел, едва ли психологический, состояние, когда находишься на самом краю, на границе, и едва ли кем-нибудь пережитое. Вершина прощения, *acumen veniae*, едва ли существует или, что равнозначно, *почти* не существует! В сущности, из-за того, что элементы психического комплекса влияют друг на друга, тончайшее острие чистого прощения расплющивается и разбивается, находясь в толще длительности временного интервала. Прежде всего, сознание великого мыслящего метазоария* не может помешать себе осознавать себя, рефлексировать по поводу самого себя, созерцать собственный образ в некоем зеркале: таким образом, нескромное и слишком уж любопытное сознание оценивает и измеряет себя как объект во всех своих измерениях. Подобно тому как тяжесть эгоизма сдерживает центробежные действия интенции любви, некая роковая тяжесть обрекает самое что ни на есть бескорыстное прощение на потерю невинности. Мы изменяем наше мнение, и это изменение, направленное в сторону эго, отвращает нас от «другого», которого мы увидели. Гетероцентрическая любовь теперь не более чем своего рода перифраза филавтии, и точно таким же образом если нас хотя бы слегка коснулась задняя мысль, имеющая отношение к тщеславию, самолюбию или личной выгоде, то благодатная центробежность прощения замыкается в себе. Самолюбование, то есть вторичное удовольствие, которое мы испытываем ради собственного удовольствия, замещает удовольствие первичное; злоба (*ressentiment*)** , то есть вторичное чувство (*sentiment*), которое мы испытываем «по случаю» какого-либо чувства, заменяет чувство простое и первичное. Это вторичное чувство на всем своем протяжении излучается вокруг ощущения, как вокруг центральной точки. Таким образом, интенция с экспонентой, интенция во второй степени, то есть интенция интенции, заменяет прямую и невинную интенцию прощения. Как бы мало прощающий человек ни анализировал собственное прощение и ни думал о самом себе, вместо того чтобы подумать о вине виновного, и каким бы незначительным ни было для него эхо его ощущений, вторичное чувство и прощение начинают слегка смешиваться между собой в одном и том же самолюбовании и в одной и той же вторичности. Пусть прощение служит нам, чтобы устранить злобу, все рав-

но между ними возникают разного рода переходные явления. И подобно тому как человек, испытывавший искреннее чувство жалости, черпает в собственной любви великие мотивы самоудовольствования и наслаждается умильной радостью слез, так и человек, искренне прощающий, не может тотчас же не познать всех удовольствий чистой совести. С другой стороны, настоящая искренность излучается и по эту, и по ту сторону настоящего времени, как до, так и после. Подобно тому как сознание очерчивает контуры эгоизма вокруг любви, так и ретроспективное и перспективное время воссоздают некую длительность и по одну, и по другую сторону мгновения: светящаяся точка интенции не только *обретает объемность*, но, став искрой интенции, еще и *создает эпоху*, и делает это *не спеша*. Миг благого движения души длится сам собой благодаря своим отзвукам и предвосхищению будущего, и фактически он займет определенную длительность; мгновение невинности переливается через края самого себя, распространяясь на некоторый промежуток времени. Воспоминания и ретроспекция прежде всего насыщают прощение содержанием, сравнивая его с событиями прошлого, вызывая в памяти великие и торжественные прощения, известные из истории. Человек, припоминая забытые примеры, вписанные в анналы, устанавливает подлинность собственного милосердия и находит удовольствие читать в них по складам неоспоримые знаки величия души и высоты морали; творения Плутарха «О знаменитых мужах», краткие изложения исторических событий и жития святых являются, таким образом, для великодушия неисчерпаемыми источниками чистой совести. Это все, что касается послевкушения. А теперь о предвкушении: сознание поглядывает не только в сторону прошлого, но также и в сторону будущего; оно предвосхищает последствия прощения и предвидит обращение в новую веру того, кого оно милует. Таким образом, «верхушка» души в этом прощении прищипывается, но хронологическая последовательность и сознательная рефлексия, являющиеся двумя измерениями самолюбования, заменяют тонкое острие «состоянием острия». Но ведь острие есть, а никакого состояния нет! Разве из этого не ясно, что чистое прощение есть идеальный норматив? Таково, по Канту, и чистое бескорыстие. Даже если никто, с тех пор как возник этот мир, так никогда и не простил без оговорок и задних мыслей, без мысленных ограничений, без хотя бы исчезающе малой дозы злопамятства, то достаточно уже того, что возможность чистого прощения можно себе представить. Даже если в действительности рубежи чистого прощения так и остались недостижимыми, они все еще могут стать для нас рубежами долга, управлять нашими усилиями и ориентировать их, предоставлять нам критерии, позволяющие делать различия между чистым и нечистым, давать нам измерительный эталон для оценки и

придавать смысл милосердию. Тот, кто так никогда и не достигнет идеала (ведь словом «идеал» обозначается как раз то, что никогда не достижимо), может приближаться к нему до бесконечности: именно это в «Федоне», где говорится об интеллигибельных сущностях, называется ἐγγύτατα ἴεναι¹ — *подходить как можно ближе*. Или, иными словами: сказать, что прощение-рубеж находится на горизонте бесконечных поисков или что непосредственная близость есть идеал асимптотической приближенности, имплицитно означает признать возможность «молниеносной» встречи с чистой невинностью: между абсолютной недостижимостью, каковой грозит нам пессимизм, и контактом физическим, временным или пространственным, обещанным нам благодаря оптимизму, без всякого сомнения располагается мгновенное касание. Касание, а не дотрагивание! Эти неощутимые и неуловимые касания напоминают те, о которых говорил св. Франциск Сальский; прощение — вещь неосязаемая, но отнюдь не недостижимый идеал: человек слегка касается границы чистой любви, и это продолжается столько же, сколько длится вспышка мимолетной искры, существующей в течение кратчайшего мига; искры, которая загорается, потухая, и появляется, исчезая. То, что длится один миг, не длится; и тем не менее все, что длится один миг, уже не есть ничто! Назовем его «то-не-знаю-что». Это «то-не-знаю-что», которое *едва ли что* с изнанки и *почти что-то* с лицевой стороны, здесь это «то-не-знаю-что» есть событие, сводящееся к его чистому приходу; это «то-не-знаю-что» есть возникновение или мерцание молнии, сводящееся к факту ее явления, то есть к самой вспышке. Таким образом, объективная негативность прощения оборачивается живой позитивностью; острое, которое в порядке исторических и психологических абстракций казалось нам почти несуществующим, в порядке пережитого соответствует самому реальному из того, что имеет отношение к событиям. Разумеется, ни милосердие, ни искреннее бескорыстие никогда не бывают привычными для человека, ибо невозможно долго пребывать на головокружительных вершинах, на притупленной верхушке прощения и любви; чтобы на них удержаться, нужно выказывать чудеса эквилибристики... Обитатели эмпирии устраивают жилища внизу, на широких равнинах или в обширных долинах! К тому же идея непреходящей добродетели или постоянства в добродетели становится весьма подходящей мишенью для сарказмов в духе Ларошфуко: лицемерие и «ангелизм», в сущности, претендуют на восстановление своего рода моральной длительности, добродетельного хроноса, вопреки прерывистости интенций. Но, с другой стороны, мгновение бескорыстного прощения не является радикально недостижимым, если только слово «достигать» мы будем понимать

¹ Платон. Федон. 65 е. Ср. 67 d*.

не как «удобно устраиваться в собственных меблированных комнатах», а как «в один и тот же момент обретать и снова терять». Чудо заключается в том, что мгновенный случай может положить начало будущему, создать новую жизнь, установить между людьми новые взаимоотношения. Можно считать чудом, что эра мира в состоянии продлиться дольше короткого мига радости.

Несомненно, что прощение, с легкостью обрастающее различного рода предложениями или «утоляемое» сознанием, становится более удобным объектом для вторичной философии, а для рассуждений — более существенной пищей. Если речь идет об извинениях, в добрый час! Нам есть что сказать: объяснение имплицитных причин, их классификация и иерархизация в соответствии с важностью не закончатся никогда; ибо все мотивированное предоставляет богатейший материал для развития, для описаний и для анализа; извинение, естественным образом, пенится, разбухает, увеличивается и подвигает к разговору тех, кто берется находить для него доказательства и аргументы. Ничего нет болтливее, чем письма с извинениями, перечисляющими все «потому что» и детализирующими смягчающие обстоятельства; ничего, если это только не судебный приговор, перечисляющий мотивировки. Про «*acumen veniae*» — «*острие прощения*», наоборот, почти нечего сказать: невозможно вести речь об этом невыразимом, необъяснимом, неопишемом мгновении, которое целиком содержится в чистой «чтойности» благодатного слова. Ибо благодать, представляющая собой вспышку искры и взмах ресниц, не говорит ничего или, вернее, говорит лишь одно слово, и это односложное слово благодати (*grâce*) само напоминает острие, не имеющее толщины, поскольку оно существует по образу и подобию точечного мгновения, не растяжимого в промежуток времени. Во внезапности мгновения альфа и омега совпадают: ни у какого логоса нет времени на то, чтобы развернуть между ними дискурсивную последовательность своих понятий. И точно так же речи философов о благодати заканчиваются, едва успев начаться. Следовательно, благодать прощения, сравнимая в этом отношении с чистой и искренней любовью, делает резонеров, которые могут впасть в искушение вести речи о ней, немymi и безмолвными: она заставляет их умолкнуть, она подавляет слова, застревающие в горле у словоохотливого оратора. Таково, по Плотину*, немое красноречие гнозиса. В чистом прощении содержится своего рода сверхъестественный лаконизм. Благодатное слово зачастую произносится в молчании и сопровождается единственным комментарием — парадоксальным поцелуем, поцелуем несправедливым и непонятным, скандальным поцелуем, которым награждается преследователь; но ведь поцелуй — это не слово, так же как слезы — не «язык». Объятия — это, скорее, жест, как благословение возложением рук в обряде утешения у катаров,

который заканчивался поцелуем (*aspasmos*); посвящающий в члены ордена и послушник, сказав друг другу *perdonum**, что есть просьба о благодати, и прочтя «*Parcite nobis...*»**, расстанутся после этого мирного приветствия¹. Аспазмос — это не залог любви и не ее символ: Аспазмос и есть Агапе — сама по себе и непосредственным образом. В самом конце «Власти тьмы» Никита падает на колени, повергается на землю и восклицает: «Слушайте, мир православный! Окаянный я... Простите меня Христа ради!» А его отец Аким, умилившись, сжимает его в объятиях и говорит: «Бог простит, дитяtko родимое»². Никита не пытается ни извинить неизвиняемое, ни защитить безнадежное дело, ни оправдаться; и прощение, прощающее его, попросту говорит: «Я прощаю тебя», — не вдаваясь в какие бы то ни было объяснения, потому что, в сущности, оснований для отпущения грехов нет... А если попытаться изложить основания, то нет никаких сомнений, что нашлось бы ровно столько же оснований и чтобы не отпускать грехи, и чтобы извинить. А если вместо безмолвного поцелуя-миротворца мы пускались бы в разговоры, то делали бы это с целью развернуть возражения против прощения, аргументацию против прощения, доказать, что вся ответственность лежит на виновном, или, наоборот, показать, что необходима снисходительность, и сослаться на смягчающие обстоятельства: ведь мы говорим, когда обвиняем, и говорим, когда извиняем, если обвиняемый неповинен в преступлении, которое ему вменяют в вину; в сущности, одно лишь прощение не обязано ничего говорить виновному. Но поскольку люди чувствуют себя хорошо лишь тогда, когда могут разглагольствовать, они охотно превращают немое прощение в мотивированное извинение. Болтливое прощение столь же подозрительно, как и болтливый любовник: говорящий слишком много любит самого себя и любит любовь, полагая, что любит своего возлюбленного; удаляя пылинки со своей прекрасной влюбленной души и пристально разглядывая в зеркале ее интересные особенности, он в конце концов забывает второе лицо любви, забывает о винительном падеже любви, каковой и является непосредственным смыслом любовной интенции. Не иначе обстоят дела и с прощением: словоохотливое прощение интересуется самим собой больше, чем грешником; его услужливость, возможно (как знать?), скрывает задние мысли или какую-нибудь непристойную и мелочную злобу по отношению к грешнику. Нравоучительное красноречие прячет недостаток искренности, поскольку оно служит для того, чтобы скрывать нечистую совесть. Именно поэтому о прощении можно рассуждать не иначе как

¹ *Nelli R. Écritures cathares. P. 237***; Roché D. Études manichéennes et cathares. P. 181.*

² *Толстой Л. Власть тьмы. V. 2****.*

говоря о чем-нибудь ином: говоря вокруг да около и по поводу, но, прежде всего, говоря о том, чем прощение не является. Нужно, например, много и времени, и слов, чтобы доказать, что конкретное прощение не является извинением. Но эта апофатическая философия, вероятно, может быть разве что длиннейшим разглагольствованием вокруг да около самости прощения. Не пора ли, наконец, бросить эти стыдливые перифразы и обратиться к самому прощению?

III. «VENIA PURA»*: ПРОЩЕНИЕ — ПРЕДЕЛ

Итак, существует некое «прощение-предел», то есть прощение гиперболическое, и прощает оно без каких бы то ни было оснований. Это немотивированное движение души не может быть ничем иным, как чистым центробежным порывом, лишенным как психических контуров, так и глубины пережитого. — Прощение обузывает мстительные рефлексy возмездия, но этого, очевидно, недостаточно, ибо оно могло бы удержать месть, с тем чтобы отсрочить ее, превратить месть в вендетту, отодвинуть наказание на долгий срок; ведь злопамятность не лучше, чем мстительность. Оно могло бы еще и вообще воздержаться от любого откладывания преследований на долгий срок, от суда над обидчиком и от преследования его по закону. И все же это не было бы прощением. Ведь прощающий не только не мстит сегодня, ведь он отказывается не только от любой мести в будущем, он отказывается и от самой справедливости! И еще от многого. Мало того что он не таит в себе никакого себялюбия, он даже не надеется на то, что виновный, который был помилован сегодня, и помилован бескорыстно, в дальнейшем пожелает заслужить его милость. Однако нет нужды объяснять, что это отсутствие надежды или перспективы духовного исправления грешника не есть безнадежное отчаяние в собственном смысле, ибо это означало бы допустить, что чистым может быть лишь отчаяние, а сама чистота неизбежным образом безнадежна... В прощении не может быть и речи об этом отчаянии, представляющем собой душераздирающую нелепость и непроживаемое пережитое. Человек прощающий не отказывается ни от продолжительности собственного бытия, ни, подобно «гностику» из «Изречений святых»**, от своего духовного будущего; он не приносит в жертву ни своего житейского будущего, ни своего блистательного, или же эсхатологического будущего; известно, что, по Фенелону, такая жертвенность характеризует чистоту чистой любви; обретя способность отказаться не только от этой полосы жизненной надежды, которая непрестанно восстанавливает перед нами некое обуду-

ществование, но даже и от самого упования на спасение, любовь, очищенная от каких бы то ни было задних мыслей, собирается в точку и концентрируется в настоящем мгновении. Это духовное самоубийство несомненно было — подобно испытаниям Авраама и Иова — невозможным и в конце концов опровергнутым предположением. Тем не менее головокружительную и скандальную гипотезу о злом гении, о непроницаемой несправедливости, о радикальном зле достаточно было задеть хотя бы по касательной: любовь без надежды, являющаяся не только отречением от своеволия, но и тотальным отрицанием и экстатической погибелью самого эго, теоретически возможна именно благодаря только что сказанному; любящий, переставая существовать для себя, погружается в своего «другого». Прощение, по правде говоря, не требует от нас приносить в жертву все наше «самобытие» или же того, чтобы мы сами становились грешниками: столь много прощение не требует! Если речь идет об оскорблении, то прощение требует от нас попросту отказаться от злобы, от страстной агрессии и от искушения мезтью; а если речь идет о грехе, то отказаться от санкций, от возмездия и от самой что ни на есть законной взыскательности правосудия. Прощение, в сущности, скорее бескорыстно, чем исполнено безнадежного отчаяния. Разумеется, прощение тоже своего рода «отчаяние», в том смысле, в каком отчаянием являются угрызения совести. Отчаяние было бы не отчаянием, а скорее неким театральным «*disperato*»*, если бы оно поглядывало в сторону искупления, которое оно, возможно, предвещает, и если бы оно рассчитывало на этого предвестника (prodrome)** как на обетование. Ничто не мешает благодати искупить в конечном счете отчаяние угрызений совести, при условии, что это отчаяние не рассчитывало на эту благодать, если только лжеотчаявшийся не разыграл комедию угрызений совести нарочно. И ничто больше не препятствует благодати прощения обратить грешника в новую веру, лишь бы только эта благодать умышленно не нацеливалась на это обращение, усматривая в нем награду за собственную щедрость и благородство; лишь бы это прощение не было дано в надежде на искупление грехов; лишь бы это прощение не представляло собой недвусмысленного намерения спасти бессмертную душу виновного! Нам уже приходилось критиковать изощренное лицемерие такого прощения, которое спекулирует на обращении грешников... Ведь существуют взаимоотношения между прощением и преобразованием виновного, как существуют взаимоотношения между моральным стыдом и искуплением, но эти отношения не должны быть заранее согласованными, но эти отношения — абсолютно непродуманные и косвенные. Условием действительности отчаяния, будь оно угрызениями совести или прощением, является полная невинность отчаявшегося. Фенелону это уже было известно: благодать открывается исключительно

тем, кто ее не искал. А претензия на действенность в делах такого рода — самая распространенная причина провала, в то время как только чистосердечное допущение провала делает эффективными прощение и угрызания совести. Ибо желающий найти спасение не обретет его. Здесь добрая воля действует не иначе как в союзе с нечистой совестью, подобно тому как чересчур чистая совесть действует не иначе как в союзе со злой волей. Тем не менее этот параллелизм угрызений совести и прощения не следует проводить слишком уж далеко: в угрызаниях совести сверхъестественная и непредвиденная благодать искупления изливается из самого отчаяния, тогда как при прощении ее жалует грешнику кто-то другой; разумеется, угрызания совести грешника даже при прощении придают благодати ее полный смысл, но они не бывают ее определяющей причиной, поскольку благодать приходит извне и она дается «по ее собственному усмотрению». Это значит, что отчаявшийся, терзаемый угрызаниями совести, сам по себе виновен и что этот отчаявшийся, если он только достаточно искренен, искупит свою вину при помощи одной лишь собственной воли: ибо отчаяние — уже искупление; человек, совершивший проступок, и человек, от этого страдающий и кающийся, — один и тот же человек. В прощении виновный не тот, кто прощает, но тот, кому прощают; и виновный этот не всегда такой уж отчаявшийся; человек, дарующий благодать, зачастую дарует много больше, хотя ему и не за что себя упрекать! И следовательно, угрызания совести — это монолог и непрестанные размышления в одиночестве: обессиленный грешник погрязает в собственном прошлом, сердится на самого себя и зависит только от самого себя. Угрызания совести — это солилоквиум*, прощение же — диалог, взаимоотношения между двумя партнерами, из которых один ожидает нечто от другого. В то время как человек, мучимый угрызаниями совести, страдает, ничего не ожидая, и пассивно погружается в ад собственных бесплодных сожалений и собственного аутоскопического** одиночного заточения, прощение, связывая первое лицо со вторым, пробивает брешь в стене глубинной виновности и в особенности в том случае, если совесть виновного нечиста: тогда прощение пробивает ограду угрызений совести, ибо оно само по себе — акт освобождения, и оно закладывает основания некой новой эры. Прощение прощает в ночи, подобно тому как угрызания совести мучают в ночи, но эта ночь — предощущение утренней зари, но эта ночь никогда не бывает черной ночью отчаяния. Если прощению не присуща расчетливая надежда, то столь же не присуща ему и безрадостность.

IV. ВТОРИЧНОСТЬ ПРОЩЕНИЯ: ЖАЛОСТЬ, БЛАГОДАРНОСТЬ, ПОКАЯНИЕ

Радость есть симптом творчества. В таком случае как же объяснить, что прощение всегда носит характер более или менее «реактивный» и до некоторой степени «вторичный»? Ведь это же факт: прощение попадает в ту же категорию явлений, что и любовь-жалость, благодарность или угрызения совести, в противоположность любви спонтанной, иницилирующей и предвосхищающей. Оно звучит эхом скандала, называемого, в зависимости от конкретного случая, грехом или оскорблением, и представляет собой вид ответа на него: ответа парадоксального, ответа, если угодно, неожиданного и удивительного, ответа незаслуженного, но тем не менее все-таки ответа! Чтобы прощение нашло себе применение, необходимо, чтобы кто-то совершил проступок. Вторичная любовь, называемая прощением, рождается в связи с каким-нибудь проступком или оскорблением; вторичная любовь, называемая жалостью, рождается в связи с убожеством; вторичная любовь, называемая благодарностью, рождается в связи с благодеянием: вторичной любви необходим грех, чтобы забыть и простить его; убожество, чтобы оплакать его и оказать ему помощь; и благодеяние, чтобы выразить ему благодарность. Благодеяние, убожество и грех — три вида пищи, которыми питается эта любовь. Если бы можно было продолжать пользоваться этими аналогиями, то чисто спонтанной любовью были бы прощение без греха, жалость без убожества, благодарность без благодеяния: чистая любовь жалеет человека вообще, жалеет его за то, что он конечен, и она любит других за благодеяния, которых не получила. Взаимоотношения любви с прощением в этическом порядке аналогичны взаимоотношениям любви с жалостью в порядке страстей. Вторичная жалость, как и любая эмоция, зависит от некоего внешнего случайного события, которое ее возбуждает или «пускает в ход»: говорят, что милосердный бывает «тронут» — тронут встречей, инцидентом, каковой ему довелось наблюдать, случайным стечением обстоятельств. Жалость просыпается, когда видишь убожество другого человека, глядя на его лохмотья, его обледенелый чердак, его страдания и одиночество. Любовь-милосердие, которая любит всех людей, богатых и бедных, счастливых и несчастных, и любит их в каких угодно обстоятельствах, независимо от их драматического положения или от их трагедий, — для такой любви нет нужды ни в случайных потрясениях, ни во внушениях «задним числом». Но что касается любви-жалости, то ей нужен свой нищий... Если бы жалость не видела лохмотьев, то ей, возможно, так и не представился бы удобный случай проявиться. Как раз в этом жалость, аналогично прощению, представляет собой скорее событие нежели привычку; в этом

жалость — любовь мгновенная и реактивная — противостоит любви-милосердию, являющейся своего рода привычной жалостью или же добродетельной привычкой. Справедливо говорят, что милосердие предполагает милосердную душу, а сострадание — того, кто естественным образом страдает; но это потому, что милосердие сохраняет свой пыл; ибо единственно лишь милосердие — вечность и постоянство. Милосердие без конца просыпается и никогда не засыпает, оно всегда держит свой светильник зажженным. Но жалость верна не до такой степени, и ее минутные вспышки вряд ли переживут породившее их зрелище; стоит лишь исчезнуть атрибутам убожества, ее своего рода природному горючему, как мгновенная вспышка исчезает; стоит лишь оборванцу пропасть из поля нашего зрения, стоит лишь ему повернуться к нам спиной — и мы уже о нем забыли. Эфемерная и поверхностная, эта эмоция длится не дольше своей причины: сочувствие пропадает вместе с убожеством убогого, жалость — вместе с предметом жалости; совершенно так же, как страх, естественно, испаряется вместе с опасностью! Поллюбит ли жалость своего бедняка, когда он станет богачом? Мы говорили по поводу извинения: нет греха — нет прощения... И точно так же мы должны сказать теперь: нет убожества — нет жалости! — Эта «вторичность» в такой же мере характеризует и благодарность: нет благодеяния — нет признательности! Здесь все ясно. Пусть жалость — мимолетное движение души, а благодарность — верная привязанность, это ничего не меняет в их совместной вторичности. Разумеется, основа благодарности — память сердца, помнящего о благодеянии, тогда как прощение, борющееся со злопамятством, предполагает как раз обратное: забвение обид... Но поскольку это забвение достается столь же дорого, связано с такими же трудностями и, следовательно, столь же позитивно, как и эта память, то оба указанных случая аналогичны друг другу: вторичность прощения даже более «шероховата», ибо благодарность, по меньшей мере, движется «естественным ходом» по направлению к любви, а прощение должно еще преодолеть инстинкт ненависти. Прощению нужен некий предмет, чтобы произвести работу прощения, заключающуюся в душераздирающем забвении, а благодарности нужен предмет, чтобы произвести работу благодарности, заключающуюся в верном воспоминании. «Спасибо» и «я тебя прощаю»: и то и другое — вторичные движения души, отвечающие на движение первичное, то есть на оказанную услугу или на совершённый проступок. Благодарность рождается при условии того, что имеется и благодетель, и благодеяние, — и лишь при этом условии... Какие еще условия! Что бы это значило? Следует ли это понимать так, что любви нужны благодеяния, для того чтобы любить? Неужели любовь не сможет полюбить, если не получит подарков? И скажите, пожалуйста, что это за любовь, которая любит «при усло-

вии»? Мы отвечаем: такая любовь есть любовь условная, а значит, гипотетическая, имеющая множество оговорок, а следовательно, это никакая не любовь. И разве благодарность не та «центробежная» и чисто безвозмездная любовь, никогда не ставящая условий, не ожидающая никаких выгод, далекая от любви-признательности, какой обычно любят благодетелей, любящая скорее без взаимности — как, парадоксальным образом, любят преследователей. В той мере, в какой сердечная благодарность говорит благодетелю «спасибо» и безвозмездно добавляет к причитающейся сумме неопределенный, неуловимый, не поддающийся оценке довесок своей признательности и «приязни»; в той мере, в какой юридическое обязательство по возмещению ущерба озарено нимбом любви, или ореолом бескорыстия и избыточности, или, как сказано в Евангелии, неким излишком — *περισσόν*, придающим нашему «банковскому счету» больше неопределенности; в той же мере благодарность действительно становится частично связанной с благодатью и на свой лад слегка милосердной. Но в той мере, в какой она выплачивает свой долг, она, скорее, заносится в рубрику коммутативной справедливости и даже расчётливости: значит, она находится посередине между порядком безвозмездных даров и порядком «ничего даром не дается». Прощение, которое любит оскорбителя, с этой точки зрения, ближе к безвозмездному дару, а благодарность, которая любит благодетеля, дальше от этого дара. Однако прощение *не является* абсолютно безвозмездным даром в силу единственной причины: чтобы его заслужить, необходимо было совершить проступки. Прощение не касается безгрешных: прощение уготовано привилегированной категории преследователей. — И наконец, самому покаянию нужен проступок, чтобы было в чем каяться. Цель кающегося — отнюдь не любовь, но примирение с самим собой... Тем не менее покаяние, как и прощение, — это отзвук случайного движения свободы: это контрудар по последней, и он наносится ей в ответ. Разве реактивный и рефлексивный характер покаяния не бросается в глаза?

Прежде всего, мы опасаемся того, что прощение, плетущееся на буксире за проступком, не бывает без завтрашнего дня. Прощению, желающему простить, нужно подлежащее прощению действие, проступок или оскорбление, словом, нечто такое, что можно простить, нужна некая злопамятность, о которой нужно забыть. Чтобы воспользоваться случаем и показать на практике забвение обид, нужно еще и быть оскорбленным... Прощение, которому нечего прощать и некого прощать, прощение, которому ничего на зуб не попадает, умирает от истощения, то есть от безразличия. Если бы на этом свете перселись грешники, что осталось бы от прощения? Следует ли непрерывно грешить, чтобы задать работу прощению и избавить его от безработицы? — Это еще не все. Подобно тому как сострадание обнару-

живает убогого при виде убожества и личность при виде горя, так и прощение идет от действия к источнику действия: чтобы обнаружить само существо, оно обзирает способы и модальности его существования, или, вернее, оно открывает существо на основании его действий. Прощаемый проступок представляет собой в большей степени «вещь», нежели беда, по случаю которой жалость сожалеет, ибо беда может быть расплывчатой, неосязаемой и воздушной, тогда как проступок — вещь точно определяемая и всегда отчетливо вписываемая в некие контуры. Итак, жалость, внушающая нам разделить общую судьбу всех тварей Божьих, может, по Шопенгауэру, стать своего рода космологическим сочувствием. Прощение идет от единичного акта к личности, а вот любовь прямо обращена к личности и начинает тоже с личности, не дожидаясь, чтобы полюбить, ни обнаружения ее вины, ни ее беды, ибо любовь — кратчайший путь от сердца к сердцу. Для своего существования любовь не нуждается ни в нищете, ни в проступке, ни, если говорить обобщенно, в самом несчастье существования. Также не подвергается она ни риску влюбиться в вину как таковую, подобно прощению, смакующему грехи, или же какому-нибудь любителю несправедливости; ни риску полюбить нищету, забывая о нищем, подобно слегка услужливой жалости, которая обнаруживает при виде столь ценной для нее нищеты собственные сокровища нежности и с чистой совестью чувствует себя польщенной обладанием бессмертной душой.

V. ОРГАН-ПРЕПЯТСТВИЕ. ДАР И ПРОЩЕНИЕ

Мы уже спрашивали: полюбил бы прощающий ближнего своего, если бы этот ближний был безупречен? Не любит ли прощающий свое собственное великодушие? Что же, примем эти критические замечания... Возможно, грех есть, прежде всего, форма, за которой мы открываем другого человека. Несомненно, чтобы полюбить, нам нужны были и стереоскопический эффект, и драматическая антитеза. Негативность убожества, проступка и оскорбления завершает нашу инициацию, подготавливая нас к позитивности любви. Тем не менее здесь нам следует проводить различие между инициацией милосердия и душераздирающим усилием прощения. Жалость, несмотря ни на что, означает ощущение наименьшего сопротивления. Что же касается прощения, то оно не скользит по наклонной плоскости легкого умиления; ему неведома сладость сердобольных слез, столь дорогих сентиментализму XVIII века; превозмогая препятствие греха, прощение не знает, что ему делать со слезливым состраданием... Сама вторичность прощения делает его в каком-то смысле и заслужен-

нее, и труднее любви. Прощение ставит такие проблемы, которые не дано беспрепятственно и по-настоящему познать любви, подвижной попутными ветрами, сходством характеров или взаимностью. Прощение, если только в нем есть любовь, — это скорее своего рода любовь «против течения», любовь, которой противодействуют и мешают: таким образом, на любовь к врагам можно смотреть с точки зрения прощения обид; таким образом, любовь, любящая достойное ненависти, может быть уподоблена прощению грехов. Между тем даже и в этой форме, даже у любви, осложняемой препятствием, есть кое-что расплывчатое, если ее сравнить с прощением: любовь к достойному ненависти, бросая вызов, любит наиболее обездоленных и наименее достойных любви, любит тех, кого не любит никто... Но все напрасно — ей все равно никогда не стать такой же вызывающей, как прощение грехов. Ибо любовь, прежде всего, умеет любить в одинаковой мере и достойное любви, и достойное ненависти, — и ей это не запрещено. Прощение же специализируется на грехе: вот его смысл и призвание, вот его драгоценная неоднозначность; оно избирает грех, оно предпочитает его всему остальному! Именно прощение ставит вопрос, касающийся совести; именно оно провоцирует взрыв скандала. Для прощения недостаточно полюбить злодеев вообще: прощение метит в вещь, которую злодей сделал, в действие, которое злодей совершил, в проступок, в котором злодей виновен, в неправоту злодея; прощение прощает не только *существо*, оно прощает факт или, скорее, факт факта; оно прощает злой проступок этого существа, оно прощает *существо* этого злого проступка; еще лучше, оно прощает злодеяние недоброжелательства, и оно прощает *недоброжелательству* этого злодеяния. Ибо прощение греха есть действие, с полным сознанием отпускающее грехи другого поступка. Прощение должно обладать проступком, чтобы простить его, оскорблением, чтобы преодолеть его: оно должно бороться с недвусмысленным отвращением, с ярко выраженным омерзением. Прощение есть душераздирающее и драматическое решение. И хотя и прощение, и любовь к достойному ненависти зиждутся на стереоскопическом эффекте и оба исходят из своих *contrario**, прощение гораздо выразительнее выделяется на фоне своего греха по контрасту с ним, чем любовь — на фоне предмета ее ненависти; и путь от греха к прощению бесконечно более далек, несмотря на мгновенность решения, поскольку прощение должно встретиться лицом к лицу с неким разрывом и пройти испытания обращения в новую веру. Как бы любовь, направленная на злодея, ни была парадоксальна, она все-таки любит его, своего злодея! А вот прощение, в миг, когда оно прощает, должно сделать мощное усилие, чтобы, преодолев себя, отпустить грехи виновному, а не осудить его. Абсурдное прощение греха — это вызов логике уголовных наказаний. — И в этом случае неважно, что про-

щение зависит от случая и порождено случаем или моментом, когда прощение открывается бесконечности, позволяя нам разглядеть горизонты благодати; и для этого достаточно одной лишь диспропорции, одной лишь иррациональной асимметрии между грехом, каким бы тяжким он ни был, и неизмеримостью прощения. — Не менее двусмысленны и взаимоотношения между прощением и даром. Прощение (*pardon*) сразу и больше, и меньше дара (*don*); оно, очевидно, меньше дара, ибо в том, что касается «даяния», оно как раз ничего не «дает» (*donne*); оно довольствуется забвением оскорбления, оно охотно не обращает на него внимания, оно сводит его к нулю. Следует признать, что «спписание» долга — это негативный подарок: этот «подарок», если, конечно, это подарок, скорее метафорический! Дар, который, по крайней мере, нечто дает, менее реактивен, но более щедр, нежели прощение. Здесь, однако, уместно вспомнить один из знаменитых парадоксов Канта: он говорит о тех случаях, когда негативность позитивнее позитивности, когда Менее больше, чем Более! Несомненно, «спписание» долга в материальном смысле не подарок; но оно лучше подарка, ибо означает для должника окончание кабальной зависимости; облегчение, пришедшее на смену тревоге, а для заимодавца — отказ от своего права. Вот, прежде всего, точка зрения виновного: в освобождении — радости больше, чем в свободе, в переходе от болезни к здоровью — больше, чем в самом здоровье. Разве прекращение боли — это, по Шопенгауэру, не единственное удовольствие, на которое может притязать человек? И подобно тому как выздоравливающий перед концом своей болезни радуется больше, чем просто здоровый; как блудный сын, вернувшийся с повинной, испытывает больше радости, чем сын благоразумный; как покаявшийся мытарь пребывает в большей радости, чем девятьсот девяносто девять пай-мальчиков; так и облагодетельствованный прощением, освободившись от заслуженного наказания, познаёт такие радости, каких обычный дар не в состоянии никому дать; и в первую очередь радость освобождения от гнета. Прощение для виновного обладает большей интенсивностью и бóльшим пылом, нежели дар; для прощающего оно, как правило, стоит дороже, ибо оно предполагает некую драму и должно разрешить некий кризис. Нельзя сказать, что дар с необходимостью означает спонтанную экспансию или беспрепятственное излияние; или что ресурсы дарителя «переливаются через край» всегда с одинаковой щедростью и лишь вследствие собственного «сверхизобилия»; нельзя сказать, что щедрый всегда слепо расточает свои щедроты, как природа «сорит» своими цветами и плодами: случается, что дар предполагает жертву. Но даже в этом случае жертва может касаться лишь имущества и того, что принадлежит донатору: владельцу дорого обходится расставание с собственностью — и это все. Наоборот, прощение, представляющее собой

дар без подаренной вещи, *datio* без *donum*, прощение в любом случае должно преодолеть препятствие и «перепрыгнуть» через заграждение. Природа этого заграждения и этого препятствия зависит от обстоятельств — обиды, перенесенной оскорбленным, или же проступка, совершенного грешником: в первом случае прощающий сталкивается с трудностями, воздвигаемыми в нем филиатией и себялюбием, инстинктом мести и страстью; во втором оно противостоит моральным предрассудкам, не допускающим никаких пересмотров и основанным на одной лишь справедливости. Ни в первом, ни во втором случае речь не идет о собственности собственника: прощающему нужна вся его смелость, чтобы принести в жертву не какую-то часть своего имущества, но самую свою суть, и даже еще более чем смелость, чтобы пренебречь общественными табу, уклониться от долга наказания, избегнуть так называемых вопросов совести. Посмотрим, как не до конца идущему жесту даяния, иначе говоря, «предложения того или сего», решение простить противопоставляет гиперболический парадокс *тотального дара*. Самому Аристотелю был известен только частичный дар; и лишь Библия поистине познала прощение.

VI. ПОТОМУ ЧТО НЕВИНЕН... ХОТЯ И ВИНОВЕН... ПОТОМУ ЧТО ВИНОВЕН. БЕЗВОЗМЕЗДНОЕ ПРОЩЕНИЕ

Вторичность делает прощение чем-то низшим в глазах лишь тех, кто не распознает в нем «диалектическую» функцию. Острая противоречивость неизвиняемого образует своего рода трамплин, на котором прощение набирает высоту своего полета, чтобы преобразить виновного. Прощение сделалось до смешного возможным благодаря самой антитезе, которая ему препятствует. Во-первых, можно ли сказать, что прощение предполагает позитивную, простую и прямую мотивацию *«потому что»*? Применима ли к прощению нормальная и скользящая этиология, в соответствии с коей следствие прямо пропорционально своей причине? Далеко не так! Взаимоотношения прощения с извинением в этом смысле аналогичны взаимоотношениям любви и уважения: уважение уважает *потому что*, и у него есть на то свои причины; его мотивация: это «достоинство уважения». Человек, наделенный рассудком, соизмеряет свое уважение согласно заслугам того, кого он уважает: пыл первого дозируется в соответствии с ценностью последнего; таким образом, человек рассудочный, градуируя свой пыл, уважает явления средней ценности лишь слегка, явления ценные — страстно, а явления низкие совсем не уважает. Любовь-уважение тоже претендует на узаконивание при помощи эмпирических объяснений: она полюбит своего возлюбленного, потому что этот

возлюбленный «приятен», то есть достоин любви; средняя «приятность» — причина мелких любовных увлечений или, если угодно, движущая сила наших мимолетных любовных интрижек; а высшая *приятель* — причина высочайшей Любви. В платоническом догматизме, например, как и в догматизме теологическом, само собой разумеется, что предпочтение предпочитает *достойное* предпочтения, *ἀρίετόν*¹, то есть выбирает *достойное* выбора по нравственным мотивам и в высшей степени *подлежащее* избранию. Таким образом, справедливость считает для себя выгодным получать награды! Так в конечном счете обстоят дела и с жалостью, чья вторичность тем не менее представлялась нам подобной вторичности прощения; теперь же кажется, будто взаимоотношения между прощением и проступком совершенно несравнимы со взаимоотношениями между жалостью и несчастьем; грех есть предмет прощения, но никак не причина последнего; о причине же можно говорить скорее в отношении злопамятства! Наоборот, несчастье конечно же основание для жалости, совершенно так же, как опасность — основание для страха, а получение ученой степени — основание для радости кандидата наук; и совершенно так же, как ужас, когда он обоснован, объясняется чем-то ужасным, жалость объясняется чем-то жалким. В сущности, жалость есть эмоция, тогда как прощение есть действие; и эмоция эта имеет тот же смысл и снабжена тем же знаком, что и ее причина; между бедой и жалостью есть определенные взаимоотношения и относительное сходство, а вот между виной и прощением вины имеется, скорее, антитеза, шокирующее столкновение и скандальное противоречие; причина, если таковая существует, действует подобно зубилу и *a contrario*. Верно прежде всего то, что следствие может быть непропорциональным основанию: в этом случае основание не более чем предлог или случайная причина в этиологии безрассудства; при виде несчастья возникает единый импульсивный и неразумный порыв сострадания, но тем не менее причинно-следственная связь никуда не исчезает. Любить ближнего своего, потому что он приятен или же потому что он несчастен, в обоих случаях означает любить «потому что». Так или иначе, «потому что» отнимает у прощения смысл его существования: когда виновный оправдан, то есть когда невиновность его доказана и признана, дело сделано, и прощение остается без работы; невинному больше не нужно наше прощение, ему нечего делать с нашим великодушием, он требует лишь того, чтобы ему воздали по справедливости; великодушный в этом случае станет столь же смешон, как и милосердный благодетель, подающий своему наемному рабочему милостыню в виде зарплаты, на которую последний имеет полное право. Тогда что толку в прощении? И кому

¹ Аристотель говорит также: *διωκτόν* (Никомахова этика. 1097 а, 32)**.

прощать? И какие проступки? Если так называемую любовь, которую испытывают к приятному, надлежит называть уважением, то извинением надлежит называть так называемое прощение, которое «жалуют» невинному.

Во-вторых, поскольку ни любовь, ни прощение не бывают подлинными «потому что», возникает желание сказать: любовь любит *несмотря на*, а прощение в еще большей степени прощает *несмотря на*; любимое существо и прощенный проступок, в сущности, не являются основаниями ни для собственно прощения, ни для собственно любви; они скорее являются антиоснованиями и прощения, и любви, а иногда причинами безрассудства; в принципе они ставят препятствия и этому прощению, и этой любви. Должны ли мы заменить здесь «причинность» на «пожалование»? Заслуга, в той мере, в какой она имеет отношение к тому, что она отрицает, и к некоему сопротивлению, по самому своему определению предполагает это «пожалованное» *Вопреки...* Типичным «жалуемым» чувством, с этой точки зрения, является верность, ибо верность всегда, в той или иной форме, есть верность-вопреки, верность вопреки становлению и охлаждению, которому способствует это становление, верность вопреки резким и разочаровывающим переменам взглядов партнера, верность, пронесенная через испытания, которые выпадают на нашу долю из-за непостоянства нашего ближнего; верность верного человека, противостоящая ветрам, приливам и отливам; *пребывать* в верности, *оставаться* неизменным, находясь среди непостоянных, *хранить* веру свою, находясь среди отступников, — таковы формы, в каковых утверждается постоянство добродетели-вопреки. Разве прощение и любовь тоже вопреки? И например, разве прощение существует вопреки проступку, альтруизм вопреки эго, в том же смысле, в каком смелость смела вопреки опасности и соотносительно с опасностью? Между проступком и прощением есть еще преграда в виде злопамятства, являющегося условием прощения (ибо чтобы простить, нужно сначала вспомнить), как есть преграда в виде страха между опасностью и смелостью, в виде эгоизма между эго и самопожертвованием. Ибо именно страх творит смелость, и именно эгоизм творит бескорыстие! Разве у прощения есть еще какое-нибудь призвание, кроме преодоления негативности? Верно как раз обратное: прощение не только «против», но и «за»; «хотя» всегда имеет в виду некое «потому что», являющееся лицевой стороной этой изнанки и «орлом» этой «решки», некое «потому что», подразумеваемой инверсией которого оно в свою очередь является; *ненавистный-несмотря-на* имплицитно подразумевает *приятного-потому-что*; итак, «пожалование» есть некая постыдная этиология и идеологическая причинно-следственная связь, которая не осмеливается называть себя по имени... Когда с кем-нибудь объясняются в любви, *даже если* этот кто-

нибудь достоин ненависти, *хотя* он и одиозен, *несмотря на* его глупость и его зловерность, — то косвенно имеют в виду следующее: ненавистное обычно достойно ненависти; а следовательно, только приятное (достойное любви) по праву заслуживает того, чтобы мы вдохновлялись любовью к нему; если «приятность» — благовидное и естественное основание всякой любви, то «пай-мальчик» теоретически должен любить лишь приятное и ненавидеть ненавистное; а если все же, если тем не менее, если *несмотря ни на что* мы упорствуем в нашей скандальной любви к тому, кого по логике вещей должны были бы ненавидеть, то эта любовь к ненавистному, постольку, поскольку она — любовь *несмотря на* препятствия, подтверждает любовь к приятному и далеко не опровергает ее. Любовь незаслуженная и немотивированная, далеко не отрицая любовь рассудочную, нормальную и мотивированную, как бы воздает хвалу этой любви, — ведь и парадокс есть похвала здравому смыслу. Разве «хотя» — это не зарождающаяся парадоксология? Антитеза между приятным и ненавистным сама собой подразумевает самую утешительную точку отсчета и самые обычные системы ценностей; и следовательно, «хотя» — «молчаливо», как нечто само собой разумеющееся, — подразумевает предсуществование объекта-носителя или же объекта-неносителя этих ценностей. Итак, нужно согласиться с тем, что между ценностями, достойными любви, и абсурдной любовью имеется необъяснимый иррациональный диссонанс, находящий отклик в самом «пожаловании» любви. Любят то, что *должно* ненавидеть! И не только всякое конкретное «несмотря на» отсылает к виртуальному «потому что», придающему ему смысл, но еще «несмотря на» непосредственно передает нежелание и дурное расположение, недостаток тепла, отсутствие энтузиазма и спонтанности. Разве этот стиль «пожалования» и, следовательно, уступки не является, в сущности, стилем лейбнизианского оптимизма? Мудрец у Лейбница действительно приспособливается к некоему необходимому злу, против которого и Бог ничего не в состоянии сделать, из которого Бог сотворил лишь наименьшее зло, ибо лучший из миров — не что иное, как мир наименее дурной. Злой судьбе мудрец противопоставляет доброе сердце. Мудрец будет в хорошем настроении *вопреки всему*, вопреки убожеству конечного существования; но это «вопреки всему» с трудом подавляет в себе: «Увы!» Любовь-несмотря-на также соглашается на то, чтобы любить *вопреки всему*. Я люблю вас, хотя вы и достойны ненависти... Что это означает? Значит ли это, что перед нами на самом деле существа, достойные ненависти? Следует ли это понимать так, что благодаря моему великодушию и вопреки протестам очевидности я желаю снизить до вас, закрыв глаза на ваши недостатки? Великодушный «милостиво полюбить соизволил» своих злодеев, невзирая на все основания, которых, как он полагал, достаточно, чтобы их

возненавидеть. *Quamvis** выражает здесь огромные размеры «пожалования» и «греко-римское» милосердие большого барина скорее, чем спонтанную любовь. Нужно сказать спасибо большому барину за честь, какую он оказал весьма недостойному и весьма смиренному объекту его любви. Кто не ощутит цену такой жертвы? Кто не будет польщен ею? Разумеется, любовь самая достохвальная и бескорыстная — это такая, которая любит вопреки сопротивлению препятствия; еще необходимо, чтобы в ней не было слишком много «сознательности», ибо любовь — не долг; та любовь, которая слишком жаждет препятствий, придет к тому, что станет неотличимой от категорического императива. Что подумаете вы о влюбленном, который скажет своей возлюбленной: «Ты безобразна, глупа и зловредна, и все-таки я тебя люблю»? Вы, несомненно, ответите, что тут есть довольно-таки смущающая трезвость и довольно-таки странная вялость; и вы с полным правом подумаете, что эта любовь слишком уж полна упреков, чтобы быть искренней; что она себя слегка принуждает; что в ней нет сердечности, что она любит «против сердца». Любовь, которая, любя, находится в столь дурном расположении и столь сурово сама себя насилует, любовь, проявляющая столь досадную поспешность и с явной «любезностью» перечисляющая препятствия, *несмотря на* которые она снисходит до того, чтобы любить, эта любовь неизбежно вызывает подозрения. Назовут ли любовью вид милосердия, которое в духе обыкновенного умерщвления плоти упражняется в «любви» к вещам наиболее омерзительным, которое специализируется исключительно на любви к пошлякам и завистникам, к клопам и мокрицам? И аскет, и специалист по мокрицам косвенно, но как нельзя более ясно признают, что нашей любви достойно лишь приятное. Этот оттенок *неохотности* различим в той же степени и в желании оставаться верным вопреки всему, вопреки всяческим обманам и несмотря на все опровержения иллюзий со стороны опыта. Неколебимая верность есть также имплицитное поражение и молчаливое признание: верный человек признаёт, не говоря об этом, что в поведении других есть нечто, что могло бы и освободить его от клятвы; испытанный друг ставит себе в заслугу, что ни разу не отступился от того, отречься от кого имел столько оснований, и если бы он отступился от своего друга, то был бы тысячу раз извинен, ведь друг очень даже заслуживает предательства; и чем незаслуженнее и абсурднее привязанность, тем отчаяннее цепляется за нее верность, считая даже делом чести выдерживать до конца пари о выполнении обязательств. Эта верность, каковую ничто не может обескуражить, является еще и упреком! К тому же верность из-за своего упрямого отказа от какой бы то ни было эволюции намного больше напоминает злопамятство, чем прощение. Но, прежде всего, прощение, вопреки тому что можно было бы подумать, не прощает «несмотря на», в

сущности говоря, оно не прощает *невзирая на препятствия*. Разумеется, точно так же оно не прощает и потому, что невиновность обвиняемого была доказана; мы показали, что в этом случае в прощении нет нужды; как раз извинение, сказали мы, устанавливает невиновность человека, несправедливо считавшегося виновным. Прощение имеет полностью противоположную направленность в сравнении с виной. И все-таки прощение не прощает виновному, только исходя из «хотя он и виновен». Прощение «несмотря на», в сущности, дается неохотно и «неволей», как у судьи, который, не будучи убежден в своей правоте, принуждает себя к снисходительности и скрепя сердце оправдывает виновного. Прощение «несмотря на» будет дитятею несчастья, поскольку оно связано с убожеством препятствия... Здесь снова «хотя» отсылает к «потому что»: защищать прощение «несмотря на» означает молчаливо предполагать, что лишь прощение, пожалованное невинному, будет и нормальным, и естественным, и само собой разумеющимся; в таком случае прощение виновного будет своего рода спортивным подвигом, и притом особо достохвальным. Но разве прощение невинного — не нелепость?

В-третьих, прощение, не прощающее обвиняемому *ни потому, что он невинен* (прощение в этом случае было бы излишним), *ни хотя он и виновен*, все-таки прощает этому виновному именно *потому что он виновен*. И совершенно аналогичным образом нужно сказать: любовь не любит своего возлюбленного ни потому, что он достоин любви (в этом случае любовь стала бы уважением), ни хотя он и достоин ненависти (в этом случае любовь была бы «против сердца» и подтвердила бы первенство любви к достойному любви); любви остается любить своего возлюбленного... *как раз потому, что он достоин ненависти!* Но подобно тому как только что «хотя» подразумевало и подтверждало «потому что», точно так же и взаимным образом «потому что» может иметь теперь своим следствием соотносящееся с ним «хотя»: тот, кто любит своего возлюбленного, потому что он достоин ненависти и единственно в силу этой причины, может полюбить кого-либо, хотя этот кто-то и достоин любви, — сам себя извиняет и может оказаться из-за этого в замешательстве, как будто в этом мире наизнанку приятность является парадоксальным основанием нелюбви и, наоборот, зловредность — косвенным основанием любви, словно заслуги образуют для любви препятствия! Эта усложненность по экспоненте есть не что иное, как снисходительность и кокетство, и проистекает она из противоестественной этиологии, вот ее символ веры: я люблю его, потому что он противоречит любви, потому что он недостоин быть любимым. Любить объект, который опровергает любовные отношения, — тут уже есть парадоксальный хиазм, ибо парадоксально уже то, что винительный падеж любви заслуживает быть ненавидимым; но сделать из такого противоречия саму

причину любви — это уже предел! Это просто скандал! Разве это не наглость — придавать абсурду достоинство основания и причины? Это раздражающее и даже слегка вызывающее «потому что» — вызов здравому смыслу. После «потому что» нормального и естественного, простого и непосредственного, предусмотренного и ожидаемого, такого, каким оно и должно быть, — «потому что» любви, мотивированной привлекательным, — вот немного циничное «потому что» скандальной любви; после пай-мальчика вот вам мальчик испорченный, тот, который нарочно любит достойное ненависти единственно потому, что оно таково, и в силу формального предпочтения всего, что запретно или незаконно. Любовь к ненавистному незаконна? «Тем лучше!» — с готовностью ответит испорченный мальчик; испорченный мальчик усложняет свое дело, «удваивает» парадокс и «идет в ногу» со скандалом. Как видно, циничное *quia** не ограничивается борьбой с тем отвращением, которое все достойное ненависти внушает любому нормальному человеку: ибо этот бой скорее идет со стороны *quamvis*** , а в последнем выражается преодоленное отвращение, взятое препятствие, отброшенные предубеждения... Нет! циничное *quia* не борется с омерзением: оно преобразует омерзение в привлекательность. Препятствие? Оно выискивает его. Трудности? Оно просит о них; любовь к достойному ненависти для него уже не «пожалование», а призвание. Если *quamvis* — это признание в том, что имеется некая трудность, то *quia* провозглашает против всякого здравого смысла, что эта трудность — еще одно удобство. Между *amo quamvis odiosum**** и *amo quia odiosum***** — целое расстояние от аскетизма до мазохизма, и первый превозмогает боль, а второй делает из боли наслаждение: если долоризм аскетический мужественно переносит страдание, то долоризм мазохистский находит в нем вкус и рассматривает его как самоцель; объект всеобщего отвращения так и остался отвратительным для аскета, который упражняется в своей способности претерпевать, а для извращенца-мазохиста он стал привлекательным. И следовательно, если аскет, который переносит боль, бьет все рекорды терпеливости и анальгезии, то мазохист, который наслаждается этой болью, бьет все рекорды аскета. В прощении тоже имеется одна из сторон морального атлетизма: это — основание сердиться на грешника, абсурдным образом являющееся основанием для прощения! Прощение не прощает никому, кроме виновного, и прощает оно лишь потому, что виновный виновен, и в той мере, в какой он виновен, — ибо прощению, очевидно, было бы нечего прощать, если бы обвиняемый был невинен; еще больше, чем любовь, оно специализируется на зле; в сущности, прощение есть недвусмысленная и окказиональная необходимость, вызванная к жизни обстоятельствами греха, тогда как любовь связана с существованием злодея. — Но реагируя против мотивированного «потому что»,

не идем ли мы немного дальше в направлении «циничного» «потому что»? Сказать, что прощение прощает грешнику по причине греха этого грешника и в честь самого этого греха, означает, в сущности, признать, что прощающему нравится сама виновность, словно для прощения виновный просто необходим; и это означает дать понять, что прощающий, возможно, просто любитель виновных, своего рода коллекционер, и что он ищет виновных, как маньяк, чтобы доставить себе удовольствие, простив их, да и вообще заняться делом, чтобы было кого и за что простить. Разве грешники не предоставляют нам безвозмездный и удобный случай почувствовать себя добродетельными, великодушными и безупречными? Так и маньяк имеет призвание в этом провиденциальном грехе, который при необходимости он даже выдумает там, где его нет. Прощение для него скорее вид спорта, нежели суровая аскеза. Именно так поборники жертвенности нарочно ищут себе прокаженных, чтобы заключить их в объятия и тем самым побить все рекорды милосердия; именно так дамы из высшего общества ищут себе бедных, потому что они настроены на благотворительность: там нищету, чтобы приласкать нищих, тут беду, чтобы полелеять убогих; они ищут этих драгоценных попрошаек, в которых их благотворительность и их сострадание профессионально нуждаются, как Фридрих II искал мужчин высокого роста, чтобы сделать из них гренадеров*. Разве эта услужливость не насмешка?

В-четвертых, прощение на самом деле находится по ту сторону *quia*, как находится оно по ту сторону *quamvis*. С этой точки зрения прощение попадает в ту же категорию явлений, что и вера, и любовь. Вера не бывает ни исключительно «потому что», ни односторонне «хотя». Она никоим образом не верит «потому что»: ни потому, что предмет веры доказан и засвидетельствован, проверен разумом или попросту правдоподобен (*credo quia credibile***), — ибо если бы в таких делах была хоть какая-нибудь аподиктическая несомненность, то вера стала бы излишней и даже немного смешной; ни потому, что предмет веры невероятен или недоказуем (*credo quia absurdum****). Именно так и любовь любит возлюбленного как не потому, что он приятен (*amo quia amabilis*****), — ибо в этом случае тут было бы только уважение; так и не потому, что он отвратителен (*amo quia odiosus******); прощение же прощает не потому, что обвиняемый невиновен (*ignosco quia innocens******), — ибо в этом случае прощение было бы не чем иным, как извинением; и не «нарочно», потому что он виновен (*ignosco quia peccans******). Но вера никоим образом не верит и «хотя»: ни хотя предмет веры и абсурден (*credo quamvis absurdum******), ни хотя он и вероятен (*credo quamvis credibile******). Первое «хотя», как мы доказали, отсылает к латентному «потому что»: под *quamvis absurdum* имеется вполне нормальное *quia credibile*; ибо тот, кто верит, «несмотря на» абсурд или

«вопреки» абсурдности этого абсурда, тем самым косвенно признаёт, что абсурд скорее является основанием для неверия или препятствием вере; ясно обнаруживая парадоксальный и слегка безнадежный характер своей верности, он без слов признает, что абсурд, естественным образом, является основанием для недоверия, а не основанием веры; нелепость скорее причина неверия и даже веры в противоположное! Именно этого требует принцип третьего исключенного. Значит, эта верность верна вопреки недоверию, это «пожалование» — косвенная похвала логике здравого смысла. Если *quia absurdum* — это исповедание веры, и исповедание несколько циничное, то *quamvis absurdum* скорее исповедь... второе — это признание, тогда как первое — вызов! Что же касается другого *quamvis* — я верю, «хотя» это разумно, — то оно не более чем аффектация и обыкновенное вздувание цен, оно притворяется, что считает вероятность препятствием для веры! Разве это не шокирующее и не скандальное преувеличение? И наконец, любовь, как и вера, в обоих случаях отвергает «несмотря на» в той же степени, в какой она отвергает оба разнонаправленные «потому что»: не любя возлюбленного по причине его «приятности», она не любит его и несмотря на его одиозный характер (*amo quamvis odiosus*); не любя возлюбленного по причине его достойного ненависти характера, она не любит его и несмотря на его доброту (*amo quamvis amabilis*); спонтанная любовь находится по ту сторону этих ограничений и стереоскопических эффектов. — Докажем, прежде всего, то, что вера, любовь и прощение в равной мере чужды обоим разнонаправленным «потому что». Разве нормальное «потому что» и циничное «потому что» не две равносильные разновидности одной и той же этиологии? *Quamvis*, преобразованное в *quia*, никак не отличается от непосредственного *quia*. «Верую, потому что абсурдно...» Абсурден тезис? Еще одно основание! Основанием меньше, основанием больше! Ведь это же «безрассудство», или, по крайней мере, противорассудок, или, как минимум, отсутствие рассудка — вот в чем основание. Ведь в той степени, в какой иррационализм является философией рассудка *без оснований*, он, скорее, представляет собой обратный рационализм, нежели подлинный сверхрационализм: разве рационализм не всегда рационализм и с лицевой стороны, и с изнанки? Делать из возражения основание, а из основания возражение — это попросту переставлять порядок истинного и ложного и ходить вниз головой — это отнюдь не означает установления некой революционной металогике по ту сторону логики тождества. Также и поверхностные парадоксы, и ложные скандалы в перевернутом, но не столь уж и потрясенном мире обращаются в буржуазный конформизм и ортодоксию: если безобразное прекрасно, то прекрасное безобразно, и ночной догматизм приходит на место дневного; если наслаждение — боль, то боль — наслаждение, и мазохизм, то есть пе-

ревернутый или извращенный гедонизм, приходит на место своей противоположности. И точно так же антирассудок, далекий от мысли дойти до безрассудства веры, возвращается к тому разуму, который он попросту перевернул; во всем этом и речи нет об обращении к совершенно иному порядку подлинной новизны, речь в лучшем случае идет о превращении или, может быть, об извращении. Не является абсурдность как таковая непосредственным основанием для веры? Это было бы слишком просто, и так далеко не заходит даже сам Паскаль! Ведь ничего не следует преувеличивать! Прежде всего, предмет веры для Паскаля вовсе не абсурден — ни односторонне, ни однозначно: он существенным образом двусмысленен. Бог сокровен не абсолютно, но почти сокровен¹, *fere absconditus***², полусокровен и, следовательно, «смутен»; Он проявляется неопределенно, Он скрывается в двусмысленном откровении; о Нем свидетельствовать и можно, и нельзя. Известно, что сказал Паскаль об обманчивой способности воображения: «...она была бы непогрешимым мерилем истины, если б не грешила ложью»²; ибо чтобы установить эту истину, достаточно было бы принять противоположное мнение. Священное Писание, согласно Паскалю, вовсе не дурачит нас, оно нас испытывает; и адресовано оно тем, для кого неправдоподобие и противоречия не всегда являются возражениями, но, в определенных случаях, — дополняющими друг друга доказательствами, «основаниями в придачу»! Ведь предмет веры есть недоказуемое, которое иногда может представляться вероятным. Сама эта двусмысленность препятствует фидеизму стать «абсурдизмом», иначе говоря, превратиться в систематизированный абсурд; и поскольку всякая двусмысленность, в свою очередь, двусмысленна до бесконечности, поскольку двусмысленность сразу двусмысленна и недвусмысленна, она сама мешает произвести систематизацию «амфибуизма»****. Ведь амфиболия и сама амфиболически амфиболична... Но именно паскалевская вера диалектически разрывается между провоцирующим *quia* и *quatinvis* остального мира, между скандальным исповеданием веры и душераздирающей исповедью: с одной стороны, она исповедует противоречие, принимает на свой счет все упреки в неясности, бросает вызов здравому смыслу, пренебрегая им; однако, с другой стороны, она остается безнадежно верной *вопреки* абсурду, как будто ее удерживает смутная рационалистическая ностальгия, и из-за самого этого «пожалования» она пребывает в слабой позиции, то есть в обороне. Ибо тот, кто *верует несмотря на*, сопротивляется искушению разувериться; и, аналогичным образом, тот, кто *любит несмотря на*,

¹ Исх. 45:15; *Pascale B. Letres à M^{lle} de Roannez (1656). Brunschvicg. P. 214—215; Паскаль Б. Мысли. IV, 288, VIII, 557, 559, 575, 576, 578, 585, 588**.

² *Паскаль Б. Мысли. II, 82****.

реагирует на соблазн разлюбить и борется с этим соблазном. К счастью, «верующему несмотря на» немного помогают знамения, доказывающие истинность его веры, и поэтому тот, кто верил *quia absurdum*, а затем принялся верить *quamvis absurdum*, все-таки вторичным образом начнет верить *quia credible!* Потустороннее темно, но, слава Богу, всего лишь наполовину... А еще лучше бы этому ясно-темному стать совсем ясным! — Чистая любовь, как и вера, находится по ту сторону обоих «потому что». Значит, мы должны посчитать, что любовь, мотивированная заслугой, и любовь, мотивированная проступком, то есть любовь мотивированная и любовь «контрмотивированная», сыграли вничью. Правда, и в Нагорной проповеди, и до нее, у Исаии, сказано: «любите врагов ваших» (ἀγαπάτε τοὺς ἐχθρούς)*. Что это означает? Должен ли я любить *только* моих врагов? Разумеется нет, Иисус не хотел сказать этим: любите одних лишь ваших врагов, и только на том основании, что они — враги ваши, только потому, что они ненавидят и преследуют вас. Ибо такая любовь, несомненно, была бы не чем иным, как мазохизмом, греховным удовольствием и страстью мученика. Разве человек, жаждущий преследований, человек, влюбленный в собственного палача, «человек из подполья», как говорил Достоевский, бескорыстнее кого-нибудь другого? Разве вкусу к унижениям свойственна такая же безвозмездность, что и милосердным движениям души? Разумеется, нет ничего менее чистого, чем та любовь, мотив которой постыден; нет ничего более нечистого, чем та любовь, мотив которой зовется немотивированностью. Так возлюбите же врагов ваших, поскольку ясно, что это возвышенно, но, ради всего святого, любите еще немножечко и друзей ваших; вы должны любить ненавидящих вас, но это не причина ненавидеть любящих вас! Пусть дадут нам право иногда предпочитать предпочтительное, весьма наивно и весьма смиренно любить — привлекательное... Не нужно иметь предрассудков, даже против того, кто достоин быть любимым! Тот факт, что наш партнер достоин любви, отнюдь не причина на него сердиться! Не нужно ни бросаться из одной крайности в другую, ни отрицать простую и непосредственную снисходительность по отношению к заслугам возлюбленного, меняя ее на снисходительность с обратным знаком: нет, не стоит тратить время на то, чтобы менять одну снисходительность на другую. Может быть, Евангелие имело в виду только следующее: если исходить из вырождения и нечистоты психосоматического существа, его конечного характера, его жалкой слабости, его эгоизма, то никогда нельзя быть уверенным, что любящий, которому отплатили взаимностью, не поддастся тщеславию и себялюбию; над тварными существами настолько властвует похоть и личная выгода, они так падки на лесть, что всякая взаимная и разделяемая любовь априори подозрительна. Или скорее: когда любят любовника, друга или при-

ятного человека, невозможно утверждать, что любовь действительно доходит до партнера и что тут не замешаны польщенное тщеславие, заслуги возлюбленного или попросту племенная солидарность. Любовь, которую испытывает возлюбленный, иными словами, любовь к любящему, не может ли случайно оказаться удовлетворенным самолюбием? Разве любовь к наследнице, даже если любовь эта искренна и невинна, легко отличить от любви к наследству? Кант часто говорил об этом так: мы никогда не можем быть уверены в том, что долг, выполненный *из необходимости*, но *с удовольствием*, не превращается в долг, выполненный *из удовольствия*, что может быть случаем «патологии»*. Поскольку невозможно определить, является ли намерение чистым, то любящий, который любит любящего его любимого, кажется, подчиняется своего рода взаимной справедливости... В таком случае, какие же критерии позволят нам отличить равновесие с взаимозаменяемыми элементами от самой обыкновенной расчетливости? Там, где мы ожидали встретиться с бескорыстием, мы заподозрили заднюю мысль об обмене. Любить тех, кто любит нас, ἀγαπᾶν τοὺς ἀγαπῶντας, ненавидеть тех, кто нас ненавидит, μισεῖν τὸν ἐχθρόν, отплатить каждому в той мере, в какой он заслуживает, и той же монетой, воздать каждому «око за око и зуб за зуб», каждому воздать тем же — все это под силу лишь душам из железа и свинца: это не означает выйти за пределы правосудия, связанного с возмездием; это означает «дать, чтобы получить», ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα, и, следовательно, дать, ожидая, что нам возвратят данное. Если вы делаете благо тем, кто делает благо вам, продолжает Евангелие от Луки, то где же тогда «собственное желание»? Ἐὰν ἀγαθοποιήτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας, ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστίν?***! Благодать начинается с избытка, — περισσόν. Если вы делаете добро тем, кто делает вам зло, и если вы благословляете проклинающих вас, ничего не ожидая взамен, μηδὲν ἀπελπίζοντες, в добрый час! В этих хиазмах проявляется парадоксальная, сверхъестественная и чудесная асимметрия благодатной любви. Приветствовать почтенных граждан — естественно, однако сверхъестественно приветствовать пьяницу и нищего, который вас предал, как это делала Феврония из «Сказания о невидимом граде Китеже». — Тем не менее любовь не допускает систематических высказываний против любви мотивированной, ибо она стала бы в этом случае столь же сумасшедшей, как и любовь Февронии. Любовь к другу уступает первое место любви к врагу; но в Нагорной проповеди не сказано, что ненависть к врагу должна уступить место ненависти к другу: ибо следует вообще любить всех — друзей и врагов, и никого не ненавидеть — ни врагов, ни друзей; в Нагорной проповеди не сказано, что следует ненавидеть брата своего: в ней сказа-

¹ Лк. 6:34.

но, что не следует любить *только* брата своего, τοὺς ἀδελφοὺς μόνον¹, и что мы должны объединить под одной и той же любовью и ближнего (τὸν πλησίον σου), и дальних. Искренняя любовь, по существу, всегда похвальна, кем бы ни был возлюбленный, и даже (прискорбная ирония, и объясняется она нашим убожеством), даже если возлюбленный ее заслуживает! Любовь, и даже взаимная, лучше, нежели «кулачное право» и «каждый-для-себя». Все, что здесь можно еще сказать, это то, что несчастливая или односторонняя любовь, будучи более похвальной, является и самой характерной: когда любовь асимметрична, появляется лишний шанс в пользу того, что мы имеем дело с бескорыстным любовником. Если же любовь сводится к тому, что человек любит одно лишь достойное ненависти, чтобы доказать свое искреннее бескорыстие, то причиной этого является его врожденное легкомыслие и его неизлечимая поверхностность. Таким образом, можно представить себе «пограничный случай», некое правовое государство, которое сделало бы хиазм любви ненужным: в этом благодатном городе, в республике чистых умов, где все люди были бы братьями и взаимно любили друг друга, где всеобщая любовь к ближнему приблизила бы и самых дальних, сделав их нашими ближними; в этом идеальном городе любовь к врагам уже не имела бы смысла; поскольку никто, в сущности, не был бы больше ни для кого врагом, то никому бы не пришлось и делать над собой это насилие — заставлять себя любить достойное ненависти; или, скорее, в чистоте прозрачного мира, в котором не только все души близки друг другу, но каждая из них еще и явлена каждой, в таком мире никто даже не знает, что такое задняя мысль и лицемерие; и потому всякая любовь доброкачественна. Почему искренность разделенной любви поставлена под сомнение? Совсем нет: даже в нашем мире вражды, изрытом тайниками и подземными ходами, случается, что смиренная и наивная взаимная любовь превосходит по своей подлинности и ложный героизм, и ложную святость милосердия без взаимности, когда само гипертрофическое милосердие запутывается в осложнениях экспоненты совести, в утонченностях добродетельной услужливости и привязанности, то подлинно чистой любовью бывает как раз любовь взаимная!

В этом отношении прощение подобно любви. Поэтому шестая заповедь Христова, предписывающая любовь к врагам, неразрывно связана с пятой, упраздняющей взаимное ἀντί* закона возмездия. Прощение трансцендентно какой бы то ни было причинно-следственной связи, и в первую очередь наиболее стереотипной, действующей в охранительных реакциях мстительного рефлекса или справедливого вознаграждения: жест, застигающий врасплох, сверхъестественный,

¹ Мф. 5:47.

противоестественный жест прощения тормозит естественную и слишком уж ожидаемую реакцию, которая заставляет нас отвечать тем же самым на то же самое, и представляет собой рабское эхо и глупый контрудар греха; великодушный человек односторонним образом решает, что скандал должен остаться без компенсации, несправедливость — невознагражденной, обида — неискупленной, что «превышение», вменяемое в вину зловредной плеонексии, не должно быть «выравнено». Исповедовать противоречия — абсурдно, но бросать вызов моральной аксиоме исправительного правосудия — скандально; и соответственно почитать принцип тождества — разумно, но аннигилировать то, чего быть не должно, — справедливо. В противоположность принципу «око за око», взятому из Десяти заповедей, Нагорная проповедь предписывает нам подставить другую щеку, то есть не думая о восстановлении справедливости, она скандально удваивает силу скандала. Прощение, в противоположность справедливости, не претендует ни на то, чтобы нейтрализовать нарушение равновесия, порожденное плеонексией, ни на то, чтобы компенсировать асимметрию греха; как раз наоборот, оно отягчает эту асимметрию и это нарушение равновесия, а отягчая их, оно от них излечивает. Прощение, на свой лад, аннулирует грех, не буквально, и не меняя направление зла при помощи наказания, и не направляя на насильника его насилие, как делает игрок, посылающий мяч партнеру; но одновременно и переворачивая, и преобразяя интенциональное качество поступка и его направленность. Неожиданный и весьма парадоксальный поворот сюжета! Великодушный посылает благо, которого он не получал, в обмен на зло, которое получил; наперекор злым приемам недоброжелательства он посылает взамен дар своей любви. Тем самым он оказывается в состоянии не только нейтрализовать злой поступок, но еще и реформировать, преобразить, обратить в новую веру недобрую интенцию. Само собой разумеется, этот шанс на исправление связан с риском! Как бы там ни было, мы будем здесь различать четыре вида тактики, два первых, представляющих собой удвоение, и два последних, являющихся хиазмами: Искупление воздает *Злом за Зло*, как того желает справедливость; Благодарность воздает *Добром за Добро*, и, следовательно, она — благодатная справедливость или справедливая благодать, справедливая любовь; Неблагодарность воздает *Злом за Добро*, и, значит, она является милосердием наоборот, то есть зловредностью; наконец, Прощение, воздавая *Добром за Зло*, представляет собой такое благодатное милосердие, по отношению к которому Неблагодарность обратно симметрична. — Но «Добро-за-Зло» и само может стать тяжким лицемерием, хитрой торговой сделкой и корыстной спекуляцией, если оно будет исходить из стремления выиграть какое-либо пари или успешно проделать какой-либо фокус. Прощение, прощающее специально ради удоволь-

ствия показаться возвышенным или исправить виновного, такое прощение есть чистый расчет. Прощение никогда не прощает «потому что»: ни потому, что доказана невинность, ни потому, что проступок все же был. Если обвиняемый невиновен, то все делает сама невинность, сама себя, без чьей-либо помощи, оправдывающая: прощению в этом случае делать нечего. А если обвиняемый виновен? Что ж! Если он виновен, то вина этого виновного, очевидно, по самому своему определению есть первоматерия и смысл прощения; и чем виновнее вина, чем оскорбительнее оскорбление, тем незаменимее прощение. В городе благодати, очевидно, прощать будет нечего: все недоразумения, какими бы легкими они ни были, будут рассыпаться, едва успев возникнуть, как легкие облачка посреди неизменно ясной лазури. Значит, проступок — это, если угодно, условие, без которого не существовало бы прощения. Прощению в этом смысле проступок «необходим»: без проступка не существовало бы даже самого слова «прощение»! Но это никоим образом не означает, что прощение нарочно предпочитает проступки. В действительности прощение прощает не столько сам проступок, сколько того, кто его совершил. Аналогичным образом благодатная благодарность обращается по ту сторону благодаяния, к самому благодетелю: если бы она просто сказала за дар «спасибо», она стала бы не чем иным, как символическим и условным способом отделаться от уплаты долга, своеобразным видом возмещения долга — не путем возвращения самой суммы, а посредством произнесения волшебного и ритуального слова. Благодарность стала бы обыкновенным «довеском» к справедливости, к справедливости, слегка уклоняющейся от ядра строгой справедливости. Но по существу, благодарность рассматривает «бытие» личности, не принимая во внимание того, что она имеет, самость дарителя — вне дара. Открытая безграничному горизонту, благодарность соразмерна не только благодаянию, не только благотворительности, но еще и благожелательности, с которой невозможно рассчитаться, ибо благодетельствованный благодаянием, которое ничто не в силах ни истощить, ни компенсировать, — вечный должник. Неблагодарность с этой точки зрения не является в собственном смысле слова «несправедливой», она вернула то, что была должна; а то, что она не дает — безвозмездную признательность, — как раз то, чего она и не должна давать! И аналогичным образом: любовь к злодею не есть любовь к зловредности этого злодея, ибо в таком случае она была бы скорее какой-то дьявольской извращенностью, нежели любовью. Любовь к злодею есть просто любовь к человеку как таковому, но к такому человеку, полюбить которого труднее всего: когда возлюбленный совершенно обездолен, лишен каких бы то ни было приятных качеств и добродетелей, какими можно было оправдать привязанность; когда никакой надежды на исправление злодея даже не предвидится и ког-

да любовь к нему, в которой мы продолжаем упорствовать, невзирая ни на что, есть любовь немотивированная. Когда, наконец, мы любим без всяких на то оснований возлюбленного, лишенного привлекательных черт, вот тогда, может быть, самое время заявить: моя любовь обращена к чисто человеческому этого человека и вообще к «нагой» самости его личности. И наконец, точно так же прощение греха, в сущности говоря, не очистка счета, предоставленная греху грешника, но скорее все-таки благодатное милосердие, пожалованное грешнику, совершившему этот грех. Речь ни в коем случае не идет об одобрении зла той или иной вины или о восхищении этим злом. Прощающий далек от того, чтобы присоединиться к злу, он, скорее, решает не подражать ему, не быть на него похожим ни в чем и, специально того не желая, отрицать зло одной лишь чистотой молчаливой любви; отнюдь не любя виновного *за* его вину и не прощая его, *несмотря на* эту вину, он прощает виновного *за* вину, и он любит его, *несмотря на* эту вину. Садизм отделяет зло от злодея, чтобы своеобразно полюбить его в силу избранной любви и скандального предпочтения. Что же касается прощения, оно любит цельной любовью этого злодея, поскольку он прежде всего человек; оно довольствуется тем, что сразу же в этом виновном распознает бедного человека, а в этом грехе — убожество условий человеческого существования.

VII. НИ НЕСМОТРЯ НА, НИ ПОТОМУ ЧТО. СРАЗУ И ПОТОМУ ЧТО, И НЕСМОТРЯ НА

Ироническое противоречие между *quia* и *quamvis* все-таки бесконечно острее в случае прощения, чем в случае веры. Ибо вера для верующего абсурдна разве что на словах и с позиции здравого смысла: безумие веры, согласно апостолу Павлу, глубоко разумно, хотя и кажется неразумным. Вина же, напротив, в сущности зла; иррациональность этого скандала противостоит и экзегезе, и антроподицее*. Вина есть пища для прощения, но она и препятствие для прощения; вина есть материя прощения и одновременно она его антитеза. Она служит ему и контекстом, и фоном. Прощение, таким образом, прощает *«a contrario»* и отпускает грехи, набирая высоту полета, когда прыгает с трамплина этого противоречия. Итак, антитеза не порождает антипатию, хотя и не предполагает и симпатию... Как бы прощение, в каком-то смысле, ни нуждалось в грехе — ибо вследствие греха прощение появилось в этом мире, — оно одновременно и страдает от этого греха; вина является причиной его зарождения, но в то же время прощающему необходимо сделать безмерное и мучительное усилие над собой, чтобы простить ее; несомненно, именно так объясняется смешение радости и боли, которое типично для прощения.

Прощение прощает сразу и с легким сердцем, и «против сердца». Или скорее: прощение прощает *в одно и то же время* и «потому что», и «хотя»; и *в то же время* оно прощает и не «потому что», и не «хотя»; *utrumque** и *neutrum*** в одно и то же время! Ведь его двусмысленность сама по себе двусмысленна... Эта двусмысленность двусмысленности, эта двусмысленность с экспонентой есть более чем двусмысленность во второй степени: ибо она, по существу, двусмысленна до бесконечности. Ни одна из двух обратных друг другу односторонностей, ни один из двух адиалектических режимов, ни препятствие без органа, ни орган без препятствия, не подходят для прощения: остается лишь один выход — его естественным способом существования становится диалектика органа — препятствия, ибо оно полностью руководствуется амфиболией. — Прощение, как правило, не подчиняется ни причинно-следственной связи, свойственной приятному, ни причинно-следственной связи, свойственной ненавистному; оно не «включается» ни при помощи какой-то предсуществующей ценности, ни при помощи какой-нибудь контрценности; оно не идет на буксире. Не прощают даже «потому, что» любовь есть высшая ценность... Любое *потому что* в действительности возмещает некое давление, некую обоснованность или же некий детерминизм: гетеродоксальная или ортодоксальная, парадоксологическая или рациональная, причинно-следственная связь в указанных случаях подтверждает закон причинности. Аналогично тому, как дух противоречия столь же раболепен, как и дух подражательности, поскольку дух противоречия — перевернутый дух подражательности, так и влияние абсурдного «потому что» бывает столь же отчуждающим, как влияние «потому что» естественного. Итак, недостаточно сказать, что прощение воздает добром за зло и что именно в этом и состоит незаслуженный избыток, чудесный *περισσόv*, о котором говорится в Нагорной проповеди***, согласно Евангелию от Матфея: сам этот избыток не мог бы быть ни творческим, ни подлинно безвозмездным, ни, следовательно, милосердным, избыток этот не содержит в себе ничего от благодати (*χάρις*), если бы он был предопределен существованием зла, если бы прощение, в поисках того, что оно могло бы простить, проявило бы себя охотником до проступков и злодеяний. Тем более прощению ни в коем случае не предшествуют причинно-следственные связи, имеющие отношение к ценностям, заслугам или же невинности. Мы говорим «тем более» оттого, что эти причинно-следственные связи — наиболее естественны. Даже не потому, что обвиняемый невиновен, прощает его прощение (ведь невинность, наоборот, делает прощение излишним), но скорее потому, что прощение прощает и виновный становится невинным; если, конечно, прощение само невинно и если оно ни на что не претендует, оно обращает к невинности грешников, которых милует. Эта парадок-

сальная перевернутость буржуазного «потому что» столь же заметна в любви и в вере. Не приятное является причиной любви, как требует благопристойность и как это пытается показать Розовая Библиотека: именно любовь делает приятным то, что она любит. Любовь благопристойная, любовь официальная и «благовидная» охотно говорит тому, кого она любит: «Я люблю тебя, *несмотря на твои недостатки*» (то есть: хотя ты этого и не заслуживаешь), или — что в конечном счете равнозначно: «Я люблю тебя *за твои достоинства*». Истина, однако, совсем не в этом. Если любящий любит возлюбленную, то это отнюдь не за заслуги возлюбленной, но и, само собой разумеется, не *за ее недостатки*. Это отнюдь не в честь ее проступков! Ибо проступок, в конце концов, не основание для любви, хотя он и не является основанием для ненависти и презрения; если же заслуга, в свою очередь, не основание для любви, то точно так же она не является и основанием для ненависти... Мы бы сказали скорее следующее: сначала любящий любит свою возлюбленную слепо и без всяких оснований для любви, и одновременно он преобразует недостатки этой возлюбленной в достоинства. И если он остановится в статическом положении, то сможет полюбить возлюбленную апостериори, за те воображаемые достоинства, какие он сам и создал: это была бы иллюзорная причинно-следственная связь, но тем не менее причинно-следственная связь все же была бы. Таким образом, любящий предпочитает непрестанно создавать и пересоздавать достоинства возлюбленной, которые задним числом «легитимизируют» любовь. Эти труды по алхимической трансмутации* продолжают бесконечно. Известно, что преобразование, вызванное любовью, Стендаль назвал кристаллизацией...** Эта этиологическая перестановка может быть с не меньшей эффективностью обнаружена и в вере. В «Евтифроне» Платон задается вопросом: являются ли священные предметы священными потому, что их почитают, или же их почитают потому, что они являются священными; мы же догадываемся, что с точки зрения древнегреческого догматизма первая возможность была бы особенно оскорбительной для объективного существования идей. Паскаль, открывший «порядок сердца», предлагает подлинно современное решение этой альтернативы. Он делает крайние выводы из парадокса мадам де Роанне: «...основания ко мне приходят после...» Бергсон, в свою очередь, показывает — и с какой ясностью, — как предвосхищающее решение, стремясь оправдать себя, «задним числом» возбуждает ретроспективные размышления. Как бы там ни было, если в этом пункте прощение напоминает решение, продиктованное страстью, и веру, и любовь, то оно все же им не тождественно. Страстная вера, вера, которую ничто не приводит в уныние, превращает сами возражения в аргументы «за» и в *дополнительные основания*: все, что заповедано этой предвосхищающей ве-

рой, в действительности становится основанием для веры, и За, и Против, и доказательства, и трудности; ибо тот, кто опровергает, еще и доказывает, однако невольно и косвенно. Значит, вера — кристаллизатор, как и любовь. Но в прощении невозможно обнаружить это могущество иллюзий, характерное для любящего и верующего: прощение не ищет в виновности — даже ретроспективно — оснований, которые оправдали бы отпущение грехов; оно прощает со всей трезвостью ума; оно смело идет на конфронтацию с виной виновного и смотрит ей в глаза, прямо в лицо, не обольщаясь мифами и химерами; и всегда есть такое центробежное прощение, такое героическое прощение, для которого эта душераздирающая жертвенность ничего не стоит. Иисус, замечает Макс Шелер, не говорит Марии Магдалине: «Если ты обещаешь больше не грешить, Я прощу тебя...» Но Он прощает *сначала*, — ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι¹, и безоговорочное прощение впоследствии позволило Марии Магдалине исправиться**. Прощение как таковое, для того чтобы простить, не ставило здесь никаких условий, не делало никаких оговорок, не требовало ни обещаний, ни гарантий! Ведь это скорее акт прощения создает гарантии! А нужны ли заверения прощению перед тем, как простить? Как в максиме Паскаля, Сначала и Потом меняются местами. Именно прощая, виновного делают невинным: именно предполагая, что проблема решена. Прощение прощает виновному, хотя он и виновен, как раз потому, что он виновен, потому что в глубине и в конечном счете он, возможно, невинен. Все это противоречит друг другу, но все это сразу! В сущности, прощение прощает потому, что оно прощает, и в этом оно опять же похоже на любовь: ибо любовь тоже любит потому, что она любит... А еще говорят: любящий любит свою возлюбленную, потому что это он и потому что это она, как будто тут есть основание для любви! Ну конечно, это и есть основание для любви, ибо безосновательное основание — самое глубокое из всех. Любовь, в буквальном смысле, *causa sui**** или же наоборот: следствие объясняется самим собой, основано на самом себе и является для самого себя собственной причиной. Это то, что теологи называют от-себя-бытием (*aséité*). Таким образом, «потому что» отсылает к «почему». Но эта циклическая причинно-следственная связь не представляет собой ни тавтологию, ни прописную истину; но круг этот не есть порочный круг: наоборот, это *circulus sanus*****; это предвосхищение основания есть святое предвосхищение основания спонтанной любви. Диаллели***** любви соответствует диаллель преобразующего прощения, которое всегда начинается с самого себя.

¹ Лк. 7:48.

VIII. ОКОНЧАНИЕ: СОБЫТИЕ, ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С ВИНОВНЫМ, ТОТАЛЬНОЕ И РЕШИТЕЛЬНОЕ ПОМИЛОВАНИЕ

В этом центробежном и спонтанном порыве мы наконец узнаём сердце прощения, которое напрасно искали в бессердечной темпоральности и в извинении. Это сердечное прощение будет, в сущности, событием, отношением к личности и тотальным помилованием. И сначала событием, ибо событие есть нечто случающееся, и в этом оно соразмерно греху, как случайному происшествию, и «могло-бы-произойти-иначе». Рассудочное (intellective) извинение, как мы говорили, не «происходит»: это не акт и не решение, но всего лишь признание несуществования проступка; оно попросту констатирует и регистрирует продолжение некоей предсуществующей невинности. По существу, оно считает, что греха не было вообще: свобода, действующая в благодатном помиловании, при извинении даже не находит для себя удобного повода, чтобы вмешаться; трезвый анализ позволяет обвинителю извинить обвиняемого или же так называемый виновный оправдывает сам себя. И все же извинение есть в малом масштабе обращение в новую веру: оно не устанавливает подлинно нового порядка вещей; оно стирает призрачный грех; оно проводит губкой не по несуществующему проступку, а по неоправданной претензии. Признание неузнанной невинности (Аристотель, возможно, сказал бы: ἀναγνώρισις*) является здесь единственным значительным событием, и событие это абсолютно субъективное. Обращение в новую веру могло бы быть и пришествием некоего нового порядка, но обращение слишком уж часто бывает рациональным и обоснованным, чтобы быть подлинно творческим, ибо оно вообще предполагает приверженность предсуществующей догме или предмету веры, истинность которых мы признаем. Оно может поведать о своих основаниях, подобно неопиту, решившемуся примкнуть к той или иной партии потому, что аргументы нового учения убедили его; считается, что новое учение предпочтительнее старого и обладает лучшими основаниями. Прощение абсолютно исключает это рефлексивное согласие. Прощение, как и покаяние, подразумевает скорее все-таки произвольное событие, которое всегда синтетично по отношению к прежней жизни: в отличие от стольких обращений, внешне производящих впечатление внезапных, но в действительности в течение долгого времени подготавливаемых каким-нибудь медленным и незримым процессом, решение о прощении случайно. Оно не вызревает малопомалу, не отделяется от прошлого путем имманентной и продолжительной эволюции, не бывает результатом прогрессивного инкубационного периода... Это решение есть конец, который представляет собой начало. И сначала конец: прощение переворачивает страницу

и отменяет вздорное повторение злопамятства; мстительный человек больше не будет вновь и вновь пережевывать свои навязчивые рефрены. Но если речь идет только об устранении и прекращении злобы, то извинение стоит прощения. По существу, прощение — сразу и омега, и альфа: завершение и одновременно инициатива; подобным же образом смерть, согласно эсхатологическим чаяниям, есть в один и тот же миг и конец жизни, и преддверие загробной жизни, и завершение предшествовавшего порядка, и *ipso facto* начало совершенно нового порядка. В одно и то же время и завершающее, и иницилирующее событие, называемое прощением, знаменует собой окончание одной длительности, происходящее, чтобы положить начало другой, новой длительности. Миг прощения завершает предшествующий промежуток времени, закладывая фундамент нового промежутка. Следовательно, он подразумевает смелость: смелость, переходя в наступление, сталкивается с опасностью лицом к лицу; а прощение, отваживаясь предложить мир, забывает об оскорблении. Прощение буквально *творит эпоху*, в двух смыслах этого выражения: оно отменяет устаревший порядок, оно кладет начало порядку новому. Мы говорили, что извинение, признавая необоснованность того или иного обвинения, прекращает иск и отказывается от всяких судебных преследований: оно восстанавливает *status-quo* во всей его первозданности. Извинение, провозглашая отсутствие состава преступления, возвращает нас к положению дел, имевшему место до обвинения. Однако прощение, исключая какое бы то ни было отсутствие состава преступления, возвращает нас к положению дел, имевшему место до совершенного проступка, — к «довиновной» невинности. Отсутствие состава преступления не имеет в виду спасения погубленной души: спасение это зовется Прощением. Именно прощение вытаскивает из темного озера потерпевшего великое моральное кораблекрушение. Извинение, действующее в непрерывной полноте времени, не является воскресением: именно прощение воскрешает мертвых; мертвый, иными словами виновный, выныривает из своего небытия и из своих бездонных глубин. «Ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся. Οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὗρέθη»¹. После извинения длительность снова обретает свое нормальное течение, как будто ничего не произошло. И действительно, так ничего и не было, так ничего и не случилось: порывы виновной свободы так и не потревожили монотонного и безупречного существования сына-домоседа. Да и что прощать этому безупречному сыну? Но образцовый сын, не познавший ни гибели, ни искушений, ни Соблазнительницы², не познает и

¹ Лк. 15:24. Ср. 15:32.

² Прокофьев С. Блудный сын*.

радости¹, радости, предназначенной для тех, кто вновь обращается из небытия к бытию. Извинение восстанавливает связь с прежней жизнью, а то, что следует за извинением, есть возобновление этой прежней жизни. Но прощение возвещает возрождение, или, лучше сказать, новое рождение. Блудный сын, вернувшийся в родные пенаты, прощенный, помилованный, покаявшийся, никогда больше не станет таким, каким он был до своего ухода. Круг приключений теперь замкнулся, но незримый дифференциальный элемент, но некое неотчуждаемое богатство теперь навсегда отличит блудного сына от сына-домоседа; это и есть дифференцирующее «то-не-знаю-что», это тот самый безвозмездный излишек, который мы назвали словом, заимствованным из Евангелия: *περισσόν*. Разумеется, дар, если он только не является простым возмещением убытков, творит эпоху, как и прощение; дар возымеет последствия и прежде всего в том случае, когда он положит начало эре примирения и мира. И все же здесь избыток — ценность слишком уж ощутимая, и потому его вряд ли можно назвать чудесным: именно отпущение греха, несмотря на его негативный характер, есть Избыток подлинный и истинное духовное чудо. Итак, прощение устанавливает новую эру, завязывает новые взаимоотношения, возвещает некую *vita nuova*. Ночь проступка для помилованного предвещает совершенно новую и невиданную утреннюю зарю; зима злопамятства для творящего помилование возвещает совершенно новую и невиданную весну. Это время возвращения весны и второй молодости. *Hic incipit vita nuova*** . Здесь обретает весь свой смысл великая оттепель, счастливое упрощение, возвышенное прощением. В этом прощение опровергает безропотность. Ибо если безропотность есть адаптация к неразрешимости, то прощение — это решение, хотя проступок и не такая проблема, которую следует «разрешить»... Безропотно смиряются перед судьбой, проступок же прощают. Тот, кто безропотно смиряется перед проступком, словно перед роком, является соучастником в грехе и обладает злой макиавеллической волей. Тот, кто прощает судьбе, словно это она виновна в проступке, — глупец. Безропотность предназначена для судьбы, перед которой она смиряется, прощение предназначено для проступка, который оно прощает. Следовательно, безропотность в такой же степени судьбоносна, в какой судьба безропотна, а прощение, как и грех, — это инициатива. Безропотный приспособляется к вечным льдам негибкой и жесткой судьбы; подобно зимовщику, он осваивает во льду определенное пространство, чтобы сделать пригодной для жизни вечную зиму. Это безропотное приспособленчество к ситуации вечного холода есть то, что называют благоразумием. Безумство прощения, несмирившееся прощение, наоборот, приводит к разрешению***

¹ Радость: Лк. 15:32 (*χαρῆναι*)*.

полные вечного холода взаимоотношения между человеком и злом: прощенное оскорбление задним числом начинает походить на недо-разумение; прощение освобождает, разжижает, разливает живые воды, находившиеся в заточении у злопамятства; оно высвобождает сознание, застрявшее во льдах. Этот всеобщий ледоход, это приведение прошлого в движение — инициативы, свойственные человеку великодушному. Великодушный идет впереди своего обидчика, забегает вперед, делает первый шаг. Кто сделает первый шаг? Этот предвосхищающий шаг, эти односторонние и произвольные авансы открывают новое «время»: в таких случаях злопамятному бывает стыдно, что его опередили и что он сам не взял на себя инициативу этого примирения. Ведь нужно кому-нибудь начать, не так ли? Кажется, что прощение, ставя себя в пример, подсказывает намерениям злопамятных людей: «Делайте как я, ведь я вне рамок законности, я не использую собственного права до конца, я отказываюсь от законных прав, не требую ни репараций, ни возмещения убытков, но считаю всех моих должников, как и себя, свободными от обязательств; одним словом, я прощаю, не будучи к этому принужденным. И коммуникативная теплота этого великодушия, лучи этой теплоты растапливают застывшие души ворчливых и злых людей. И великое мирное соревнование овладевает всеми.

Кроме прочего, прощение вовлекает нас во взаимоотношения с неким «другим»: покаяние же этого не делает! Покаяние, драма чисто личная, касается лишь моего собственного искупления и моей собственной судьбы; а значит, оно, прежде всего, затрагивает моральные глубины и самоусовершенствование в одиночестве. Тот, кто согрешил, и тот, кто покался, — один и тот же человек: проступок, который нужно искупить, есть сугубо проступок. Таким образом, здесь речь идет о покаянии-сокрушении в гораздо большей степени, чем о покаянии-искуплении. А вот прощение — это не монолог, а диалог; поскольку прощение подразумевает взаимоотношения двоих, оно чревато дополнительным риском: этот элемент риска возникает в силу присутствия «другого». Приход весны виновного, как мы назвали прощение, больше не зависит от одного лишь виновного... Несомненно, что и искреннее покаяние кается с мучительным беспокойством и с невинностью отчаяния, то есть без всякой гарантии изменения к лучшему; и покаяние даже бывает действенным лишь тогда, когда оно отчаивается в собственной действенности. И все-таки в нем есть некая успокаивающая окончательность, отсутствующая у прощения. Обидчик получает прощение, как кающийся кается: в ночи. Но даже если обидчик и не впадет в отчаяние, его снова окутают черные сумерки, ибо его одиночество намного мучительнее, нежели одиночество кающегося; беспокойство тут усиливается из-за неопределенности, а неопределенность сама зависит от «свое-

вольного» жеста помилования, в коем и заключается вся суть прощения. Прощение несет риск не только для виновного: прощающий тоже подвергается ему; любые взаимоотношения с «другим» должны заранее учитывать риск неблагодарности. В той мере, в которой прощение представляет собой отношения двух самостей, оно выдвигает проблемы социальной или же педагогической действительности. Опасно ли оно? Благоприятно ли? Альтернатива эта чревата целой системой казуистики права помилования... Ибо каждый знает, что новый человек не рождается неминуемо, автоматически из прежнего. — Прощение имеет в виду двоих партнеров. Прощая проступок, оно прощает виновному в нем. Непротивление злу представляет собой взаимоотношения с дурным поступком, и лишь по чистой случайности — с тем, кто этот поступок совершил; прощение же, наоборот, предполагает взаимоотношения с лицом действующим, по случаю действия этого действующего. Следовательно, когда непротивление злу насильем отказывается от борьбы, оно оказывается чисто воздерживающейся негативностью, всего лишь внешним фасадом, способом поведения, соглашающимся на лишения, нетранзитивной кротостью. Прощение же, глядящее прямо в глаза чуждой самости, обладает душой, исполненной определенных намерений. Ведь прощают конкретному человеку, а не Везувию и не безымянной неизбежности, перед которой остается разве что преклонить колени. Мы говорили, что благодарность, переливаясь через края благодеяния, вызывает к самой самости благодетеля: благодарность обращена к «быть», находящемуся на горизонте всяческого «иметь»; к личности, находящейся на пределе всяческих принадлежностей; к дарителю, находящемуся у предела даров. При этом признательность становится расплывчатой, текучей, воздушной и испаряется в бесконечности любви. Как «спасибо» сердечной благодарности есть слово любви, бесконечно превосходящее осязаемую материальность подарка, так и милосердие прощения есть движение любви, опережающее точечную и атомистическую реальность проступка. Простить ложь, по существу, означает простить лжецу этой лжи. «Te absolvo a peccatis tuis»*. Посредством бесконечной тотализации прощение распространяется с изолированных проступков на совершившего их виновного субъекта.

Следовательно, прощение, вовлекающее нас во взаимоотношения с греховной личностью, прощение как мгновенное событие является тем самым и неограниченным помилованием: это внезапное прощение — сразу и полное, и определенное. Прощать не означает ни «менять собственное мнение в отношении виновного», ни «соглашаться с тезисом о невинности»... Совсем наоборот! Сверхъестественность прощения заключается в том, что мое мнение по поводу совершившего проступок несколько не изменилось: но на этом неподвижном фоне полностью изменилось освещение моих отношений с винов-

ным; ориентация наших взаимоотношений оказалась перевернутой, повернутой в обратную сторону, опрокинутой! Осуждение осталось тем же самым, но вступила в действие произвольная и безвозмездная перемена, диаметрально и радикально перестановка, *περίστροφή**, преобразующая ненависть в любовь. Помиловать означает повернуться спиной к тому направлению, которое указано нам справедливостью... Ибо прощение — это не просто относительное обращение одной противоположности в другую, но метаэмпирическое обращение одного противоречия в другое, то есть «резкая перестановка». В этом стереоскопическом эффекте, в этой неожиданной театральной развязке, которую называют прощением, можно всегда распознать драматическую и явно контрастную антитезу мрака и света. Прощение — это революционная «перестройка» наших склонностей к мщению, она берется за *изменение всего на все*. Следовательно, или прощение будет полным, или же его не будет вовсе! Прощению присуща альтернатива «все-или-ничего», «да-или-нет»... Между тем извинение, как мы видели, можно дозировать согласно закону «Более-или-Менее»: много-немного-совсем ничего — вот его обычная шкала. Когда речь идет об извинении или об уважении, допустимы все степени, все оттенки сравнительной степени: ибо подобно тому как уважение дробится и детализируется, так и извинение, рассматривая проступок аналитически, «распределяется по кусочкам». Оно отличает «это» от «того», вводит иерархию побудительных причин, отпускает грехи извиняемому, выносит приговор неизвиняемому, приумножает между извиняемым и неизвиняемым все степени наказаний, вызванные строгостью, и все смягчения наказаний, вызванные снисходительностью. Любовь ничуть не отличается от извинения, когда она составлена из ограничений и условий, из оговорок и «*distinguo*»**, из мотивировок и задних мыслей; в этом случае любовь начинает придирается к мелочам. Но такая любовь неполноценна, ущербна, подозрительна, да и сами условия, которые она выдвигает, представляют собой доказательство ее недобросовестности. И покаяние может быть лжепокаянием: случается, например, что кающийся превращает искупление собственных грехов в своего рода постепенно осуществляемый выкуп; это искупление ничем не отличается от обыкновенного возврата суммы, взятой взаймы в рассрочку. Исключающее какую бы то ни было скалярную постепенность, прощение является антиподом такого покаяния, как является оно и антиподом извинения. Прощение, наконец, противоположно и дару, ибо дар не бывает ничем иным, кроме как частичным и мелким отречением от собственности, даритель этого дара может лишиться только собственного имущества или же ничтожной части собственного имущества. А вот прощение прощает «единым махом» и единым и неделимым порывом, и милует оно безраздельно; одним-единственным движением,

радикальным и непостижимым прощение сглаживает все, сметает все, забывает обо всем; в мгновение ока прощение превращает прошлое в «*tabula rasa*», и это чудо для него просто, как «добрый день» и «добрый вечер». Препятствие, называемое виною, улетучивается как по мановению волшебной палочки! Прощение прощает одновременно и вину, и виновного, а следовательно, оно прощает бесконечно большее количество проступков, нежели те, в коих виновен виновный. — Отсутствие каких бы то ни было оговорок, представляющее собой фундаментальное условие прощения, имеет также и временной смысл: чистейшее прощение не подвержено ни малейшим ограничениям или недомолвкам ни с точки зрения его степени, ни по длительности. В порядке времени ограничения называются сроками или, лучше, наоборот — хронологическими рамками. Разве задняя мысль этих рамок — не форма, под которой зачастую скрывается коварная и злая воля? Прощение, прощающее лишь до определенной точки, *hactenus*, и ни шагом дальше, есть прощение апокрифическое; но и прощение, прощающее лишь до определенной даты, столь же подозрительно. Простить до наступления нового порядка не означает простить. Прощение не различает определенных промежутков времени, не предусматривает утраты права за просрочкой, не подписывает временных перемирий, не ограничивается одной лишь приостановкой боевых действий; такой вид перемирия создан для тех воюющих, кто не способен доверять, для тех, чьи сердца не испытали глубинного обращения к мирным намерениям. Там, где отсутствует искренняя воля к примирению, мир неизбежно окажется преждевременным. Прощение, наоборот, — это намерение к установлению вечного мира. Ибо что же это за благодать, если она обладает временной годностью? Между годностью, которая по существу своему временна, и ценностью, находящейся вне времени, — целая пропасть, бесконечное расстояние, как между отсрочкой казни и помилованием приговоренного. Прощение, прощающее проступок раз и навсегда, противостоит тем самым исцелению забвением или одним лишь временем. Злопамятство, постепенное угасание которого есть следствие психологического износа и нагромождения годов, злопамятство, загнанное вглубь, неизлеченное подвержено рецидивам; это нечто вроде горя, от которого найдено лишь недостаточное утешение. Верно и обратное: отпущение грехов как следствие времени может быть поставлено под вопрос временем же: гнойник снова может начать нарываться. Все решает лишь миг решения, по собственному произволу взрезающего временную длительность: прощение прощает один раз, и этот раз есть буквально *раз-и-навсегда!* Именно потому, что решение принимается в произвольный момент, ничто не ограничивает его сверхъестественную безвозмездность: у решения немотивированного или незаслуженного и последствия неограниченные. Прощение

не только прощает бесконечно большее количество проступков, нежели те, в которых виновен виновный, но оно прощает и все проступки, какие виновный мог совершить или же еще совершит; оно неизмеримо превосходит любую актуальную или же грядущую виновность. Ресурсы его безграничны, безгранично его терпение, ничто не уменьшит его неисчерпаемой щедрости, оно будет терпеливо ждать, нисколько себя не принуждая, до скончания веков; если понадобится, оно простит семьдесят семь раз. Прощение открывает виновному неограниченный кредит. И скорее злодей устанет ненавидеть и мучить великодушного человека, чем тот устанет прощать злодея. И неважно, если внезапный взрыв злопамятства однажды поставит под сомнение отпущение грехов: то, что длилось не более мига, желало в тот самый миг продлиться навсегда и во веки веков. Достаточно уже того, что искреннее намерение простить в момент прощения искренне и страстно вышло за пределы всяких хронологических рамок; как достаточно уже того, что любовь, даже если в действительности ей суждено стать неверной и непостоянной, желала в день клятвы продлиться вечно. Теперь понятно, почему прощение может заложить основы будущего: насколько любовь-жалость, эмоция без завтрашнего дня, кажется переменчивой и преходящей, настолько у прощения проявляется способность установить новый порядок. Прощение, подобно гениальной интуиции, в один миг проделывает работу многочисленных поколений: в одном-единственном слове, в одном взгляде и одном взмахе ресниц, в одной улыбке, в одном поцелуе прощения мгновенно свершается то, на исполнение чего потребовались бы долгие века и забвения, и износа, и даже справедливости и правосудия. Виолен* прощает Мару сразу, раз и навсегда. Таким образом проявляется экзальтация, причина которой — прощение. То, что отец блудного сына принимает покаявшегося у себя в доме, справедливо и понятно. Но необъяснимый, несправедливый, таинственный и великий праздник Прощения начинается, когда он его обнимает, надевает на него его самое прекрасное платье, закалывает тучного тельца и задает пир в честь покаявшегося.

**НЕПРОСТИТЕЛЬНОЕ:
БОЛЕЕ НЕСЧАСТНЫЕ, ЧЕМ ЗЛЫЕ,
БОЛЕЕ ЗЛЫЕ, ЧЕМ НЕСЧАСТНЫЕ**

Encore une tache! Ah! va-t'en, tache damnée... Oh!
ces mains ne seront jamais propres... Tous les parfums
de l'Arabie ne parfumeraient pas cette petite main! Oh!
lave-toi les mains... Ce qui est fait est fait!*

(«Макбет», пер. Эдмона Флега**
для оперы Эрнста Блоха***)

Прощение в одном из первых своих смыслов устремлено к бесконечности. Прощение не спрашивает ни о том, достойно ли его преступление, ни о том, достаточным ли было искупление грехов, ни о том, достаточно ли длилось злопамятство... Иными словами: неизвиняемое существует, непростительного же на свете нет. Прощение оказывается тут как тут именно тогда, когда нужно простить то, что никакому извинению извинить не под силу, ибо не бывает столь тяжких проступков, которые невозможно было бы простить по последнему ходатайству. Для всемогущего помилования нет ничего невозможного! Прощение в этом смысле может все. А когда умножился грех, говорит апостол Павел, стала преизобиловать благодать****. Если не по букве, то по духу все преступления «простительны», даже преступления неискупленные; и чем смертельнее грех, тем он простительней! Ибо если и бывают настолько чудовищные преступления, что даже преступник, совершивший их, не может их искупить, то всегда остается возможность их простить, и прощение существует именно для таких безнадежных или неисцелимых случаев. Что же касается таких проступков, которые обычно называют «простительными» в обыденном смысле слова, то они отнюдь не нуждаются в нашем прощении: для таких пустяков в прощении нет необходимости, достаточно снисходительности. Прощение прощает все всем и навсегда. Оно безрассудно протестует против очевидности преступления, не отрицая эту очевидность, даже не надеясь искупить преступника «задним числом», и тем более не в силу склонности к вызову и скандалу, но противопоставляя злодеянию парадоксальный характер собственной бесконечной свободы и бескорыстной любви. А поскольку преступления неизвиняемо и забываемо, то да простят его хотя бы оскорбленные: это все, что они могут для него сделать. — Прощение не ведает ничего невозможного, и тем не менее мы пока не сказали первого условия, без которого прощение могло бы лишиться всякого смысла. Это элементарное условие — мучения, бессонные терзания

и одиночество виновного; и хотя для самого прощающего этого условия ставить не нужно, все же при его отсутствии вся проблематика прощения превращается попросту в шутовство. Каждому — свое дело: преступнику — отчаянные угрызения совести, его жертве — прощение. Но пусть жертва не кается вместо виновного; необходимо, чтобы виновный потрудился над этим сам, необходимо, чтобы он искупил себя в одиночку. Что же касается нашего прощения, то это не его дело; это дело оскорбленного. Смысл прощению придает лишь покаяние преступника и в особенности его угрызения совести, аналогично тому, как лишь отчаяние придает смысл милосердию. Что толку в милосердии, если «отчаявшийся» живет с чистой совестью и прекрасно выглядит? Прощение не предназначается ни для самодовольных, которые живут с чистой совестью, ни для нераскаянных виновных, которые не страдают бессонницей или плохим пищеварением. Когда виновный толст, упитан, преуспевает, обогатился за счет экономического чуда, прощение становится зловещей шуткой. Нет, не для этого создано прощение: прощение не для свиней обоюбого пола! Перед тем как завести речь о прощении, прежде всего нужно, чтобы виновный признал себя таковым, не оспаривая собственной вины, без защитительных речей или же смягчающих обстоятельств и в особенности без обвинения собственных жертв. Это самое минимальное из условий! Для того чтобы мы простили, прежде всего нужно, чтобы кто-нибудь попросил у нас прощения, не так ли? У нас никогда не просили прощения? Нет, преступники ничего у нас не просят и ничего нам не должны, а кроме того, им не за что себя упрекать. Преступники не должны ничего говорить: это дело их не касается. С какой стати мы будем прощать тех, кто так редко и так мало сожалеет о своих чудовищных злодеяниях? И это еще не все. С тех пор как уже на следующий день после бойни всеобщее легкомыслие и удобная снисходительность стыдливо окутали преступление покровами молчания и забвения, прощение стало посмешищем, прощение превратилось в фарс. Это торопливое братание с палачами, это поспешное примирение — тяжкая непристойность и оскорбление, нанесенное жертвам. Конечно же, наша эпоха не злопамятна! После того как все долги уже давно списали, после того как к преступникам так и не отнеслись по всей строгости закона, мы должны еще прощать? Омерзительная и трусливая снисходительность, извиняя все преступления почти тотчас же после их совершения, сделала прощение не только бесполезным и преждевременным, но еще и невозможным. Правда, искупление грехов лишает прощение всякого смысла: искупление, но не покаяние! Ибо если именно неискупленные преступления нуждаются в прощении, то нераскаявшиеся преступники как раз в нем не нуждаются. По какому праву, на каком основании нам теперь рекомендуют простить палачей, не просивших у нас прощения? Не

допустим же того, чтобы в один прекрасный день удобный случай проявить патетическую позицию, соблазн сыграть возвышенную роль, снисходительность по отношению к нашей прекрасной душе и нашей доблестной совести заставили нас предать забвению мучеников. Нет необходимости быть возвышенным, достаточно быть верным и серьезным.

Основание для прощения дают, конечно, прежде всего неискупленные проступки, и более того — само зло: по правде говоря, если существование зла и не является основанием для прощения (ибо у прощения не бывает *оснований*), то оно хотя бы придает ему смысл; если оно и не является движущей силой прощения, то является хотя бы основой для его появления. Разумеется, существование зла — это не основание для прощения, но это еще и не препятствие для него: оно, скорее, представляет собой таинственное и скандальное условие прощения или, как мы выразились, орган-препятствие. Итак, безграничная «простительность» проступков никоим образом не имеет в виду несуществования зла, совсем наоборот: скорее, именно это несуществование могло бы отобрать у прощения его насущный хлеб! И мы сами уже показали, как интеллектуализм извинения, скрывая зло и злобу, стремительно ускоряет истощение прощения. Тем не менее существует Непростительное, то есть, возможно, несократимый остаток бесконечной и всегда незавершенной редукции. Орган-препятствие может стать в предельном случае абсолютным препятствием, препятствием метаэмпирическим. Свобода недоброжелательная, свобода злонамеренная, в сущности говоря, являющаяся даже не «источником» зла, но самым злом и единственным постижимым злом (ибо не существует иного зла, кроме злой воли), эта свобода — до бесконечности — и есть орган-препятствие. Вернее, сам орган-препятствие, в свою очередь, может быть до бесконечности то органом, то препятствием. Разве мы не говорили, что двусмысленное, не будучи только однозначно, двусмысленно до бесконечности? Прежде всего, совершенно очевидно, что «понять» свободу означает объяснить механизм действия этой свободы и, следовательно, прийти к отрицанию существования любой воли к злу, как это делает извинение. Объяснение чего-либо при помощи причин превращает свободу в необходимость. Шеллинг со своей стороны полагал, что свобода никогда не может быть частью никакой системы. А точнее, решение перестает быть свободным для того, кто анализирует его основания и движущие силы, разбирает по колесикам и пружинкам ментальный механизм и демонтирует его, объясняя проступок незнанием или глупостью, ослеплением или психозом. И пока для того, чтобы извинить грех, достаточно было выражающего понимание извинения. Объяснить означает извинить. Но ведь

если извинение чванится своим пониманием детерминизма свободы, то прощение скорее пытается обрести свободу детерминизма. Извинение оправдывает виновного потому, что оно его понимает. А вот прощение-то как раз и не прощает *потому, что* понимает. Прежде всего, оно прощает без всяких оснований, а затем, на свой лад, понимает либо догадывается. Мы говорили, что понять — это никак не простить; а теперь мы должны согласиться с тем, что простить — это до определенной степени понять. Прощение понимает и не понимает. И прежде всего не понимает: не понять — вот что, по существу, означает простить! Простить без понимания есть с этой первой точки зрения единственный способ прощения, ведь если *можно* понимать, не прощая, то, в некоторых отношениях, *должно* прощать непростительное, не поняв его. Вы ошиблись, опоздав на час: я это понимаю и извиняю вас. Вы не *пожелали* приехать в назначенный час, вы сделали это *нарочно*, и я прощаю вас (или же не прощаю). Здесь все ваши извинения пройдут мимо, ибо злая воля не поддается интерпретации и не допускает нюансов, и нет никакого способа «понять» ее. Может быть, следует поторопиться простить, перед тем как понять (из страха, что, когда поймешь, простить будет уже невозможно), ибо иногда можно понять только чересчур много! Но, с другой стороны, может быть, и нужно хорошо понять кое-какие обстоятельства, перед тем как в конце концов простить, не понимая. В этом втором смысле прощение прощает с пониманием и, таким образом, показывает, что ему под силу возродить грешника. Оно опасается понять все, оно смутно понимает нечто, то нечто, которое не ничто и которое скорее неизвестно что. Что оно, собственно, поняло и чему научилось, прощая? По правде говоря, оно не поняло зловредной свободы (ибо никто не понимает непостижимого), но оно понимает, что какая-то зловредная свобода существует. Не будучи в состоянии ответить на вопрос «Что?», оно предощущает *чтойность* дурного намерения, оно понимает, *что* нечто непостижимое существует, оно понимает, *что*, в сущности, понимать нечего! Оно *понимает, что*, но оно не может выразить в словах *того, что* понимает; оно понимает, не зная, *что*. И подобно тому как Мелисанда не знает того, *что* она знает, так и прощение не понимает того, *что* оно понимает, и понимает то, чего оно не понимает. Это пустое образумливание непостижимого и есть прощение как таковое... «Поймите меня», — говорит нам иногда неизвиняемое своим взглядом... На самом деле эта мольба — не призыв к невозможному пониманию, она скорее желание быть любимым. Как знать? Может быть, злодей потому и злодей, что его недостаточно любили... Когда злодей — без остатка злодей, ему, в сущности, ничего не остается, как умолять нас о любви. Но понимание, начиная с этой точки, перестает быть аналитическим: наоборот, оно

приходит, как мимолетная встреча, интуитивная и внезапная, и на мгновение приоткрывает нам нередуцируемую качественную простоту дурного намерения и последнюю тайну свободы. В этой недоказуемой свободе, которая является конечной предпосылкой любых моральных оценок, можно узнать, как, наверное, сказал бы Кьеркегор, «тайну первоветши». Прозрачная непрозрачность и непрозрачная прозрачность присущи тайне первоветши, в какой-то мере аналогичны *ἀματάληπτον**, или Непостижимому, у Иоанна Златоуста: ибо она, как и этот *Акаталептон*, очевидна в своей чтойности и темна в своем *что*. Перед лицом этой прозрачной тайны две противоречащие друг другу очевидности — все же обе очевидные в равной степени — вступают в столкновение, исход которого неясен. Если каждую рассмотреть в отдельности, то можно будет увидеть, что она отсылает к себе самой, и только к себе самой, однако, с другой стороны, именно спорадичность двух очевидностей непрестанно отсылает наш разум от одной к другой. До такой степени и так, что от непрерывного колебания изменяется для нас суть столкновения. После первых двух мгновений колебания: «Они больше глупцы (*bêtes*)**, чем злодеи», — считает снисходительность, извиняющая их. Затем: «Они больше злодеи, чем глупцы», — утверждает строгость, выносящая приговор. Вот первая очевидность прощения: они злодеи, но именно по этой причине нужно их простить, ибо они гораздо *более несчастны, чем злы*. Или, вернее, сама их зловредность и есть несчастье — безграничное несчастье быть злым! Роковое зло абсурдности можно понять и извинить, но зло скандальное можно только простить, если не впасть от него в отчаяние. Эта первая очевидность, произвольно склоняющая к прощению и обвинителя, и оскорбленного, выражает наше неодолимое и братское сочувствие жалкому уделу человеческому: как бы своевольно ни злоупотреблял злодей собственными свободными и безграничными возможностями, в этом тем не менее проявляется одна из форм нашего жалкого удела и бедственного положения. Раньше, до той самой возможности, которой свойствен момент предвосхищения, существовала возможность этой возможности, предсуществующая и всегда предзаданная; до свободы существовал факт свободы. Именно в этом злодей несчастен, как и каждый из нас; несчастный, как и все мы, обреченный на смерть. Одинокий, как мы все, и даже бесконечно более одинокий несчастный преступник, которому очень нужна наша помощь. Вот что подразумевает кроткая чудодейственность прощения. Прощение тихо шепчет: «*Et ego!**** И я тоже... *De vestris fuimus*****. Вы грешники, я же — Другое. Я ведь тоже грешило или еще согрешу; я могло бы делать то же, что и вы; может быть, я буду делать, как вы. Я, как и вы, слабо, греховно и убого». В неумолимой строгости того, кто не прощает,

проявляется начало гордыни: отказать виновному в прощении означает отвергнуть какое бы то ни было сходство, всякое братство с грешником. Человек, мнящий себя безупречным, имплицитно считает, что по своей природе он разительно отличается от виновного, а по своему происхождению он бесконечно благороднее виновного. Он ставит себя в совершенно иную плоскость и решает, что он априори свободен от греха: был безгрешен в прошлом и останется таковым на всю длительность будущего; он не говорит ни *peccavi**, ни *peccabo***; эти греховные дела нисколько его не касаются. Нельзя сказать, что оскорбленный, высказываясь в свою пользу, подспудно прощал самому себе такие грехи, которые он мог совершить, или же такие, которые, как он полагает, он еще может совершить. Ибо если бы он попросту стремился рассчитаться за свои прежние проступки или же получить кредит, имеющий в виду его грядущие проступки, он был бы похож на лицемера, жалеющего самого себя, делая вид, что жалеет других. Скажем проще: человек прощающий не отрицает существенного сходства между собой и виновным; он не извлекает прибыли из выгодной позиции, в коей оказался благодаря собственной невинности; он не сохраняет за собой этой привилегии — быть одному непогрешимым, одному — безгрешным, одному — безупречным и в этом вопросе отрекается от какой бы то ни было монополии. Итак, он приносит в жертву свое весьма мимолетное и шаткое превосходство, может быть зависящее от счастливой случайности... Значит, он не покинет брата своего, злодея, не оставит этого злодея в беде и смертельной опасности. Сожалеть по поводу глубокого горя — несчастья быть злым! — Но именно тут предвосхищающие возможности, в свою очередь, опережают возможность предсуществующую: они *более злы, чем несчастны*. По существу, в тайне безвозмездного злодейства понимать нечего, кроме того что злодей есть злодей. Эта тавтология выводит на сцену несводимость чистой ненависти к чему бы то ни было: ибо от-себя-бытие злой свободы соответствует от-себя-бытию любви. Следовательно, циклическое «потому что» является выражением свободы абсолютно несправедливой, абсолютно недоброжелательной и неизлечимо злой, свободы, свободной до святотатства, такой свободы, которая представляет собой единственно радикальное зло на этом свете. Эта полностью злобная свобода может стать самой злой волей... «Я призываю вас засвидетельствовать, что этот человек — злодей!» Впрочем, нет никаких оснований для того, чтобы наши колебания прекратились: несчастье этого радикального злодейства может, в свою очередь, стать объектом прощения, возрастающего по экспоненте, а зло этого несчастья, уже в свою очередь, — неким гиперболическим Непростительным. Если это непростительное пребудет окончательно, определенно, раз

и навсегда, то оно окаменеет и станет не чем иным, как Адом, Адом отчаяния. Идея неисправимого зла, за которым последнее слово, разве это не в буквальном смысле «невозможная гипотеза»? По счастью, последнее слово никто никогда не произнесет! К счастью, последнее слово всегда оказывается предпоследним... Так что спор между прощением и непростительным может длиться бесконечно. Дело совести, проистекающее из этого спора, неразрешимо, ибо если императив любви безусловен и не выносит никаких ограничений, то обязательство уничтожить зло и, если не ненавидеть его (ибо никогда не следует никого ненавидеть), хотя бы отрицать его негативную силу, обезвреживать ее разрушительное буйство, — это обязательство нисколько не менее императивно, нежели долг любви. Любовь к людям — среди прочих ценностей самая священная, но равнодушие к преступлениям против человечности, но равнодушие к покушениям на самую сущность человека и на его человечность — среди всех грехов самый святотатственный. И у нас нет никакой возможности отдать предпочтение одной из этих превосходных степеней, отвергнув другую; нет и возможности почитать их вместе: выбор одного Абсолюта с неизбежностью оставит «другой Абсолют» не у дел; совмещение и примирение *обоих Абсолютов* невозможно. Принесение в жертву одного Абсолюта способствует зарождению в нас сомнений и угрызений совести; синтез двух Абсолютов был бы чудом, ибо Абсолют множествен и невозстановимо разорван. Поэтому конечный характер и иррациональность условий нашего существования предлагают нам три решения, из каковых одно обрекает нас на немощность, а два остальных — односторонние и хромые: либо моральное суждение будет бесконечно колебаться перед амфиболией одного и того же намерения, сразу и недоброжелательного, и несчастного, перед двусмысленностью «злодей-убогий»; либо же мы, сделав выбор, простим убогого с риском стать основателями тысячелетнего царства палачей; либо же, чтобы спасти будущее и способствовать выживанию основных ценностей, мы согласимся предпочесть насилие и силу без любви — любви без силы. Таким, как известно, был героический выбор борцов Сопротивления. Разве борьба против одержимых — это не наименьшее зло, и не наименьшее из наименьших зол? Лучше отступить от своих принципов, карая врагов, чем вступить в противоречие с самим собой, прощая их! Этот неразрешимый конфликт одного и другого долга и всегда приблизительное решение — последствия спора, в котором противостоят прощение и непростительное зло. Неутомимая, неисчерпаемая доброта прощения непрестанно преодолевает непреодолимую стену зла, но стена вновь и вновь воздвигается перед добротой. Подобно тому как над исцелением недугов постоянно возвышается неисцелимость

смерти, так и несправимость смертного греха и глубинно-злонамеренной свободы восстает по ту сторону прощения... А между тем все проступки простительны до бесконечности, как все недуги до бесконечности излечимы. Сама взаимность без конца направляет нас от мысли о смерти к смерти мыслящего существа, от мысли охватывающей и охваченной — к охваченной и охватывающей смерти, и наоборот — от торжествующей смерти к мысли, которая мыслит эту смерть, отрицает и опережает ее. Разум человека колеблется между этими двумя триумфами, одновременно подлинными, но устроенными так, что они происходят попеременно, ибо опровергают друг друга. И взаимный характер двух противоречащих друг другу сущностей взаимен до головокружения... Нет! Никакого последнего слова не существует. Как мысль — дух жизни перед лицом смерти, так и любовь — своего рода дух жизни перед лицом зла. Дух жизни непобедим совершенно в ином смысле, нежели смерть, ибо смерть скорее непреклонна, чем непобедима; смерть есть, прежде всего, ἀμετάλειστον*, и поэтому справедливо говорят, что она не «прощает». А человек, наоборот, прощает, чтобы не быть похожим на смерть, чтобы быть непобедимым совсем в другом смысле, нежели смерть. Как мысль о смерти, как воля, которая морально может все, чего ни пожелает (ибо волить значит мочь), и все-таки в буквальном смысле — не может всего, чего пожелает, так и прощение — сразу и всемогуще, и немощно. Вся его сила, искупительная и отпускающая грехи, не в состоянии сделать свершившееся не-свершившимся... «Ах! Прочь, проклятое пятно!» Но проклятое пятно не исчезает. Ибо если пятна крови на предмете и отмываются, то проклятое пятно факта несмываемо, и никакая чистка не выведет его. И тем не менее, хотя и в другом смысле — по правде говоря, духовном и непостижимом, — само чудо прощения в порыве молниеносной радости нигилизирует и свершившийся факт, и факт факта. Благодатью прощения свершившееся становится не-свершившимся. Разве эта *coincidentia oppositorum*** не чудеснее «чуда роз», о котором говорит нам «Святая Елизавета»*** Листа? И поскольку обе силы в равной степени всемогущи, мы можем сказать: безграничная сила прощения сильнее безграничной силы факта, и наоборот. В ответ на безграничное зло — безграничная благодать, и наоборот. Все взаимосвязано. Любовь сильнее зла, а зло сильнее любви, оба сильнее друг друга! Человеческий разум не в состоянии выйти в потусторонний мир... Поэтому в «Песни Песней» сказано, что любовь крепка как смерть: κραταῖα ὡς θάνατος ἀγάπη****; в ней не сказано, что любовь крепче смерти, да этого и не могло быть сказано из-за того, что самому любящему в один прекрасный день придется умереть. Любовь крепка как смерть, но смерть крепка как любовь. В действительности лю-

бовь одновременно сильнее и слабее смерти, и все-таки она столь же сильна, как и смерть. Эта крайняя и чуть ли не душераздирающая напряженность — та самая, которую безрассудное прощение дарует злодею. «А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать»¹. Но, кроме того, — и этого апостол Павел не добавил, — когда благодать преизобилует, зло преизобилует с ней наперегонки и топит благодать во имя безграничной и таинственной надбавки. Тайна несократимого и непостижимого злодейства сразу и сильнее, и слабее; и слабее, и сильнее любви. Таким образом, прощение крепко как злодейство, но не крепче его.

¹ Рим. 5:20: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις.

ПРИМЕЧАНИЯ

ИРОНИЯ (L'Ironie)

На русском языке публикуется впервые. Перевод выполнен В. П. Большаковым по изданию: *Jankélévitch V. L'Ironie*. Paris: Flammarion, 1964.

С. 6. * Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 151.

** Там же. С. 197.

*** Плотин. Эннеады. Киев, 1995.

**** Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 282.

С. 8. * Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 148.

** Апория (греч.) — 1) безвыходность, беспомощность; 2) сомнения, недоумение.

*** Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 382.

**** Там же. С. 358.

***** Там же. Т. 2. С. 234.

***** Ср. там же. С. 237.

***** См. там же. Т. 3. Ч. 1. С. 312, 322, 331, 333.

***** Там же. Т. 2. С. 133, 134.

С. 9. * См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 2. С. 243.

** — до абсурда (лат.).

*** См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 148, 149, 151.

С. 10. * См.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 240.

С. 11. * — острота (исп.).

С. 12. * — рассудок (нем.).

** — чувство (нем.).

*** 1808 г. — год обращения Фр. Шлегеля в католическую веру.

**** «*Wissenschaftslehre*» (нем.) — «Наукоучение», общее обозначение комплекса сочинений Фихте, в которых он на протяжении всей жизни перерабатывал и развивал свое «учение о науке».

***** «*Люцинда*» (1799) — роман Фр. Шлегеля, в котором он пытается доказать, что идеалом человека должна стать возвышенная чувственность, основанная на культе прекрасного.

С. 13. * Гегель. Эстетика (III, 3). Т. 3. С. 494.

** *тарпейская скала* — отвесный утес Капитолийского холма, откуда в Древнем Риме сбрасывали осужденных на смерть изменников государства.

*** — мировой юмор (нем.).

**** — шутка, острота (нем.).

С. 15. * — задержка, воздержание от суждения (греч.).

** — в иное время и в другом месте (лат.).

С. 16. * Речь идет о произведении французского композитора Эрика Сати «Сократ» (1918), написанном на текст диалогов Платона.

** — наоборот (*лат.*).

С. 18. * См.: Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 12 т. М., 1975. Т. 10. С. 171—179.

** — причиной самого себя (*лат.*).

С. 19. * — жизнь и животное, животный мир (*греч.*).

** Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1996. С. 90—93.

С. 20 * — над самим собой (*греч.*).

** — над ближним (*греч.*).

*** См.: Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 93—94.

С. 21. * См.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 596, 601.

С. 23. * — букв.: возрастая (*ит.*).

** — «Детских сенок» (*нем.*).

С. 24. * Гофман Э. Т. А. Соч.: В 4 т. М., 1962. Т. 2. С. 304.

С. 25. * — музыкальное произведение, исполняемое с большим чувством (*ит.*).

** — извлечение звуков из струнных инструментов пальцами, щипком (*ит.*).

*** — отрывистое воспроизведение музыкальных звуков (*ит.*).

С. 26. * теоретики... «порядочного человека» — Мере, Б. Грасиан и др.

** — букв.: шутка (*ит.*).

С. 27. * — громко (*ит.*).

** — тихо (*ит.*).

С. 28. * Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 341.

** «этость» (*лат. haecceitas*) — термин Иоанна Дунса Скота (ок. 1266—1308), утверждающий несводимость единичного существования к сущности.

С. 29. * — логос, слово, понятие, учение (*греч.*).

** См.: Гофман Э. Т. А. Соч. Т. 2. С. 258—259.

*** псевдология — склонность к вымыслу, сочинению фантастических историй, в которых субъект ставит себя в центре событий.

**** афазия (*греч.*) — онемение; в медицине — полная или частичная утрата способности речи вследствие поражения головного мозга.

С. 30. * — букв.: «без «где», то есть нелокализуемому (*греч.*).

** — букв.: «посредством «где», то есть локализуемому (*греч.*).

*** ария Луизы — из оперы Р. Вагнера «Парсифаль».

С. 31. * — хотя (*лат.*).

** — ибо (*лат.*).

С. 33. * — обозначать одно с помощью другого (*лат.*).

** «Речь украшается покровами фигур для того, чтобы упражнять понимание, тоскующее по благочестию, чтобы не «разбрасывать» не-

прикрашенное и очевидное... и чтобы с помощью уклончивости вызвать более страстное томление по истине, и предметы тоски обнаруживались бы с большей радостью» (*Августин*. Против лжецов).

*** — в буквальном смысле (*лат.*).

**** См.: *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 315, 400—401.

***** Романтическое понимание *иероглифа*, знака и символа сформулировал немецкий ученый и религиозный философ Ф. Баадер (1765—1841), оказавший сильное влияние на становление немецкого романтизма и на его натурфилософию (Новалис, Шеллинг). Распространен и у символистов (стихотворение «Иероглифы» (1894) Р. де Гурмона).

С. 34. * «Владыка, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками показывает» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 193).

** — отсутствующему богу (*лат.*).

С. 36. * См.: 1 Кор. 3:2; Евр. 5:12—14.

** — посвящение, таинство (*греч.*).

*** — созерцание (*греч.*) — так называлась высшая степень посвящения в элевсинских таинствах.

**** См.: *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 697, 706—707.

С. 37. * — одно вместо другого, путаница, недоразумение (*лат.*).

С. 38. * — шутивно (*ит.*).

** — творение, стихотворство (*греч.*).

*** — работой, производением, стихотворением (*греч.*).

**** — деяние (*греч.*).

***** — дело, вещь (*греч.*).

С. 39. * *Лаэрт* (миф.) — отец Одиссея.

** — букв.: приведение, призывание (*греч.*).

*** — букв.: отвод, отстранение (*греч.*).

С. 41. * — иное (*греч.*).

** — противоположное (*греч.*).

*** — того же самого (*греч.*).

**** в музыке — неаккордовый звук из следующего далее аккорда (*ит.*).

***** — что (*греч.*).

***** — когда, если бы (*греч.*).

С. 42. * — здесь: с тем большим основанием (*лат.*).

С. 43. * — дух (*греч.*).

** *бергамаска* — старинный итальянский танец (от названия города Бергамо).

С. 44. * — вывод, косвенное доказательство (*греч.*).

** — увод (*греч.*).

С. 46. * *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1975. Т. 10. С. 178.

С. 47. * См.: *Платон*. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 152 и далее.

** *Платон*. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 465.

- С. 48. * Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 319.
 ** Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 142.
 *** — аллюзия — от лат. *allusio* — намек.
 **** См.: Цицерон Марк Туллий. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 185, 320.
 ***** См.: Цицерон Марк Туллий. Письма. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 301—302.
- С. 49. * Гомперц. Греческие мыслители. Т. III (о лицемерии и иронии), т. II.
 ** — через противоположность (лат.).
 *** — замена, исходя из противоположного (лат.).
 **** Мф. 26:38.
 ***** «Да минует Меня чаша сия» (Мф. 26:39).
 ***** Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 92.
 ***** «для чего Ты Меня оставил?» (лат.) (Мф. 27:46).
- С. 50. * — подобно кончине, превращающей мудреца в ничто (греч.).
 ** — до смерти (лат.).
 *** — и сделалась тьма по всей земле (греч.).
 **** Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 14.
 ***** — товарищам, сотрапезникам (греч.).
 ***** Паскаль Б. Мысли. Таинство Иисуса. 919 (553).
 ***** — обращение в новую веру (греч.).
 ***** амфиболия — двусмысленность (греч.).
- С. 52. * Гегель Г. В. Ф. Эстетика. М., 1968. Т. 1. С. 72—73.
 ** — за пределами (своем) (греч.) — термин Платона, обозначающий трансцендентальность идеи блага.
- С. 53. * «Царь Эдип» (1926—1927) — опера-оратория И. Стравинского по трагедии Софокла.
 ** «Каприччио» (1928) — сочинение для фортепьяно Стравинского.
 *** «Симфония псалмов» (1930) — произведение Стравинского для хора и оркестра на латинские тексты Ветхого Завета.
 **** «Весна священная» (1913), «Аполлон Мусагет» (1927—1928) — балеты Стравинского.
 ***** «Петрушка» (1911) — балет Стравинского.
 ***** На музыкальные темы Дж. Б. Перголезе, итальянского композитора — создателя жанра оперы-буфф, близкого итальянской комедии масок (дель арте), И. Стравинский написал музыку к балету (с пением) «Пульчинелла» (1919).
 ***** Музыкальные темы балета «Поцелуй феи» (1928) заимствованы Стравинским у П. И. Чайковского, а либретто написано по сказке Андерсена «Снежная королева».
 ***** Пруст М. Пленница. М., 1993. С. 259.
 ***** См.: Пруст М. Под сенью девушек в цвету. М., 1992. С. 18.

***** *Бальзак О.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1952. Т. 3. С. 366.

***** «*Розовая Библиотека*» — см. примеч. к с. 156.

***** — наоборот (*лат.*).

С. 54. * См.: *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 755.

** См.: *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 9—10 («Братья Карамазовы»); Т. 4 («Записки из подполья»); Т. 8 («Подросток»).

*** См. там же. Т. 4. С. 137—138.

С. 55. * — здесь: поддержание равновесия во Вселенной (*лат.*).

** «порочное называется словом почетным» (*лат.*). *Цицерон Марк Туллий.* Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. Кн. 2. С. 185.

С. 56. * «*Лунный свет*» — романс на музыку Г. Форе и одноименные стихи П. Верлена из сборника «Галантные празднества» (см.: Французские стихи в переводе русских поэтов XIX—XX вв. М., 1969. С. 457).

** *Цербинетта и Кассандр* — персонажи-маски итальянской комедии дель-арте.

*** См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 284 («Люди желают того, что делают, или же того, ради чего они что-то делают»).

С. 58. * «Последующее — предыдущее» (*греч.*).

** — здесь: с большим основанием (*лат.*).

*** — тем более (*лат.*).

**** — иронию, притворство (*греч.*).

***** *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 133.

***** Там же. С. 139.

С. 59. * — середине (*греч.*).

** См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 399.

*** *Цицерон Марк Туллий.* Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. Кн. 2. С. 186 («Кажется, что ты не понимаешь того, что тебе понятно»).

**** См.: *Античные риторика.* М., 1978. С. 163.

***** См.: *Цицерон Марк Туллий.* Три трактата об ораторском искусстве. С. 185.

С. 60. * — менее справедливо (*лат.*).

** — более справедливо (*лат.*).

*** — некто из себя образует меньшее (*лат.*).

**** — пониженное чувство собственного достоинства (*греч.*).

***** — тщеславие (*греч.*).

С. 61. * «Спрашивал, якобы не зная о том, что в особенности хорошо знал. И незнанием этим содейл так, что невежество его обозначало нечто иное, ибо смысл его был правдив и лживости в нем действительно не было».

** *Августин Блаженный.* Против лжецов. XIII, 27.

*** — снисходительности (*греч.*).

**** «Об идеях».

С. 62. * — искусство предусмотрительности (*лат.*).

** — благоразумный (*исп.*) — так называется этический трактат

Б. Грасиана.

*** — другим (*греч.*).

**** — себе (*греч.*).

***** «Сократ же, сам себя умаляя в рассуждениях, больше благодарил тех, кого хотел изобличить во лжи. Так, когда говорил не то, что думал, он с охотой отдавался такому притворству» (*лат.*).

С. 63. * (образец) См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 102.

** Ср. там же. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 15.

*** См. там же. М., 1970. Т. 2. С. 149, 151.

**** См. там же. Т. 3. Ч. 1. С. 104.

***** См. там же. Т. 1. С. 90.

***** Симфоническая драма Э. Сати с пением «Сократ» (1918) написана на текст диалогов Платона.

***** Имеется в виду победа греческого флота над персидским у о. Саламин в Эгейском море 27 (или 28) сентября 480 г. до н. э. во время греко-персидских войн.

С. 64. * — закону минимальности, наименьшего (*лат.*).

С. 65. * — «Блаженное молчание» (*нем.*).

** — человек говорящий (*лат.*).

*** — муж велеречивый (*лат.*). См., например: Пс. 11:4 («...язык велеречивый»).

**** См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 415.

С. 66. * — и так далее (*лат.*).

С. 67. * — кратко напоминать (*греч.*).

** — краткими словами, с помощью коротких высказываний (*греч.*).

См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 399.

С. 68. * — умолчание, опущение, утаивание (*лат.*).

** — будучи якобы глупым, вовсе не глуп (*лат.*).

*** «Прелюдии» и «Античные эпиграфы» — К. Дебюсси было написано 12 «Прелюдий», в том числе известная «Прелюдия к «Послеполуденному отдыху фавна» (1892—1894) по одноименной эклоге С. Малларме, а также «Шесть античных эпиграфов» (1915).

**** логгриф — загадка, ребус.

***** «Пеллеас и Мелисанда» — опера К. Дебюсси по одноименному произведению М. Метерлинка.

***** «Линдараха» — пьеса К. Дебюсси; серия романсов «Галантные празднества» на стихи П. Верлена и музыку К. Дебюсси.

С. 69. * — теряя себя, погибая (*ит.*).

** См.: Быт. 2:7.

С. 70. * — букв.: связанный (*ит.*) — безотрывный переход от ноты к ноте при исполнении музыкального произведения. Противоположность staccato — отрывистому воспроизведению звуков.

** «Намуна» — балет Э. Лало по А. де Мюссе (1882).

*** *Children's corner* (англ.) — «Детский уголок» — сюита для фортепьяно К. Дебюсси (1906—1908).

**** *Байрёйт* — город в Баварии (Германия), где по замыслу Р. Вагнера в 1876 г. был создан Байрёйтский театр для исполнения его произведений. С 1951 г. стали проводиться Байрёйтские фестивали.

С. 71. * *Капитан и Панталоне* — персонажи-маски итальянской комедии дель-арте: глупый и жадный купец Панталоне; трус и фанфарон Капитан.

** — буквально (*греч.*).

*** — разрубленное на части тело (*лат.*).

С. 74. * — внушение (*греч.*).

С. 75. * *Монтеские Ш.* Избр. произв. М., 1955. С. 365.

** *Эленхосу* — «опровержение» как риторический прием.

*** — «Кого Юпитер захочет погубить» (*лат.*).

С. 77. * *Шекспир У.* Исторические хроники. М., 1967. С. 219 (Король Генрих IV. Ч. 1. Акт 5. Сцена 2. Пер. Б. Пастернака).

С. 78. * — здесь: образ действия (*лат.*).

С. 79. * См.: *Мюссе Альфред де.* Исповедь сына века. Новеллы. Л., 1970. С. 28.

** См.: *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. С. 125.

*** См.: *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 9. С. 296—309.

**** *Монтень М.* Опыты. М.; Л., 1960. С. 29.

***** Там же. С. 129.

***** — «верую, ибо это абсурдно» (*лат.*).

***** — грехи сильнее (*лат.*).

***** — ибо, потому что (*лат.*).

***** — хотя, несмотря на (*лат.*).

С. 80. * См.: *Пруст М.* Под сенью девушек в цвету. М., 1992. С. 18.

** — «Правдоподобно, ибо нелепо, несомненно, ибо невозможно» (*лат.*).

*** — «Потому что немудрое Божие премудрее человеков» (*греч.*).

**** *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. С. 274.

С. 81. * См.: *Макиавелли Н.* Избр. соч. М., 1982. С. 348—350.

** *Достоевский Ф. М.* Собр. соч. М., 1956. Т. 4. С. 237.

*** См. там же. М., 1958. Т. 9. С. 217.

С. 82. * *Бюнюэль Луис* (1900—1983) — режиссер и сценарист фильмов «Этот смутный объект желания», «Дневник горничной», «Дневная красавица», «Скромное обаяние буржуазии», «Призраки свободы».

С. 83. * Здесь: с молвой (*греч.*).

** «Буду грешником» (*лат.*).

С. 84. * *14 июля* — День взятия Бастилии, национальный праздник Франции.

** Мф. 22:21.

С. 85. * См.: Платон. Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 292, 321 («Горгий»); Там же. Т. 2. С. 147, 154 («Пир»); Там же. С. 161—163, 187—188 («Федр»); Там же. С. 64 («Федон»); Там же. С. 234 («Тезтет»); Там же. Т. 3. Ч. 1. С. 277, 333 («Государство»).

С. 86. * *Протей* (миф.) — морское божество, обладавшее даром прорицания и способностью менять облик.

** См.: Платон. Соч. Т. 2. С. 222.

С. 87. * «О глава чудотворцев!» (греч.)

** См.: Платон. Соч. Т. 2. С. 104, 123, 133.

*** См. там же. С. 144.

**** См. там же. С. 137, 140.

***** См. там же. С. 141, 147, 148—149, 151—154.

С. 88. * См.: Платон. Соч. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 407.

** отсутствующий (лат.).

С. 89. * *Филодоксия* — любовь к молве, к славе, к мнению других о себе (греч.).

** «*Davidsbündler*» (нем.) — член «Лиги Давида», организованной Р. Шуманом в середине 1830-х гг. для эпатажа обывателей.

С. 90. * В феврале 1830 г. в театре «Комеди Франсез» состоялась знаменитая премьера драмы Виктора Гюго (1802—1885) «Эрнани». На этом спектакле решительно столкнулись два литературных направления: классицизм и романтизм. Бунтарские «вольности» В. Гюго, звучавшие со сцены, принимались в штыки консервативной публикой. Восторженная, упивавшаяся романтическими новинками молодежь дружно поддерживала спектакль своими овациями. Предводителем молодых «романтиков» был Теофиль Готье (1811—1872) — в то время начинающий живописец. Отправляясь на «битву» за «Эрнани», Готье нарядился в красный жилет, сшитый по образцу средневековых камзолов, — то есть в маскарадный костюм.

** — неправильный языковой оборот, не нарушающий смысла высказывания; здесь: вульгарность (греч.).

С. 92. * — образ жизни (лат.).

С. 95. * Вокальный цикл «Детская» (1868—1872) на слова самого М. Мусоргского.

** *овселенвание* — то есть приведение в диалектическое равновесие противоречий с целью уподобиться вселенной: уравнивание противоречий — основа длительности, долговечности и движущая сила процессов.

С. 96. * См. примеч. ***** к с. 98.

** Имеются в виду сентиментальные романы «Оберман» Э. Сенанкура и «Страдания юного Вертера» И. В. Гёте.

*** *сабизм* — сабейская мифология имеет в виду земли нынешней Эфиопии, родины царицы Савской.

**** *Habeas corpus* (лат.) — «Предъявить личность...» — название (по первым словам акта) закона о свободе и неприкосновенности личности, принятого английским парламентом в 1679 г.

С. 97. * здесь: вторичное движение души (лат.).

С. 98. * См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 16; ср. с. 14, 21.

** См. там же. С. 156.

*** См.: Монтень М. Опыты. М.; Л., 1954. С. 299—302.

**** См.: Паскаль Б. Мысли. М., 1990. С. 91.

***** *циклотимия* (греч.) — резкие колебания настроения.

***** «Фантастических пьесах» (нем.).

***** *Пьеро* — персонаж-маска сюиты Р. Шумана «Карнавал» (opus 9, 1835). Остальные маски: Арлекин, Танцующие буквы, Панталоне и Коломбаина.

***** — громко — тихо (сильно — слабо) (ит.).

***** «*Эвсебий*» и «*Флорестан*» — названия двух пьес-автопортретов Р. Шумана, олицетворяющих двойственность его натуры.

***** «Танцам членов «Лиги Давида» (нем.). — Название цикла из 18 пьес «Давидсбюндлеры» (1837) Р. Шумана. См. также примеч. к с. 85.

***** «Во все времена восторг и страдания соединяются» (нем.).

С. 99. * *Ж. д'Эйхендорф* (1788—1857) — немецкий поэт, самый оригинальный из романтиков.

** — в одно и то же время (лат.).

С. 100. * *Malířské Studie* (чешск.) — «Эскизы художника». Чешский композитор З. Фибих был и одаренным художником. В 1898 г. он написал цикл пьес для фортепьяно «Эскизы художника».

** Имеется в виду картина П. Брейгеля Старшего «Битва Масленицы и Поста» (1559).

*** «*De profundis*» (лат.) — «Из глубины взываю» (Пс. 129:1) — начало покаянного псалма, который читается у католиков над умирающим.

**** *Пляска смерти* (*Danse macabre*) — парафраза Ф. Листа на тему «*Dies irae*».

***** «*Dies irae*» (лат.) — «День гнева» — средневековое католическое песнопение, включенное во 2-ю часть заупокойной мессы-реквиема.

***** — совпадение противоположностей (лат.).

***** — насмешка (ит.).

С. 101. * *Шекспир У.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1958. Т. 3. С. 196. Пер. Т. Щепкиной-Куперник.

** «...веселясь над гробом, уравновесив радость и унылое» (там же. М., 1960. Т. 6. С. 15).

С. 102. * *Жан Поль* (наст. имя и фам. Иоганн Пауль Фридрих Рихтер) (1763—1825) — немецкий писатель.

** *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2. С. 183.

С. 103. * *аполлоническое* — в данном случае имеется в виду термин О. Шпенглера, который считал, что в истории было 8 культур-организмов, среди которых он различает «аполлоновскую» (греко-римскую), «фавустовскую» (западноевропейскую) и другие культуры.

** «магическая игра красок в высших сферах» (нем.).

*** «Учение о цвете» (нем.).

**** «Никакой цвет не романтичен так, как звук» (нем.).

С. 104. * — нрав, характер, душа (нем.).

** «*Эстрелла*» и «*Кьярина*» — два романтических вальса Р. Шумана из цикла пьес-портретов реальных лиц.

С. 105. * — один вместо другого (лат.).

** См.: Русская лирика XIX века. М., 1981. С. 222.

С. 106. * *Гофман Э. Т. А.* Избр. произв.: В 3 т. М., 1962. Т. 2. С. 303—304.

С. 107. * «Колыбельных» (чешск.).

** — очень быстрый музыкальный темп (ит.).

С. 110. * *Лоренцаччо* и *Лоренцо* — два представителя рода Медичи: один — злодей, а другой — меценат.

** «*Балаганчик маэстро Педро*» (1922) — музыкально-театральное произведение М. де Фалья с собственным либретто на сюжет 26-й главы (2-й части) «Дон Кихота» М. Сервантеса, сочетающее элементы оперы, балета-пантомимы и кукольного театра. Относится к жанру театра в театре.

*** — причуды; букв.: свечи (нем.).

**** — «Грёзы» (нем.).

С. 111. * — *докетизм* (от греч. «казаться») — раннехристианская (II—III вв.) ересь, считавшая телесность злым, низшим началом и отвергавшая на этом основании христианское учение о воплощении Христа в телесного человека во время его земной жизни. Они учили, что Христос только казался облеченным в плоть, а в действительности его рождение, земное существование и смерть были призрачным явлением.

** — универсальном ежемесячном лунном цикле (лат.).

С. 112. * «*Gracioso* Равеля» — «*Alborada del gracioso*» («Альборада, или Утренняя серенада шута») — сочинение для фортепьяно из цикла «Отражения» (1905) М. Равеля.

** — вечное движение (лат.).

С. 113. * *Верлен П.* Песня без слов: Французские стихи в переводе русских поэтов XIX—XX вв. М., 1969. С. 469.

** — гипербола, избыток (греч.).

*** — недостаток (греч.).

**** — богатство (греч.).

***** — нищета (греч.).

***** Утис, то есть «Никто» (греч.).

***** *рапсодический* — рапсод — странствующий певец, сказитель.

***** *презентист* — от лат. praesens — настоящее время.

***** — уже нет (*греч.*).

***** — еще нет (*греч.*).

С. 114. * — нигде (*лат.*).

** — везде (*лат.*).

*** «Ночной Гаспар» — цикл музыкальных сочинений (1908)

М. Равеля.

**** — мышления о мышлении (*греч.*).

С. 115. * См.: *Аристотель*. Соч. Т. 4. С. 280.

** См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1993.

С. 420—421.

*** «...ибо по ту сторону всего нет ничего, равно как и дальше конца и выше вершины» (*лат.*).

С. 116. * — Да будет (*лат.*).

** — скорее, чем (*лат.*).

С. 117. * — задержки, воздержание, остановка, отсюда «эпоха» — интервал между двумя остановками во времени (*греч.*).

** — равнодушию (*греч.*).

*** — безразличие (*греч.*).

С. 118. * См.: *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 54.

С. 120. * — о католическом, общечеловеческом (*греч.*).

** — ибо ироничный способен обозреть все вместе (*греч.*).

*** Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.

С. 338 («Окинь сверху взором...»).

С. 121. * См.: *Достоевский Ф. М.* Соч.: В 10 т. М., 1957. Т. 7. С. 643.

С. 122. * — смех (*лат.*).

** — насмешка (*лат.*).

*** «Все в мире обесценено, все прах, игра...» (*лат.*) *Шекспир У.* Избр. соч.: В 4 т. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 232.

**** Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.

С. 353.

С. 123. * — конец, край (*греч.*).

С. 126. * — однажды; то, что бывает один раз (*лат.*).

С. 127. * Автор «*Пенелопы*» (лирической поэмы) — Габриель Форэ.

** Ср.: Французские стихи в переводе русских поэтов XIX—XX вв. М., 1969. С. 463 («Так как... по их обету... это счастье будет все в моих руках». — *Пер. Б. Пастернака*).

*** Ср. там же. С. 457 («И в счастье не веруют они... Причудлив их наряд, а все ж печаль... ведет их пляску». — *Пер. Ф. Сологуба*).

**** «*Бабочки*» — фортепьянный цикл миниатюр (1831) Р. Шумана по роману его любимого писателя Жана Поля «Юношеские годы».

С. 128. * Фортепьянная пьеса «Лион» (1834) и симфоническая поэма «Мазепа» (1851) — произведения Ф. Листа.

** «*обращение*» *Сати* — закончив философско-драматические сцены «Сократа» (1918), отличающиеся ясностью, сдержанностью и даже

суровостью, Э. Сати стал проводить в жизнь идею «меблировочной музыки», представляющей собой как бы звуковой фон повседневной жизни.

*** — суровость, серьезность (нем.).

С. 130. * Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2. С. 188.

С. 132. * См.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 273.

** — умничанье (нем.).

*** — остроумие (нем.).

**** лжеец — имеется в виду античный парадокс: «Все критяне — лжецы», но если критянин говорит: «Я лгу» — говорит ли он правду?

***** Триссотен — персонаж комедии Мольера «Ученые женщины» (1672) — педант и остроумный поэт, жаждущий аплодисментов, и хотя стихи его изящны по форме, но пусты по содержанию.

С. 135. * См.: Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1953. С. 191.

С. 138. * Быть в настоящем = быть в прошлом + быть в будущем (лат.).

С. 139. * Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2.

** Там же.

С. 140. * «Раек» — сочинение М. П. Мусоргского для голоса с фортепьяно на собственные слова.

** арпеджио (от ит. *arpeggiare* — играть на арфе) — исполнение звуков аккорда «вразбивку», одного за другим, как на арфе.

*** Этерпа (миф.) — одна из древнегреческих муз, покровительница лирической поэзии. Изображается с двойной флейтой.

ПРОЩЕНИЕ

(Le Pardon)

На русском языке публикуется впервые. Перевод выполнен Б. М. Скуратовым по изданию: *Jankélévitch V. Le Pardon. Paris: Aubier, 1967.*

С. 142. * — безнадежно (ит.). Можно воспринимать как характер музыкального исполнения.

** Здесь игра слов, основанная на двух значениях слова «императив» — этическом и грамматическом (повелительное наклонение).

С. 143. * — тем более (лат.).

С. 144. * — самолюбие, себялюбие (греч.).

** — вплоть до гибели (лат.).

*** фенелоновская любовь. — Французский писатель и архиепископ Камбрейский Франсуа де Салиньяк де Ла Мот Фенелон (1651—1715) почитал за проявление высшей набожности жертвенную, чистую любовь к Богу, похожую на любовь ребенка к матери. Известен в России, начиная с 18 в., благодаря переводам В. К. Тредиаковского.

- С. 146. * *атараксия* (греч.) — невозмутимость.
 ** *анальгезия* (греч.) — бесчувственность.
- С. 147. * *мегалопсихия* (греч.) — величие души.
 ** *интранзитивность* — отсутствие направленности и объекта (первоначально — грамматический термин, характеризующий непереходные глаголы).
- С. 148. * *филадельфия* (греч.) — братская любовь.
 ** *агапе* (греч.) — любовь.
 *** *автаркия* (греч.) — самоудовлетворение, то есть самодостаточность, независимость.
- С. 149. * *Платон*. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 232 («Ведь пристойная снисходительность при своем осуществлении вопреки надлежащей справедливости оказывается нарушением строгого совершенства». — Пер. А. Н. Езунова).
- С. 150. * — предшествующее состояние (лат.).
 ** — букв.: возмездие за печаль (греч.). Классическое определение справедливости, данное Аристотелем в «Большой этике», заключается как раз в слове ἀντιτελευθός. Т. А. Миллер переводит его как «взаимопретерпевание».
- С. 153. * «*приходящее сверху*» и «*приходящее снизу*» — здесь игра слов. Во французском языке внутренняя форма слова souvenir («вспоминание») этимологически воспринимается как «приход снизу», а внутренняя форма слова survenir («внезапно появляться») — как «приход сверху». Все слова, используемые В. Янкелевичем для обозначения «бега времени» — devenir, avenir, revenir, — наглядны и прозрачны.
 ** *Дефляция памяти* — дефляция в геологии — выдувание, обтачивание, шлифовка горных пород минеральными частицами, переносимыми ветром.
 *** — тем самым (лат.).
 **** *элидианская* (от греч. ἔλπις — надежда), то есть уповательная.
- С. 154. * *пришел, на манер привидений* — здесь игра слов: revenant — не только «призрак», но и «возвращающийся».
 ** — Грядущий да грядет! (греч. и лат.)
 *** — Се грядет! (греч. и лат.)
- С. 155. * *rallentando* (ит.) — в музыке — замедление темпа.
- С. 156. * *Марк Аврелий Антонин*. Мысли. III, 10: «Малость и длиннейшая из всех слав» (Марк Аврелий. Мысли и размышления. Л., 1985. С. 15. Пер. А. К. Гаврилова).
 ** — свершившийся факт и несвершившийся (лат.).
 *** «Желающего судьба ведет, не желающего — влачит» — изречение философа-стоика III в. Клеанфа, переведенное на латинский язык Сенекой («Письма». С. VII). См.: Словарь латинских крылатых слов Н. Т. Бабичева и Я. М. Боровского. М., 1988. С. 206.
 **** — неумолимую судьбу (греч.).

С. 157. * *синкразия* (греч.) — смешение, соединение.

С. 158. * *Тома Шарль Луи Амбруаз* (1811—1896) — французский композитор, автор опер на сюжеты Гёте, Шекспира и других великих драматургов. Эти сюжеты он трактовал несколько облегченно.

** *эвнемия* (греч.) — хорошая, или добрая, память.

С. 159. * *дисхронизмы* — неологизм В. Янкелевича, означающий «дурные сдвиги во времени».

** — здесь: ускорение (ит.).

*** — здесь: замедление (ит.).

**** — мгновенное намерение (лат.).

***** — вечное теперь (лат.).

С. 160. * Здесь игра слов, так как слово *tessentiment* (злоба) можно понимать как «вторичное чувство».

С. 163. * — в музыке — постепенно ослабляя звук (ит.).

** — в музыке — понижая, уменьшая звук (ит.).

*** — в общих чертах, приблизительно (лат.).

**** *пситтацизм* (от греч. *ψιττακός* — попугай; букв.: попугайство) — бессознательное повторение ничего не значащих слов; психическая болезнь, заключающаяся в таком повторении.

С. 164. * — образ жизни (лат.).

С. 165. * — природа предвосхищающая (лат.).

С. 166. * *Бальтасар Грасиан* (Грасиан-и-Моралес) (1601—1658) — испанский писатель. Цитируются трактаты «Политик», полное название — «Политику Фердинанду Католику» (1640) и «Благоразумный» (1646).

** — тем самым (лат.).

С. 168. * *хиазм* (греч. *χιασμός*) — от начертания буквы «хи» — риторическая фигура, состоящая из двух аналогичных друг другу словосочетаний, в первом из которых порядок слов прямой, а во втором — обратный; сопоставление любых явлений, состоящих из двух элементов с прямым и обратным порядком.

С. 169. * *плеонексия* (греч.) — жадность, корыстолюбие; обман, надувательство.

** *Святой Франциск Сальский* (1567—1622) — католический мистик, активный деятель контрреформации; епископ Женевский.

С. 172. * — букв.: очень тихо.

** *мегарики* (по названию греческого города Мегары) — последователи философской школы Евклида Мегарского, основанной ок. 400 г. до н. э. К ним относились и элеаты, и сам Зенон Элейский, отрицавший движение. Прославились как изошренные диалектики, близкие к киникам. Их влияние испытали стоики.

*** — обрушивающаяся груда (лат.) — апория Зенона, один из самых известных парадоксов мегариков.

**** *апория* (греч.) — тупик в прямом и переносном смысле.

***** — букв.: тихо, спокойно, медленно (*ит.*) — обозначение медленного музыкального темпа; название произведения (или его части), написанного в характере адажио.

С. 173. * — да будет (*лат.*).

С. 175. * «Милая весна придает времени блеск». И время... — Здесь игра слов: *temps* переводится и как «время», и как «погода».

С. 177. * — неусыпный страж — время (*греч.*).

С. 179. * — средство от боли (*лат.*).

С. 180. * Здесь игра слов: *valeur* (ценность) во французском языке имеет и другой перевод: значимость.

** *энтропия* (*греч.* — «превращение») — это слово современные физики понимают как «непрерывное уменьшение упорядоченности термодинамических систем». У В. Янкелевича имеется в виду скорее этимологическое значение этого слова: повернутость, обращенность, то есть ориентация.

С. 181. * — то, что бывает один раз; однажды (*лат.*).

** *этошь* (*лат.*) — схоластический термин.

*** Жане Пьер (1859—1947) — психолог-экспериментатор и невропатолог; автор трудов по психологии языка и речи.

С. 182. * «чтойность» (*лат. quodditas*) — сущность вещи. Схоластический термин, соответствующий аристотелевской формальной причине.

** — пассивная форма инфинитива глагола *facere* — делать (*лат.*).

*** — свершившееся (*лат.*).

**** — несвершившееся (*лат.*).

С. 186. * — букв.: гладкая дощечка; чистый лист, нечто нетронутое (*лат.*).

** *диптих* (*греч.* — вдвое сложенный) — здесь: нечто состоящее из двух частей.

С. 188. * Слово *quarantain* (*фр.*) первоначально означало «сорок (*quarante*) дней».

С. 189. * Возможно, речь идет о картине Жана Огюста Доменика Энгра (1780—1867) «Юпитер и Фетида» (1811); на ней при изображении тела богини были допущены анатомические несообразности, что озадачило поклонников творчества художника. Согласно свидетельствам современников, Энгр, будучи человеком страстным и импульсивным, иногда нарушал логику живописного языка.

** *прогибитив* (от *лат. prohibeo*) — запрещать.

С. 190. * *булимии* (от *греч. βοῦς* — бык и *λιμός* — голод) — необузданный аппетит, страстное желание.

** — букв.: возрастанию, усилению звука (*ит.*).

*** *inflatio* (*лат.*) этимологически означает «вздувание».

С. 191. * ...верность геотропизму... — здесь: верность естественному ходу вещей. Геотропизм (*греч.*) — букв.: вращение Земли.

** *литания* — многословная молитва, читаемая нараспев; здесь: то, что монотонно твердят.

- С. 192. * *эвдемонизм* (греч. «благодушие») — здесь: благоглупость.
- С. 193. * Возможно, реминисценция не только известного афоризма Паскаля (см.: *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. С. 105, 136), но и стихотворения Ф. И. Тютчева «Певучесть есть в морских волнах...»: «Так отчего же в общем хоре / Душа не то поет, что море, / И ропщет мыслящий тростник?» (см.: *Русская лирика XIX века.* М., 1981. С. 244).
- ** — здесь: с точки зрения будущего (лат.).
- С. 197. * «...К невольному злоумышленнику надо иметь снисхождение» (*Платон.* Соч. М., 1990. Т. 1. С. 214. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).
- ** *Метерлинк М.* Пьесы. М., 1958. С. 130. Пер. В. Я. Брюсова.
- С. 198. * См.: Мф. 5:39; Плач. 3:30.
- ** См. диалог Платона «Горгий» (*Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 339 и далее).
- С. 199. * *Мальбранш, Никола де* (1638—1715) — французский философ и теолог.
- ** *скиаграфия* — греч. σκία — тень и ὑρῶφο — пишу. Имеется в виду знаменитый образ игры теней на стенах пещеры из диалога «Государство».
- С. 201. * *Гюйо Мари Жан* (1854—1888) — писатель, поэт и философ-моралист. Автор блестящих парадоксов и афоризмов, в том числе и в духе древнегреческих философов.
- ** *гнев Ксеркса на Геллеспонт* — по утверждению Геродота (VIII, 95), персидский царь Ксеркс I (царствовал в 486—465 гг. до н. э.) пришел в ярость, узнав, что буря уничтожила оба сооруженных им понтонных моста через Геллеспонт (Дарданеллы), и приказал бичевать пролив. (Эпизод греко-персидской войны 481 г. до н. э.)
- С. 204. * См., например: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 105—111.
- ** *Калликл* (V в.) — один из позднейших софистов, ученик Горгия, изображенный Платоном в диалоге «Горгий». Проповедник своеобразной теории сверхчеловека.
- *** *Мизрахи Р.* Сознание евреев перед лицом истории: Прощение. Всемирный еврейский конгресс.
- **** *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 2. С. 288 («...не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать». — Пер. С. М. Роговина и Б. В. Чредина).
- С. 205. * — одушевленная справедливость (греч.). Термин из «Никомаховой этики» Аристотеля.
- С. 206. * *монада* — термин Лейбница. См., например: *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 413 и далее.
- ** *«скопия»* — греч. σκόπηα — соглядатайство, подстерегание, наблюдение; первоначально: сторожевая башня или вершина горы.
- *** *Фридман Жорж* (1902—1977) — социолог и философ, один из основателей Центра по изучению коммуникаций (совместно с Э. Мореном и Р. Бартом).

С. 207. * — доказательство для уличения, улика (*греч.*).

С. 208. * *не предчувствовал вкуса и сочности...* — игра слов, широко распространенная во французской традиции: *saveur* — сочность; *savoir* — ученость, или знать, ведать.

** — распознавания, различения (*лат.*).

С. 209. * — прощать (*греч.*).

** — не ведают (*греч.*).

*** — по неведению сделали (*греч.*).

С. 210. * — сознательном выборе, своей воле (*греч.*) — термин из «Никомаховой этики» (см., например: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 99—191).

** — двусмысленность, сомнительность (*греч.*).

С. 211. * — в равносильности (*греч.*).

** — природы предвосхищающей (*лат.*).

С. 212. * — совершение греха (*лат.*).

С. 214. * *докса* (*греч.* δόξα) — мнение; видимость; недостоверное суждение.

С. 217. * *этология* (*греч.*) — наука о поведении.

С. 218. * *Мишле Жюль* (1798—1874) — французский писатель и историк. «Библия человечества» (1864).

** *киренаики* (по названию греко-египетского города Кирены) — философская школа, основанная Аристиппом, учеником софиста Протагора. Некоторые киренаики (Эвгемер) отрицали существование богов. Влияние этой школы испытывали эпикурейцы и французские материалисты XVIII в.

*** *Гегесий Киренский* (IV—III вв. до н. э.) — по прозвищу «пейсти-танатос» — то есть «проповедник смерти». Представитель крайнего крыла киренаиков, проповедовал самоубийство, поскольку жизнь, по его мнению, недостойна того, чтобы жить. Считал, что в мире не существует никакого блага.

С. 219. * *симбиоз сомы и психеи...* — *сома* (*греч.*) — тело; *психея* (*греч.*) — душа; *амфибия* (*греч.*) — двоякоживущий; здесь: живущий двоякой жизнью.

С. 220. * — признак себя и лжи (*лат.*). «Истина — пробный камень самой себя и лжи» — фраза из «Этики» Спинозы (см.: *Словарь латинских крылатых слов*. М., 1988. С. 846).

С. 221. * «Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему» (*лат.*). *Овидий*. *Метаморфозы*, VII, 20—21 (*Словарь латинских крылатых слов*. С. 853).

** — «Вижу и одобряю» (*лат.*).

*** — следовать (*лат.*).

**** — худшему следую (*лат.*).

С. 222. * — одобряю (*лат.*).

** — следую (*лат.*).

*** Имеется в виду диалог Платона «Государство» (см.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 321—324).

С. 223. * Работа написана в 1932 г. См. русский перевод (М., 1994), выполненный А. Б. Гофманом.

** — себялюбие (*лат.*).

С. 224. * См.: Метерлинк М. Пьесы. М., 1958. С. 130.

** «Об ученом незнании» (1440) — трактат Николая Кузанского (1401—1464).

С. 225. * — прощение, извинение (*греч.*).

** — благомыслящих, справедливых (*греч.*).

*** См.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 184—185.

**** Эта приставка означает «со» и указывает на совместность.

***** Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 150.

***** — знать (*греч.*).

***** — прощать (*греч.*).

***** «сингномическое» (*греч.*) — слово, объединяющее следующие понятия: сочувственное, одного мнения с кем-либо, прощающее.

***** — внутри = читать, то есть понимать (*лат.*).

С. 226. * — до этих пор (*лат.*).

** — прощение (*лат.*).

С. 227. * — выдержка, воздержание от суждения (*греч.*). Это слово проделало значительную эволюцию и было заимствовано во все европейские языки в значении «эпоха».

С. 228. * — умение судить, свойственное доброму человеку (*греч.*). См., например: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 184—185. Пер. Н. В. Брагинской.

** См. позднейшее развитие этого корневого гнезда: слова «кризис», «критерий», «критика».

С. 231. * — причину самого себя (*лат.*).

** *от-себя-бытие* (*лат. aseitas*) — схоластический термин, применяющийся в тех случаях, когда нечто не нуждается в основаниях для своего существования и существует «от себя» (*a se*). Чаще всего относится к Богу.

*** — лицепрятие, пристрастность (*греч.*).

**** — до каких пор, как далеко (*лат.*).

***** — критический разбор (*греч.*).

***** В переводе Н. В. Брагинской: «умеющая судить совесть» (см.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 184). В примечаниях Н. В. Брагинская обосновывает, почему она выбрала слово «совесть».

С. 233. * — положения, существовавшего прежде (*лат.*).

С. 234. * — новую, странную жизнь (*ит.*). В средние века слово «*пнуово*» («новый») имело оттенок «необычный», «странный».

С. 235. * В оригинале: «*Le bon-débarras*».

** *эллиптическая* — здесь: «эллипс» — риторическая фигура, заключающаяся в опускании подробностей.

С. 236. * — убыстряя темп (муз., ит.).

** — букв.: узко, очень быстрый музыкальный темп (ит.).

*** Федон — аскет, отказывающийся от телесной жизни (см.: Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2).

С. 237. * — букв.: Будь здоров; здесь: Прощай (греч.).

** — Будьте здоровы (греч.).

С. 238. * — оставляю, отпускаю (греч.).

** — быть одного мнения с кем-либо, соглашаться, прощать (греч.).

С. 239. * — освобождение (греч.).

** анагогический (греч. ἀνά — вверх; ἄγω — веду) — возносящий ввысь, к вещам божественным (анагогия-экстаз); один из четырех смыслов Священного Писания, согласно средневековой энзегетике — мистический.

*** адиафория (греч.) — безразличие, равнодушие.

С. 241. * «Острие прощения» (лат.). Из подзаголовка к «Этике»

Б. Спинозы.

** — доказанного геометрическим способом (лат.).

*** аподиктический (греч. — не допускающий возражений) — термин из «Логики» Аристотеля и произведений И. Канта; аподиктическое суждение — суждение, вывод которого доказывается с такой же логической неизбежностью, как в теореме (или не доказывается, если теорема недоказуема).

С. 242. * — доказывать, испытывать (лат.).

С. 244. * «Розовая Библиотека» — серия книг для детей издательства «Ашетт», выпускавшаяся в кон. XIX — нач. XX в. во Франции, популярная среди высших слоев общества.

С. 245. * Здесь в оригинале слово «тие» — «линька».

С. 246. * — почетная ученая степень; букв.: ради почета (лат.).

** *jugement dernjer* можно понимать и как Страшный суд.

С. 247. * См.: Спиноза Б. Этика. М.; Л., 1932. С. 172. Пер. Н. А. Иванцова.

** покорить ненависть любовью (лат.).

*** ненависть увеличивается взаимной ненавистью (лат.).

**** «Битва гуннов» Ф. Листа — сочинение для оркестра, написанное в 1857 г., посвящено княгине Сайн-Витгенштейн. Ор. 422 по каталогу Раабе.

С. 249. * *метазоарий* (греч.) — находящийся по ту сторону животного мира; этот неологизм имеет в виду человека.

** Здесь игра слов: злоба — *ressentiment* — этимологически означает «вторичное чувство».

С. 251. * Оборот, встречающийся в 65 е, С. П. Маркиш переводит как «насколько это возможно», а тот же самый оборот из 67 d — просто «насколько возможно» (Платон. Соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 23, 26).

С. 252. * *Плотин* (205—270) — знаменитый неоплатоник, автор «Энеид» (шесть групп по девять трактатов).

С. 253. * — прощение (*лат.*).

** — «Помилуй нас» (*лат.*).

*** *Нелли Рене* (1908—?) — литератор. Автор сочинений по истории религии и культуры Прованса и Лангедока.

**** У В. Янкелевича — контаминация из нескольких реплик Никиты. См.: *Толстой Л. Н.* Собр. соч. М., 1987. Т. 12. С. 93—95.

С. 254. * — «Чистое прощение» (*лат.*).

** «*Изречения святых*» (1697) — трактат Ф. Фенелона.

С. 255. * — отчаявшийся, безнадежный (*ит.*).

** В. Янкелевич использует экзотическое слово высокого стиля — *prodrome* от *греч.* *πρόδρομος* — предтеча).

С. 256. * *солилоквиум* (*лат.* *soliloquium*) — монолог.

** *аутоскопический* (*греч.*) — самосозерцательный.

С. 261 * — противоположностей (*лат.*).

С. 264. * — выбранный, избранный (*греч.*).

** В переводе Н. В. Брагинской — «избираемая цель» (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 62).

С. 267. * — хотя (*лат.*).

С. 269. * — ибо (*лат.*).

** — хотя (*лат.*).

*** — люблю, хотя и ненавистно (*лат.*).

**** — люблю, ибо ненавистно (*лат.*).

С. 270. * *Фридрих II Великий* (1712—1786) — прусский король с 1740 г. Возможно, В. Янкелевич намекает на его гомосексуальные увлечения.

** — верую, ибо вероятно (*лат.*).

*** — верую, ибо абсурдно (*лат.*).

**** — люблю, ибо приятен (*лат.*).

***** — люблю, ибо ненавистен (*лат.*).

***** — не обижаюсь, ибо невинен (*лат.*).

***** — не обижаюсь, ибо грешник (*лат.*).

***** — верую, хотя и абсурдно (*лат.*).

***** — верую, хотя и вероятно (*лат.*).

Здесь В. Янкелевич со всех сторон обыгрывает парадокс Тертуллиана «Верую, ибо абсурдно».

С. 272. * *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. С. 181 («Вместо того, чтобы жаловаться, что Бог так сокровен для нас, возблагодарите Его за то, что Он так открыт, и еще возблагодарите Его за то, что Он не открылся надменным мудрецам, недостойным познать святого Бога». — *Пер. С. Долгова*).

** — почти сокровенный (*лат.*).

*** *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. С. 86 («...если бы ложь всегда была присуща ей, она сделалась бы непогрешимым руководством истины». — *Пер. О. Долгова*).

**** *амбигуизм* (лат. *ambiguus*) — двойкий, обоюдный, спорный, двусмысленный.

С. 273. * Мф. 5:44.

С. 274. * См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 251.

** «И если займы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность?»

С. 275. * — против, вместо, взамен (*греч.*).

С. 278. * *антроподицея* (*греч.*) — оправдание человека.

С. 279. * — и то и другое (*лат.*).

** ни одно (*лат.*).

С. 279. * В синодальном переводе Библии этого слова нет.

С. 280. * *трансмутация* (лат. *transmutatio*) — алхимический термин, означающий превращение металлов в золото.

** См.: *Стендаль.* Собр. соч.: В 15 т. М., 1959. Т. 4. С. 363—389.

Пер. М. Левберг и А. Губера.

С. 281. * — «...прощаются тебе грехи» (*греч.*).

** См.: *Шелер М.* Формализм в этике. *Ordo amoris.* М., 1994. Пер.

А. В. Денежкина.

*** — причина самой себя (*лат.*).

**** — непорочный круг (*лат.*).

***** *диаллель* — в схоластике обозначает порочный круг. Положение, возникающее в том случае, когда при доказательстве какого-нибудь тезиса используют его же (еще не доказанный тезис).

С. 282. * — узнавание (*греч.*). Термин из «Поэтики» Аристотеля.

С. 283. * «Блудный сын» — балет С. Прокофьева, написанный в 1928—1929 гг.

С. 284. * В синодальном переводе: «А о том надобно было радоваться и веселиться...» (Лк. 15:32).

** — Здесь начинается новая жизнь (*лат.*).

*** Здесь игра слов: *résout* — «разрешает» и «растворяет».

С. 286. * — букв.: «Отпускаю тебя от грехов твоих» (*лат.*).

С. 287. * — поворачивание, поворот (*греч.*).

** — различаю (*лат.*).

С. 289. * *Виолен* — героиня драмы П. Клоделя «La fille Violaine».

С. 290. * «Еще одно пятно! Ах! прочь, проклятое пятно!.. О, эти руки никогда не станут чистыми!.. Всем благовоениям Аравии не надушить этой маленькой ручки! О, вымой же свои руки!.. То, что сделано, то сделано!»

Ср.: *Шекспир У.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1960. Т. 7. С. 85—86.

** *Эдмон Флег* (Флегенхаймер) (1874—1963) — французский писатель, поэт и драматург, автор произведений на темы библейской истории и истории еврейского народа.

*** *Эрнст Блох* (1880—1959) — американский композитор швейцарского происхождения. Опера «Макбет» написана в 1903—1909 гг.

**** Рим. 5:20.

С. 294. * — непостижимому (*греч.*).

** Не просто глупцы, но и скоты (*фр.*).

*** — И я (*лат.*).

**** — Из ваших мы были (*лат.*).

С. 295. * — согрешил (*лат.*).

** — согрешу (*лат.*).

С. 297. * — непреклонное (*греч.*).

** — совпадение противоположностей (*лат.*).

*** «*Легенда о св. Елизавете*» (1857—1862) — оратория Ф. Листа на слова О. Рокета для соло, хора, оркестра и органа. Ор. 477 по каталогу Раабе.

**** «*крепка, как смерть, любовь*» (Песн. 8:6).

Для обложки книги Владимира Янкелевича «Смерть», вышедшей во французском издательстве «Фламмарин», использована известная картина П. Пикассо, на которой изображен человеческий череп. Но не менее оправданным было бы иллюстрировать эту книгу и другой, с детства известной нам картиной И. Левитана: огромное, бесконечное небо с уходящими вдаль тучами; две стихии — вода и воздух — готовы сомкнуться в необъятности и где-то рядом при них — крошечный погост с уже затерянной в этой всеобщности и уже оставшейся в прошлом жизнью — «Над вечным покоем».

Растворение в мире, победа великого универсального духа над телом, вечная жизнь «всего во всем». И, с другой стороны, — дискурсивность, схематизм, жесткая логика, порой даже воинствующий атеизм.

Философский метод, школу, стиль В. Янкелевича определить крайне трудно. По сюжету творческих влияний его манера изложения может напоминать бергсонизмский «поток сознания». Первой получившей известность работой Янкелевича была книга «Анри Бергсон», в предисловии к которой сам Бергсон пишет о своей духовной близости с ее автором. Подобно Бергсону, провозглашающему, что основополагающий человеческий опыт заключается в познании протяженности, Янкелевич утверждает, что сущностью Бытия является время.

Стиль Янкелевича не всегда эссеистичен. Часто он пользуется аппаратом сложнейших философских категорий. Рассуждения о времени в книге «Смерть», например, по профессиональности использования понятий, относящихся к категории темпоральности, могут быть сопоставлены с книгой А. Бергсона «Творческая эволюция» и эпистемологической работой Гастона Башляра «Интуиция мгновения».

Вместе с тем повествование Янкелевича отличается чрезвычайной образностью и метафоричностью. Философ часто повторяет, варьирует одни и те же темы, которые накладываются друг на друга, возвращаясь к одному и тому же. Для того чтобы выразить ineffable (невыразимое) — слово, очень часто встречающееся в книгах Янкелевича, — он нередко прибегает к методу суггестивного прорыва к тому, о чем трудно сказать в лоб, прямо, и выбирает путь круглого приближения.

Подобный барочно-маньеристский стиль рассуждений порой может поразительно не соответствовать простоте его выводов. Так, в книге «Прощение» предлагается «каноническая» теория характеров, которую можно было бы вполне свести к классификации Феофраста и Лабрюйера, если бы не ее внешняя барочная громоздкость, и уместнее было бы здесь поэтому, может быть, сравнение с испанским поэтом Бальтасаром

Грасианом, находящее подтверждение в нескольких цитатах, приведенных с нескрываемой симпатией.

Однако в этом многословии есть своя правда и свое оправдание, и вряд ли целесообразны предлагающиеся порой «сокращенные» издания наиболее объемных книг Янкелевича. Здесь может повториться печальная история с французским философом П. Шарроном, в начале XVII в. попытавшимся «переписать», по его мнению, «бестолкового» и «бессистемного» М. Монтеня. Идеи «Опытов», как считал Шаррон, замечательны, но форма оказалась никуда не годной. История культуры рассудила по-своему: имя Шаррона занимает в ней место на самой периферии.

Русскоязычному читателю о французском философе В. Янкелевиче почти ничего не известно. В 1999 г. вышел первый русский перевод его книги «Смерть». Книги «Ирония» и «Прощение» — следующие произведения, представляемые на суд отечественному читателю.

В. Янкелевич родился в провинциальном городке Бурже в 1903 г. Родители — выходцы из России, отец Самюэль Янкелевич известен как первый переводчик на французский язык произведений Зигмунда Фрейда и других немецких и русских авторов.

Окончив в 1922 г. Эколь Нормаль¹ в Париже, В. Янкелевич преподает во Французском институте в Праге и в лицеях Кана и Лиона. В 1933 г. он защищает докторскую диссертацию по философии Шеллинга. В 1939 г. Янкелевич был мобилизован на военную службу; в 1940 г. он получает ранение и увольняется, а с приходом к власти марионеточного правительства Петена со столицей в Виши отстраняется от преподавательской деятельности. Янкелевич принимает активное участие в Сопротивлении, и многие произведения философа на такие отвлеченные моральные темы, как «Зло», «Ложь», «Прощение», приобретали актуальность и злободневность в конкретных политических условиях.

После Освобождения Янкелевич преподает в Лилльском университете. В 1949 г. выходит в свет одна из самых известных его книг «Трактат о добродетелях». Помимо философских произведений он пишет также музыковедческие работы, в частности о Листе и Дебюсси, активно участвует в общественной жизни; в мае 1968 г. присоединяется к студенческим акциям протеста.

Книга «Ирония» продолжает тему, в свое время обратившую на себя внимание Жана Поля, Кьеркегора, Шопенгауэра, Бергсона. То, что, по мнению Янкелевича, сближает искусство, комическое и иронию, — это ослабление жизненной настоятельности и необходимости, элемент игры.

Французский философ разделяет два основных вида иронии: иронию Сократа, которая «оспаривает только пользу и достоверность науки

¹ École Normale — известное высшее учебное заведение в Париже.

о природе», и иронию романтическую начала XIX в., которая «оспаривает само существование природы».

Последняя отказывается теперь от скромности, чистоты, ясности. Творческая полнота и универсализм Сократа уступает место педантической дедукции Зольгера: «...ирония служит теперь не эвристике, а нигилизму, ее цель не познание, не обнаружение существенного, теперь это скорее бегство от мира, отрыв от реальности».

Ирония Нового времени связана с возникновением субъективности, сознания: «Сознание можно назвать рождающейся иронией, улыбкой разума и духа. Сознание есть второе движение по отношению к первому, каковым является абсолютное доверие или же наивно-категорическое утверждение».

Ирония имеет смысл только в раздробленном мире, где каждый объект есть одновременно и он сам и иной, чем другие. Поэтому и определить ее трудно. Она амбивалентна, трудноуловима. В то же время она — свидетельство целостности и насыщенности человеческой души. Мир иронии — это мир таких «искренних лжецов», как Дон Кихот и госпожа Бовари. С другой стороны, ирония — следствие дробности сознания и часто дается в контексте отрицательных и уничижительных определений: «предательский характер иронии», «в ней есть нечто вычурное, ледяное, противоположное непосредственности», «ирония всегда норовит смотреть в сторону», «она возвращала в ночной хаос то, что преодолел классицизм, четко проведя свои разделения», «ирония есть не смех в чистом виде, а статическая и горькая гримаса, неразрешимый диссонанс», «надев котурну на левую ногу, а деревянный башмак на правую, ирония, причудливая, странная и противоречивая, овеивает светлые пейзажи разума музыкой и туманом», «иронизирующий задыхается под гнетом своего печального избытка и своей опустошенной пустоты», «иронизирующий словно странник в галлюцинаторных, онейрических скитаниях есть всегда другой, он всегда в другом месте, всегда позднее», «ирония есть презрение и невнимание к реальности» и т. д.

В. Янкелевич — один из самых «ангажированных» мыслителей XX в., несмотря на казалось бы чрезвычайно затрудненную форму выражения своих мыслей. Порой в ходе отвлеченных размышлений он приводит аргументы, относящиеся к самым конкретным политическим событиям. Эта «ангажированность» находит свое выражение, в частности, и в том, что хотя по количеству употребляемых Янкелевичем иностранных слов он превосходит большинство философов как прошлого, так и современности, в книге «Прощение», например, почти нет цитат из немецких авторов. В 1965—1967 гг., когда создавалась эта книга, Янкелевич считал необходимым напомнить европейскому обывателю о ранах Второй мировой войны. Встречаются у него и такие выпады в адрес всего немецкого народа, которых нет даже в создававшемся при-

мерно в те же годы чисто политическом фильме М. Ромма «Обыкновенный фашизм».

Янкелевич дает картинно-плакатный образ «антигуманиста» Ф. Ницше, не вникая особенно в подробности его учения. Для сравнения напомним, что Г. Башляр в своей книге о грезах воздуха, написанной в оккупированной Франции в 1943 г., посвящает Ницше целую апологетическую главу. Достается от В. Янкелевича и Лейбницу, в частности за учение о «предустановленной гармонии». И опять же французский философ не столько анализирует идеи Лейбница, сколько «с порога» объявляет предустановленную гармонию чем-то вроде прообраза тоталитаризма, связывая ее с механической бесчеловечностью. В положительном контексте В. Янкелевич говорит лишь о двух немецких философах — И. Канте (в основном за «категорический императив») и М. Шелере (в основном за книгу «Ordo amoris»).

Избегает Янкелевич и англицизмов; он почти не цитирует представителей англосаксонской традиции в философии и литературе. Здесь дело доходит до того, что шекспировского «Макбета» он цитирует в варианте либретто, написанного швейцарским франкоязычным поэтом Э. Флегом. Кроме Шекспира, Янкелевич не цитирует ни одного английского писателя или философа. Представление о Б. Спинозе у него явно отождествляется с англосаксонским менталитетом. Несмотря на изощренный интелектуализм Спинозы с его девизом не смеяться, не плакать, но понимать, по Янкелевичу, он все-таки не понимает прощения, и поэтому Янкелевич противопоставляет ему героев толстовской «Власти тьмы».

Вообще тема морали оказывается у В. Янкелевича ведущей. Это видно даже по простому перечислению его работ. Кроме уже приведенных можно отметить также следующие: «Строгость и нравственная жизнь» (1956), «Чистое и нечистое» (1960), «Прощаете?» (1971), «Необратимое и ностальгия» (1974).

Преобладанием этой тематики в какой-то мере объясняется как жизненно-социальная «ангажированность» французского философа, так и его симпатии и антипатии в отношении греческих философов. Он ориентируется прежде всего на магистральную традицию — на Платона и Аристотеля, на стоиков (Эпиктет и Марк Аврелий) и на раннехристианских мыслителей (апостол Павел). Антигероями греческой философии для В. Янкелевича являются досократики, софисты и киники. Вообще для французской философии всегда были характерны циклические колебания моды на первых или на вторых из вышеприведенных мыслителей. Так, например, Ж. Делёз в книге «Ницше и философия» (1962) пишет, что после Ницше нельзя всерьез говорить о Платоне и Сократе, а героями нашего времени становятся софисты Калликл, Горгий и Протагор. А вот популярный в 90-е гг. Ален Бадью в книгах «Манифест в защиту философии» и «Условия» призывает вернуться к платоновскому дискурсу и называет большинство современных филосо-

фов софистами. Как мы видим, в отношении Платона взгляды В. Янкелевича совпадают с идеями ультрасовременного А. Бадью (написавшего и книгу об апостоле Павле, другом излюбленном источнике цитат для Янкелевича).

Поскольку для Янкелевича самое главное — это человеческое начало в человеке, то понятно его отрицательное отношение к Зенону Элейскому с его «парадоксом летящей стрелы» или к фигуре Евклида — мегарика, размышлявшего на тему о том, сколько камней составляет кучу. Янкелевич неустанно изобличает пустячность занятий представителей этих философских школ, так как они, по его мнению, не продвигались в постижении человеческого начала в человеке. Правда, софист Протагор называл человека «мерой всех вещей», но человек софистов, по мнению Янкелевича, безблагодатен. Это поистине, как говорил один из героев платоновских диалогов, «двуногое животное без перьев».

В отличие от М. Хайдеггера, черпавшего в «темных глубинах» досократиков вдохновение и поддержку, Янкелевич не видел у них ничего, кроме механической игры сил. Таким образом, изобличая досократиков, Янкелевич рикошетом попадает в Хайдеггера и во всех французских хайдеггерианцев.

Орнаментальный характер стиля В. Янкелевича проявляется также и в книге «Смерть» (1966), где автор проводит различие между тем «ничто, которое называется смертью» и Небытием. Небытие, по его мнению, «подобно космологическому хаосу Гесиода, может быть плодоносящим началом». Янкелевич считает, что в самой непроглядной тьме мерцает божественная тайна и вспыхивает огонь свободы. Делаящиеся при этом ссылки на Дионисия Ареопагита и Якоба Бёме совершенно органически вплетаются в авторский текст. Янкелевич не скупится на синонимы, повторы. Тьма, Мрак, Небытие (это нанизывание друг на друга однородных понятий и определений сопровождается бесконечным использованием греческих и латинских слов и выражений) есть, как он полагает, потенциальное богатство и предвестник бесчисленных будущих определений. Возникает блестящий образ: «Утверждать, что Бог погружен во тьму или что его свет раскален и ослепителен до такой степени, что кажется невидимым, — это говорить одно и то же». Автор старается убедить нас в том, что сумерки, становящиеся синтезом дня и ночи, в большей степени благоприятствуют рождению образов, чем свет ясного дня.

В отличие от всех понятий, хоть в какой-то мере совпадающих с ней, Смерть есть то, что не позволяет ни о чем догадываться, она есть абсолютная чернота.

Для того чтобы выразить невыразимое, изречь неизрекаемое, Янкелевич часто прибегает к музыкальным образам, терминам и сравнениям. «Точно так же как божественный сумрак является для нашего видения чем-то вроде полутьмы, где проступают бесчисленные рождающиеся фигуры, так божественное безмолвие похоже на сверхчувствитель-

ное *pianissimo*, в котором ухо нашей души различает музыкальные тонкости и таинственные колокола невидимого града».

Поэтическая, религиозная, музыкальная гармония, несомненно, причастна этой музыке тишины. Отсюда в работах В. Янкелевича и частые музыкальные ассоциации: музыка более всего способна «нашептывать на ухо человеку что-то неуловимое и смутное». У человека есть способ дать какое-то представление о божественном несказанном. Способ этот — бормотание, выборматывание, завершающееся полной немотой. «По мере нашего воспарения к сверхсущности объем высказываний неизменно сокращается... Удерживая, пленяя слова, ледник последнего молчания оказывается в то же время источником неиссякаемых порывистых излияний».

Особая и специальная тема — В. Янкелевич как музыковед. Музыкальные ассоциации и образы не только пронизывают философские, моральные произведения Янкелевича. Он также является автором таких музыковедческих работ, как «Форе и невыразимое» (1974), «Дебюсси и тайна мгновения» (1976), «Рапсодия, вдохновение и музыкальная импровизация» (1955), «Музыка и неизреченное» (1977), «Лист и рапсодия, эссе о виртуозности» (1979).

Одним из способов выразить неизреченное, очевидно, должно было стать создание Янкелевичем-стилистом своеобразного койнэ, специального языка, где используется большое количество греческих, латинских, итальянских и русских слов. Такие фразы, как, например, «аррелерандо эвмнелит сочетается с ритардандо забвения», немислимы даже для сверхсложного языка Т. В. Адорно, который пользовался музыкальными терминами лишь в более или менее музыкальном контексте. Возникает впечатление, что В. Янкелевичу тесно в рамках чересчур аналитичного для него французского языка и он создает свой «словарь языкового расширения».

Янкелевич поистине неиссякаем в изобретении своих собственных терминов, которые он образует из сочетаний греческих и латинских слов и частей слов и которые чрезвычайно трудно поддаются переводу. Это такие, например, термины, как *semelfactivité*, *ipseité*, *quoddité*.

Он как бы ассимилирует все эти экзотизмы в созданном им языке, что придает ему средиземноморско-славянский колорит, лишенный сколько-нибудь комического эффекта. Правда, во избежание того же комического эффекта приходится в переводе отказываться от многих греческих и латинских слов. Так, невозможно переводить многократно встречающееся слово *pneumatique* (в значении «духовный») как «пневматический», а *atmosphérique* (в значении «расплывчатый») как «атмосферический».

И наконец, существует еще одна тема, которая совершенно бесконечна и может быть объектом самостоятельного исследования, — В. Янкелевич и Россия, русская культура. Французский философ почти во всех своих произведениях цитирует И. А. Бунина, Ф. М. Достоевского,

Н. А. Бердяева, Л. Н. Толстого, Л. Андреева, Л. Шестова, С. А. Франка. Постоянно даются ссылки на русских композиторов, прежде всего на М. П. Мусоргского, Н. А. Римского-Корсакова и И. Стравинского. В русской культуре и литературе Янкелевича привлекает прежде всего ее «вестнический», морально-этический пафос, дух проповедничества и то самое человеческое начало человека, которое он так ценил в любимых им Платоне и Сократе.

В. П. Большаков, Б. М. Скуратов

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Блаженный — 33, 61, 80, 155
Авл Геллий — 79
Агафон — 8, 87, 100
Ален (наст. имя Э. Шартье) — 21, 32, 69, 108
Алкивиад — 6—8, 47, 71, 85—88, 225
Альбенис И. — 97
Амьель — 105, 116
Анаксагор из Клазомен — 104
Ангелус Силезиус — 65
Анит — 85, 204
Антисфен из Афин — 11
Анфантен — 104
Аполлор — 98
Аристотель — 8, 49, 59—61, 67, 114—115, 148, 156, 182, 205, 210, 213, 225, 231, 263—264, 282
Аристофан — 100
Баадер Ф. К. фон — 102
Балакирев М. А. — 98
Бальденшпергер Ф. — 96
Бальзак О. де — 52
Бейн — 122
Бергсон А. — 23—24, 26, 29, 65, 73, 93, 114, 125, 130—131, 138, 223, 280
Беркли Д. — 69
Берлиоз Г. — 100
Бетховен Л. ван — 128
Бизе Ж. — 107
Блок А. А. — 15, 113, 117
Блох Э. — 290
Бодлер Ш. — 26, 103, 106, 115, 122
Бородин А. П. — 74, 107
Босх И. — 24, 102
Брейе Э. — 11
Бремон А. — 133
Брюнсвик Л. — 64, 135
Буало Н. — 53, 87
Буше М. — 12, 113
Бюхнер В. — 49, 59
Вагнер Р. — 70, 74
Вайль К. — 81
Валери П. — 52
Вебер К. М. фон — 106
Вергилий Марон Публий — 73, 79
Верлен П. — 56, 100, 106—107, 113, 127
Вольтер (наст. имя Мари Франсуа Аруэ) — 12, 79, 96, 119
Гегель Г. В. Ф. — 10, 13, 44, 52, 102, 110—111, 130—131
Гегесий — 218
Гейне Г. — 99, 101, 129
Гераклит Эфесский — 34, 57, 152
Геренний — 49
Гермоген Тарский — 61
Гесиод — 79
Гёте И. В. — 102—103
Гиппий Меньший — 42
Гоббс Т. — 81
Гоголь Н. В. — 99
Гомер — 73
Гомперц Т. — 49, 60

- Горгий — 7, 71
 Готье Т. — 90
 Гофман Э. Т. А. — 27, 29, 101, 105—106
 Грасиан Б. — 11, 46, 55, 62, 80, 110, 124, 166
 Гречанинов А. Т. — 105
 Гуно Ш. — 74, 90, 127
 Гурмон Р. де — 70
 Гуцков К. — 125
 Гюго В. — 127
 Гюйо Ж. М. — 201
 Дебюсси К. — 43, 57, 68—70, 97, 99, 106—107, 118, 127
 Декарт Р. — 76, 90, 93, 128, 135, 220
 Делакруа А. — 32
 Джемс У. — 108—109
 Диоген Синопский — 12
 Диотима — 47—48, 86, 139
 Достоевский Ф. М. — 54, 78—79, 81, 84, 121, 273
 Дюга Л. — 123, 125
 Дюпон Г. — 107, 118, 127

 Жан Поль (наст. имя Рихтер Иоганн Пауль Фридрих) — 12—13, 102—103, 114, 119, 129
 Жане П. — 181
 Жид А. — 54, 64, 121
 Жоливе Р. — 115
 Жубер Ж. — 125

 Зенон Элейский — 128
 Зиммель Г. — 40, 115, 119
 Зольгер К. В. — 13, 31, 69, 101, 105, 129

 Иеремия — 198
 Иисус Христос — 9, 49—51, 60, 63, 80, 84, 169, 172, 174, 209, 218, 273, 275, 281
 Иоанн Златоуст — 294

 Казелла А. — 74
 Калликл — 11, 89, 204
 Кант И. — 12, 93, 135, 143, 250, 262, 274
 Карпократ — 82
 Кассу Ж. — 136
 Катон Старший — 52, 57
 Кено Р. — 131
 Кернер Й. — 110
 Коген Г. — 87, 98, 118, 129
 Конт О. — 7
 Крейцер Р. — 33, 102
 Ксенофонт — 63, 85—88
 Ксеркс — 201
 Куперен Ф. — 118
 Курье П.-Л. — 119
 Кьеркегор С. — 10, 13, 63, 65, 79—80, 82, 85, 89, 109—112, 114—115, 119, 127, 133, 294

 Лабрюйер Ж. де — 65
 Лавель Л. — 18
 Лало Э. — 70
 Ламартин А. — 10
 Ларошфуко Ф. де — 81, 93, 128, 133, 143, 251
 Лафорг Ж. — 24, 106
 Лейбниц Г. В. — 69, 118, 124, 175, 206, 266
 Леопарди Д. — 121
 Лерберг Ш. ван — 118
 Лермонтов М. Ю. — 99
 Ликон — 85
 Липпс Т. — 73
 Лист Ф. — 96, 99—100, 103—104, 118, 128—129, 247, 297
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) — 79
 Людовик IX Святой — 36
 Лютер М. — 79, 121
 Лядов А. К. — 98, 107
 Ляпонов С. М. — 98

- Макиавелли Н. — 81
 Малларме С. — 32, 127
 Мальбранш Н. — 52, 69, 199
 Мандевиль Б. — 81
 Марк Аврелий — 28, 120, 122,
 155—156, 218
 Маркс К. — 72
 Мелет — 85, 120
 Менандр — 60
 Мендельсон Ф. — 70, 103—106
 Менон — 10
 Мессаже А. — 70, 74
 Местр Ж. де — 28, 72, 80, 90
 Метерлинк М. — 197, 224
 Меттерних (Метерних-Виненбург К.) — 128
 Мизрахи Р. — 204
 Мийо Д. — 70
 Мишле Ж. — 218
 Момпу — 68
 Монтень М. — 66, 79, 90, 98
 Монтескье Ш. — 75
 Морен В. — 131
 Мусоргский М. П. — 95, 139—140
 Мюссе А. — 79
- Наут Р. — 7
 Нелли Р. — 253
 Николай Кузанский — 81
 Ницше Ф. — 10, 20—21, 33, 36, 54,
 63—64, 68, 79, 81, 99, 101, 132
 Новалис (наст. имя Фридрих Фон Харденберг) — 12, 14, 72, 97,
 102—105, 110—111, 113, 122
 Ньюман Д. Т. — 133
- Обер Л. — 69—70
- Павел, ап. — 36, 51, 80, 209, 231,
 290, 298
 Паганини Н. — 104
- Палант Ж. — 105, 121
 Паллайоло А. — 27
 Парменид — 7—8, 14, 37
 Паскаль Б. — 20, 25, 34, 36—37,
 50, 63, 80, 88, 98, 105, 107—
 109, 136, 209, 241—242, 272,
 280—281
 Патер У. — 69
 Паулсен Ф. — 9, 60
 Перголезе Д. Б. — 53
 Перикл — 69
 Петр, ап. — 50
 Пиранделло Л. — 110
 Платон — 6—10, 36—37, 44, 47—
 50, 56, 59, 63, 67, 69, 85—87,
 98, 120, 149, 199, 203—204,
 210, 222, 225, 251, 280
 Плотин — 6, 37, 122, 252
 Плутарх — 49, 60, 250
 Прокофьев С. С. — 99, 283
 Протагор из Абдер — 7
 Прудон П. Ж. — 77, 137
 Пруст М. — 53, 80, 108
 Пуленк Ф. — 70, 107
 Пьерне Г. — 107
- Равель М. — 65, 69—70, 74, 97,
 107, 112, 118
 Расин Ж. — 64, 123
 Рембо А. — 103
 Ренан Ж. Э. — 119
 Ренувьер Ш. — 81, 106
 Рибо Т. А. — 21
 Рихтер И.-П. Ф. — *см. Жан Поль*
 Робен Л. — 85
 Роше Д. — 253
 Руже Ж. — 129
 Руссо Ж.-Ж. — 11
- Салли Д. — 105, 122
 Сати Э. — 10, 15, 25, 30, 63, 68, 70,
 88, 97, 122, 128

- Свифт Д. — 12
 Сезанн П. — 88
 Сенанкур Э. П. де — 103
 Сенека Луций Анней — 79, 115
 Сен-Санс К. — 70, 107
 Сен-Симон К. А. де Ревруа — 7, 72, 77, 128
 Сервантес С. М. де — 13, 101, 110
 Сервий Сульпиций — 48
 Сисмонди Ж. Ш. Л. С. де — 72
 Скарлатти А. — 27, 104, 118
 Скрябин А. Н. — 98, 101, 107
 Соваж М. — 46
 Сократ — 6—12, 45—47, 50, 57, 60, 62—63, 65, 70, 77, 84—89, 96, 98, 100, 117, 119—120, 139, 197, 203—204, 209
 Соловьев В. С. — 19
 Сологуб (наст. фам. Тетерников) Ф. К. — 113
 Софокл — 64
 Спиноза Б. — 60, 122, 204, 206, 219, 247
 Стендаль (наст. имя Анри Мари Бейль) — 122, 280
 Степун Ф. — 31
 Стерн Л. — 12
 Стин Я. — 24
 Стравинский И. Ф. — 52, 158
 Сук Й. — 107
 Сюарес А. — 69

 Тардые Э. — 77
 Теофраст (наст. имя Тиртам) — 59—60
 Тертуллиан К. С. Ф. — 79
 Тик Л. — 49, 101, 103, 110, 137
 Тициан (Тициано Вечеллио) — 27
 Толстой Л. Н. — 18, 46, 223, 253
 Тома А. — 158
 Трифон — 49

 Тютчев Ф. И. — 105
 Фалья М. де — 110
 Федон — 49—50, 80
 Фенелон Ф. — 65, 255
 Фибих З. — 100
 Филодем — 60, 74
 Филоктет — 50
 Фихте И. Г. — 12, 111
 Флег Э. — 290
 Фома Аквинский — 60
 Фонтенель Б. Ле Бовье де — 25
 Форе Г. — 35, 43, 56, 64, 68, 70, 74, 90, 127—128
 Франс А. — 198
 Франциск Сальский — 60, 169, 251
 Фридман Ж. — 206
 Фридрих II Великий — 270
 Фукидид — 49
 Фурье Ж. — 104
 Хёфдинг Г. — 105, 121—122, 129

 Цицерон Марк Туллий — 48, 55, 59, 62, 182

 Чайковский П. И. — 53
 Чимароза Д. — 104

 Шабрие Э. — 70, 74, 97, 107
 Шаррон П. — 98
 Шекспир У. — 13, 101—102
 Шелер М. — 18, 123, 135, 281
 Шеллинг Ф. — 7, 10, 14, 55, 57, 63, 65, 69, 96, 101—102, 105, 110, 128—130, 133, 138, 174, 292
 Шерер Р. — 15, 44, 85, 99—100
 Шестов Л. (наст. имя и фам. Лев Исаакович Шварцман) — 10, 80, 156
 Шиллер И. Ф. — 12

- Шлегель Ф. — 11—13, 27, 31, 49,
51, 54, 69, 81, 90, 102, 104,
110—111, 128—129, 132
- Шопен Ф. — 96, 98, 104, 127
- Шопенгауэр А. — 19, 93, 102, 105,
114—115, 130, 138, 179, 260, 262
- Штирнер М. — 79
- Штрих Ф. — 104
- Шуберт Ф. — 14
- Шуман Р. — 23, 90, 98—99, 103—
104, 106, 110, 112, 128
- Эббингхауз Г. — 19
- Эзоп — 98
- Энгр Ж. О. Д. — 189
- Эпиктет — 18, 136, 146, 148, 201,
204
- Эренбург И. Г. — 112

СОДЕРЖАНИЕ

ИРОНИЯ

Глава I

ДВИЖЕНИЕ ИРОНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

1. Ирония по отношению к миру	14
2. Ирония над собой: «Экономия»	19
3. Самоирония, искусство скользить по поверхности	22

Глава II

ИРОНИЧЕСКАЯ ПСЕВДОЛОГИЯ. О ПРИТВОРСТВЕ

1. Разновидности тайны и аллегории	29
2. Ироническое перевертывание	38
3. О литоте	58
4. Цинизм	71
5. Иронический конформизм	83

Глава III

ЛОВУШКИ, РАССТАВЛЯЕМЫЕ ИРОНИЕЙ

1. Смешение	95
2. Головокружение и тоска	106
3. Пробабелизм	114
4. Юмористическая ирония	120
5. Игры любви и юмора	134

ПРОЩЕНИЕ

I. Темпоральность, образумливание, устранение	145
II. Событие, благодать и отношение к «другому» об античном милосердии	146
III. Оскорбление и грех	151

Глава I ТЕМПОРАЛЬНЫЙ ИЗНОС

I. Возвращение — это еще и пришествие. Становление всегда происходит «с лицевой стороны»	153
II. Забвение	156
III. Износ	159
IV. Интеграция	164
V. Ни обудуществление, ни износ, ни синтез не заменяют собой прощения	165
VI. Непрерывный поток времени скрадывает окончательное обращение, безвозмездный дар, отношение к «другому» ...	171
VII. Чистое время не имеет моральной значимости	176
VIII. Время не в состоянии уничтожить факт	180
IX. Не принимать естественность охлаждения	188

Глава II ИЗВИНЕНИЕ: ПОНЯТЬ — ЗНАЧИТ ПРОСТИТЬ

I. Не существует злой воли	196
II. Извинение не является ни событием, ни отношением к «другому», ни бескорыстным даром	199
III. Тотальное извинение: понять — значит простить	203
IV. Частичное извинение: двойной смысл интенций и невинного — виновного	207
V. Снисходительность: больше глупцы, чем злодеи. Больше злодеи, чем глупцы	211
VI. Средняя глубина. Смягчающие обстоятельства	215
VII. Извинить означает простить: пережитое соединение	219
VIII. Извинить означает простить: открытость «другому»	223
IX. Понять означает не что иное, как извинить. О неизвиняемом	228
X. «Одним-меньше»	235

Глава III БЕЗРАССУДНОЕ ПРОЩЕНИЕ: «ACUMEN VENIAE»

I. Нечистое прощение	242
II. Осознание прощения и речь о прощении	249
III. «Venia piga»: прощение — предел	254

IV. Вторичность прощения: жалость, благодарность, покаяние	257
V. Орган-препятствие. Дар и прощение	260
VI. Потому что невинен... хотя и виновен... потому что виновен. Безвозмездное прощение	263
VII. Ни несмотря на, ни потому что. Сразу и потому что, и несмотря на	278
VIII. Окончание: событие, взаимоотношения с виновным, тотальное и решительное помилование	282
Непростительное: более несчастные, чем злые, более злые, чем несчастные	290
Примечания	299
Послесловие	321
Указатель имен	328

Научное издание

**ВЛАДИМИР ЯНКЕЛЕВИЧ
ИРОНИЯ. ПРОЩЕНИЕ**

На переплете помещен фрагмент репродукции
с картины Питера Брейгеля «Крестьянский танец»
(1567—1568; Вена, Историко-художественный музей).

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*
Ведущие редакторы *И. И. Рощина,*
А. Н. Голубев, Т. И. Трифонова
Художественный редактор *Е. А. Андрусенко*
Технические редакторы *А. Ю. Ефимова, С. А. Голодко*
Корректоры *Т. И. Андрианова, Т. Ю. Коновалова*

ЛР № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 29.09.03. Подписано в печать 12.07.04.
Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 21. Уч.-изд. л. 21,96.
Тираж 2500 экз. Заказ № 208

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство «Республика»
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
ГП издательство «Республика».
Миусская пл., 7, Москва. А-47, ГСП-3 125993.

Отпечатано в ГП «Облиздат»
248640, Калуга, пл. Старый торг, 5



Окрашенная юмором ирония
плачет над собственными радостями.

Прощение бескорыстно, как любовь,
хотя оно само и не является любовью
и не превращается
с неизбежностью в любовь.

Владимир Янкелевич

ISBN 5-250-01824-6



9 785250 018241 >

Издательство
«РЕСПУБЛИКА»