

От маоизма во Франции к французскому маоизму

*Дубровских Александр Александрович
Воронежский областной краеведческий музей
Старший научный сотрудник*

Аннотация

В статье рассматриваются основные причины, приведшие к принятию молодыми левыми активистами конца 1960-х – начала 1970-х годов идей Мао Цзэдуна в качестве политической программы, адекватной условиям политической борьбы во Франции. Особое внимание уделено тому факту, что маоизм воспринимался крупнейшими французскими философами как теория, способная дать ответы на фундаментальные для их мышления вопросы. Автор стремится показать то, как маоизм становится неотъемлемой частью идейной жизни и политической культуры Франции.

Ключевые слова: маоизм, идеи Мао Цзэдуна, май 1968 г., Альтюссер, Сартр

From Maoism in France to French Maoism

*Dubrovskikh Aleksandr Aleksandrovich
Voronezh Regional Museum of Local Lore
Senior Researcher*

Abstract

The article discusses the main reasons that led to the adoption by young left-wing activists of the late 1960s and early 1970s of the ideas of Mao Zedong as a political program adequate to the conditions of political struggle in France. Particular attention is paid to the fact that Maoism was perceived by significant French philosophers as a theory capable of giving answers to fundamental questions for their thinking. The author seeks to show how Maoism becomes part of the ideological life and political culture of France.

Keywords: Maoism, ideas of Mao Zedong, May 1968, Althusser, Sartre

Б. Ю. Кагарлицкий замечал, что «в Советском Союзе не понимали массового увлечения западной молодежи Китаем, Мао Цзэдуном» [1, с. 93]. Действительно, стороннему наблюдателю «может показаться странным, что для молодежи одной из самых передовых стран Европы был важен опыт народной революции в аграрной стране на другом конце земли» [2], – писал о маоистах ФРГ Евгений Казаков. На место Западной Германии мы можем поставить, не особо греша против истины, Францию, и задаться вопросом о том, как стал возможным столь горячий прием идеям Мао в стране, в которой, казалось бы, меньше всего могли бы прижиться политические механизмы, отработанные на далекой китайской почве. Целью нашей статьи

является попытка ответить на этот вопрос. Мы рассмотрим обстоятельства, благоприятствующие проникновению идей Мао во Францию, а затем покажем, какие элементы учения Мао были оценены французскими философами левой ориентации в качестве теоретически значимых. Кроме того, нам будет необходимо выявить отношение французских маоистов к опыту китайских коммунистов. Эти три момента помогут понять логику становления феномена французского маоизма.

Сразу отвергнем предположение о том, что возникновение французского маоизма было исключительно результатом экспорта идей Мао, осуществляемого со стороны структур КПК, ответственных за связи с иностранными компартиями. Конечно, уже с конца 1950-х гг. усилия Пекина по формированию и защите самостоятельной линии в международном коммунистическом движении сопровождались началом перевода и публикации произведений Мао на иностранных языках, и в рамках этой программы между 1962 и 1968 годами было осуществлено французское издание избранных сочинений китайского вождя, которое должно было донести до общественности Франции и ее бывших колоний позицию КПК по существенным вопросам мировой политики [3, с. 473]. Надо признать, что деятельность китайских популяризаторов приносила вполне ощутимые (но не всегда ими предвиденные) плоды, но чем дальше, тем больше давало о себе знать присутствие в рядах ФКП групп, симпатизирующих идеям Мао, а также наличие устойчивого интереса среди «попутчиков» к материалам КПК. Эта тенденция была воспринята руководством ФКП как серьезный вызов. М. Торезу пришлось ввести индекс запрещенных публикаций, чтобы огородить своих сторонников от маоистских соблазнов [4, с. 68]. Но сама возможность появления групп французских коммунистов, объединенных интересом к идеям Мао, была обусловлена внутренними причинами, определяющих жизнь левой общественности Франции.

Имевшая репутацию наиболее последовательно борющейся с фашизмом политической силы, ФКП в начале послевоенного периода пользовалась массовой поддержкой рабочего класса и одновременно заслужила невиданный до того авторитет среди интеллигенции, что позволило ей стать одной из крупнейших коммунистических партий за пределами социалистического лагеря. Но в 1956 г. в связи присоединением к политике десталинизации и безоговорочным согласием с советским взглядом на события в Венгрии ФКП столкнулась с серьезными трудностями. Партия стала терять доверие интеллигенции и испытывать сложности с теоретическим осмыслением происходящих в мире изменений. Так, например, Сартр критиковал позицию ФКП по венгерскому кризису, считая ее следствием идеологии волюнтаристического идеализма, искажающего понимание общественно-исторического процесса, которому навязывают небогатый набор готовых априорных оценок. Уникальное содержание события, в данном случае восстания в Будапеште, подводится под общую, лишённую развития форму – категорию реакционного мятежа, которая не дает прозреть специфику происходящего. Тем самым совершается насилие

над диалектикой познания, что уже в свою очередь ведет к практическим упущениям и просчетам. «Тотализирующее исследование сменилось схоластикой тотальности» [5, с. 30], – свидетельствует Сартр по поводу неудовлетворительного состояния марксистской диалектики среди идеологов ФКП. И хотя КПК не только поддержала ввод советских войск, но даже и настаивало на нем, критикуя советскую сторону за нерешительность, а после использовала венгерские события как аргумент против инициированной КПСС политики десталинизации, выдвинутое Мао методологическое требование исследовать специфичность каждого явления через рассмотрение определяющего содержание и ход его развития сложного ряда противоречий, привлекло внимание представителей левой французской интеллигенции.

Однако для самих руководителей ФКП нарастание кризиса в партии не представлялось бесспорной очевидностью, как для многих внешних наблюдателей или критиков. И они, исходя из принятой ими системы идеологических координат, имели на такое мнение основания. Например, даже после эпохального Красного мая кандидатура Жака Дюкло получила на президентских выборах 21,3%, что представляло собой самую успешную президентскую кампанию в истории ФКП. Этому успеху предшествовала неудача на парламентских выборах 1968 г., по результатам которых ФКП потеряла 39 мест. «Голосование в условиях запугивания дало хорошие результаты, и правительство могло горячо поблагодарить Кон-Бендита, Соважо, Жейсмара и их подручных, которые способствовали успеху его операции» [6, с.424], – возлагая ответственность за этот провал на левую молодежь и прежде всего маоистов, писал Ж. Дюкло в своих мемуарах. Как бы то ни было, но ФКП показало то, что она окончательно выросла в политическую систему Пятой Республики и продолжала свой путь к состоявшемуся в 1976 г. XXII съезду, на котором она без особых дискуссий отказалась от понятия диктатуры пролетариата и удалила последние следы этой концепции из своей программы.

Тенденция ФКП к все более умеренной политической линии совпала с наметившимся во второй половине 1960-х гг. ухудшением положения целого ряда групп населения. Рост инфляции и повышение цен накладывались на массовый приток эмигрантов из Алжира и других бывших колоний, что приводило к безработице и падению уровня жизни среди промышленных рабочих. Французское крестьянство, бывшее традиционной опорой правых сил, столкнулось с последствиями поддерживаемой государством политики по созданию крупных и оснащенных современной техникой сельскохозяйственных предприятий и неожиданно стало поддаваться левым настроениям. Творческая интеллигенция и богемные круги, практиковавшие еще со времен сюрреалистического движения разнообразные и причудливые формы соединения неопределенных левых идей, которые можно назвать либертарианскими, с поиском альтернативных образов жизни с целью создания подлинной этики существования, параллельной официальной расхожей морали, были готовы поддержать любой социальный протест и создать ему эстетическое оформление.

Но особенно сильно протестные настроения давали о себе знать в среде учащейся молодежи. На то были свои серьезные причины. Развитие научно-технического прогресса и улучшение благосостояния общества в послевоенный период потребовало резкого увеличения количества студентов, что и произошло, правда, без создания соответствующей материальной базы и при сохранении архаичной структуры и авторитарного характера системы высшего образования. «В 1958 году в университетах Франции обучалось сто семьдесят пять тысяч студентов, а к 1968 году их было уже пятьсот тридцать тысяч – вдвое больше, чем в Великобритании. Однако во Франции вручалось вдвое меньше дипломов, чем в британских университетах, потому что три четверти французских студентов бросали учебу, не закончив курса» [7, с. 307]. Арон, известный противник марксизма, и тот не мог не признать, что «дистанция между профессорами и студентами во Франции больше, чем в англо-американских университетах; авторитет, которым профессор Сорбонны пользуется порой в своей области, не имеет эквивалента в других странах, потому что там нет ничего подобного парижской централизации» [8, с. 523]. По стечению обстоятельств, но отнюдь не без веских оснований, на жаргоне студенчества преподаватель именовался не иначе как мандарин, что отсылало к китайской бюрократической имперской машине, основанной на совмещении власти и знания.

Также этот период отмечен трансформацией структуры связи между поколениями. Обрушилась описанная еще Аристотелем фундаментальная форма общественных отношений, основанная на представлении об «отцах» как полноправных гражданах, руководящих «сыновьями», которых относили к категории условных граждан. Политическая значимость «сыновей» здесь выявляется лишь по мере их взросления и перехода в разряд «отцов» уже следующего поколения [9, с. 179]. Но общество становилось все более подвижным, и дистанция между «отцами» и «сыновьями» стремительно увеличивалась. Шанс повторить или воспроизвести опыт предыдущих поколений для молодых людей в конце концов свелся к ничтожной величине. Весомость семьи как агента социализации молодого поколения стремительно уменьшалась и замещалась иными социальными институтами. Упадок буржуазной семьи является моментом более обширного объективного процесса, изменившего образ жизни человека, что было замечено исследователями не только левой ориентации. В частности, Фукуяма описал данное общественное преобразование назвав его Великим разрывом и отнес его начало к периоду значительно раньше, чем даже послевоенное время. Американский идеолог по-своему подтверждает марксистский тезис о том, что семья не является ячейкой всякого общества: те функции, которые считаются неотъемлемыми для данного института, могут быть передоверены другим формам социальной организации, и, более того, развитие общества делает такого рода перепоручение объективной необходимостью. «Сначала мужчины, а потом и женщины стали искать работу вне домашнего хозяйства, на фабриках и в офисах; дети были отосланы в школы для получения

образования, бабушки и дедушки — отправлены на пенсию или в дома престарелых, а развлечения стали обеспечиваться такими компаниями, как “Уолт Дисней” или “Метро-Голдвин-Майер”. К концу XX века семья обрела нуклеарную форму, состоя из родителей и их детей, а в ее исключительном ведении осталась лишь репродуктивная функция» [10, с. 59].

Самым красноречивым свидетельством произошедших изменений является давшая о себе знать после 1960-х гг. инверсия в отношениях между «отцами» и «сыновьями»: отныне именно на молодежь возложена выработка стандартов поведения, за которыми по мере сил должно следовать старшее поколение, а не наоборот, как раньше. Этот факт по-своему отметила и советская критика, направленная против французского маоизма и симпатизировавшего одному из маоистских течений Сартра. «Постаревший мэтр экзистенциализма из последних сил пускается вдогон за бегущим днем, жадно тянется к молодежи, перенимая модные веяния “молодежной контркультуры”, и, кажется, больше всего на свете заинтересован в том, чтобы нравиться, и чтобы не отстать от юности в смелом радикализме воззрений» [11, с. 222], — пишет советский исследователь творчества французского мыслителя. Следуя за молодежью, с точки зрения консервативной академической культуры, Сартр совершил грехопадение, придав обратимый характер отношениям между поколениями.

Таким образом, как в экономическом плане, так и в идеологическом отношении институт буржуазной семьи вступил в фазу открытого кризиса, и именно этим объясняется стремительность изменений, произошедших в области общественной морали, которые обычно обозначают как «сексуальная революция». Попытка объяснить произошедшее через обращение к некоей особой развращенности, или мягче, раскрепащенности как субъективному качеству, присущему молодежи 1960-х гг., страдает отсутствием объективного измерения. Куда больше для понимания феномена дает предпринятая Делезом и Гваттари критика фамилиализма, выявившая то, что семья не является самостоятельным или даже конечным агентом формирования желания — общественного явления, выходящего за пределы семейной, эдипальной конфигурации классического психоанализа [12]. Можно спорить с Делезом и Гваттари по поводу того, как они реализовали проект по выявлению связи между желанием (общественной психологией), производством (политико-экономической историей человечества) и критикой ложного сознания (идеологии в самом широком смысле этого слова), но сам посыл является несомненно верным.

Сочетание давшего о себе знать разрыва между поколениями, сопровождаемое изменениями моделей поведения и мировоззренческих установок среди молодежи, с авторитарными формами преподавания, социальной необеспеченностью студенчества и отсутствием внятных перспектив трудоустройства сделали систему высшего образования слабым звеном общественных отношений во Франции второй половины 1960-х гг. Добавим к этому приход в университетские стены молодых преподавателей, чья юность пришлось на период немецкой оккупации и национального

предательства коллаборационистского режима, политика которого дискредитировала правые идеи в глазах значительной части послевоенной интеллигенции. Не все молодые преподаватели разделяли левые убеждения, но даже те из них, кто не был согласен с марксистским видением общественной действительности, мог по крайней мере представить более или менее корректное изложение теории Маркса, что для французской академической культуры предыдущего периода было бы невиданной вольностью.

Кроме того, в ряды французского студенчества, пополнение рядов которого ранее было монополией мелкой буржуазии, стали попадать молодые люди из пролетарской среды, которые уже по факту своего происхождения были склонны к выражению требований на языке марксизма. Вообще проникновение марксистских идей (в том числе и за счет многолетней пропаганды ФКП) в широкие слои французского общества было столь глубоким, что для молодых людей даже из мелкобуржуазной среды было вполне естественным осмыслять свое положение посредством понятий марксизма. Но и здесь проявился разрыв между поколениями, выразившийся в отказе политически активной части студенческой молодежи от советской версии «марксизма отцов» в пользу других, более радикальных, течений марксизма, в том числе и набиравшего популярность во всем мире маоизма. Именно поэтому студенчество, к удивлению, как старшего поколения, так и собственных вожаков, выступало наиболее радикальным элементом социальных протестов, развернувшихся в мае 1968 г.

Однако было бы несправедливо сводить сущность событий 1968 г. только к студенческим выступлениям, причиной которых послужили проблемы, значимые в первую очередь для учащейся молодежи. Так, Бадью, проводя оценку событий 1968 г., видел волнения студентов пусть самым известным и зрелищным, но отнюдь не единственным и не главным аспектом протестов. По мнению французского мыслителя, помимо выступлений студентов было еще три элемента, определяющие своеобразие Красного мая – единства четырех неоднородных, переплетенных и наложенных друг на друга «маев 1968 г.». Вторая сторона заключается в том, что событие представляет собой самую крупную всеобщую забастовку во всей французской истории. Этой забастовке предшествовали начавшиеся в 1967 г. несанкционированные профсоюзами выступления рабочих (так называемые «удары диких кошек»), и поэтому было бы неправомерным представлять дело так, как будто студенческие волнения вызвали в качестве своего следствия забастовку: очевидно, что борьба рабочих была подчинена собственной динамике и обладала самостоятельной логикой развития. В целом всеобщая забастовка была продолжением традиционной профсоюзной борьбы, но и имелись новые черты, которые не укладываются в привычные рамки. Среди таких новшеств – особая роль рабочей молодежи, принятие насильственных действий, вплоть до столкновений со службами безопасности и похищение хозяев жизни, неподчинение рабочих профсоюзным институтам, нашедшее выражение в отказе от подписания

договоренностей с владельцами предприятий. Третий аспект описывается Бадью как «либертарианский май»: «Он рассматривал вопрос об изменении морального климата, изменения сексуальных отношений и характера индивидуальной свободы. Этот вопрос вызвал к жизни женское движение, а затем движение за права и эмансипацию гомосексуалистов» [13, с. 50]. Эта сторона мая 1968 г., по Бадью, оказала сильное влияние на культурную сферу, в частности, на идею нового театра и кинематографа. Отношения между этими тремя тенденциями внутри события мая 1968 г. не отличались мирным характером, имели место жесткие идейные дискуссии, сопровождаемые взаимными обвинениями и часто перерастающие в прямые столкновения. «Все это производит образ мая 1968 года как противоречивого всплеска – отнюдь не унитарного фестиваля. В мае 1968 года политическая жизнь была напряженной, и он являл собой эпицентр множественности противоречий» [13, с. 50].

Но ни один из этих трех элементов не является основополагающим аспектом, определяющим своеобразие мая 1968 г. Таким аспектом стало осознание нежизнеспособности наличной идеи политической организации и утрата соответствующей ей привычной политической рефлексии. «Старая концепция, которую мы пытались разрушить в это время, была основана на доминирующей идее (разделяемой активистами всех видов и в этом смысле общепринятой в “революционном” лагере) что существует такая вещь, как предложение исторического агента, открывающего возможность освобождения» [13, с. 52]. «Одним из следствий этого убеждения, – продолжает Бадью, – заключалось в том, что объективный агент должен быть преобразован в субъективную силу, что социальный субъект должен стать субъективным деятелем. Чтобы это произошло, он должен быть представлен конкретной организацией, и именно той, которую мы называли партией, рабочим классом или народной партией» [13, с. 53]. Из приведенных цитат можно заключить, что речь идет о кризисе ленинской концепции партии, а если точнее, ее мумифицированной версии, история (или скорее антиистория) которой была изложена в «Кратком курсе истории ВКП(б)».

Маоизм как политическое движение являлся как продуктом этого кризиса, так и попыткой его преодоления, нашедшим свое выражение в поиске новых форм политической организации, которые были бы адекватны французским условиям 1960-1970-х гг. Маоизм во Франции как самостоятельное явление политической и культурной жизни берет начало от чувства шока, охватившее членов ФКП после старта десталинизации. Одним из результатов этого потрясения стало то, что некоторое количество несогласных с политикой десталинизации коммунистов начинают рассматривать китайский вариант марксизма как точку зрения, соответствующую истине. Однако феномен французского маоизма не сводится к травматическому опыту отвержения Сталина и связанной с его именем политики. В свою классическую эпоху развития французский маоизм являлся прежде всего реакцией левой французской общественности второй половины 1960-х – начала 1970-х гг. – главным образом из числа

учащейся молодежи, никогда не входившей в ряды ФКП – с одной стороны, на несоответствие возросших материальных и духовных запросов общества и наличной системы политико-экономических отношений и, с другой стороны, на умеренность линии ФКП. В этом смысле маоизм был одним из ответов на обнаружившуюся во французском обществе объективную потребность в активизации протестного движения, способного выразить интересы различных социальных групп, многие из которых до того не демонстрировали восприимчивости к критическому мышлению и не проявляли инициативы к политическому действию.

Все основные социальные группы французского общества могли найти в маоизме особые привлекательные для себя черты, которые связаны с различными сторонами образа китайского вождя. Мао, обращаясь во время Культурной революции к инициативе молодежи и направляющей ее на борьбу с партийной бюрократией был близок студентам; Мао как непреклонный борец за пролетарскую политическую линию и за независимость угнетенных народов мира отвечал запросам рабочих, ряды которых в то время стали пополняться все большим числом выходцев из бывших колоний; Мао, ведущий революционную войну в сельской местности и чуткий к интересам крестьянства вполне мог быть близок французским фермерам; в конце концов, Мао писал стихи и мог посредством поэтического слова дать выражение сути политической компании, что, несомненно, было оценено художественной интеллигенцией.

Социальный заказ на активизацию политического протеста не мог не найти отклика и у признанных французских философов, став не только объектом или произвольным поводом для рефлексии, но и внутренним импульсом их мышления. Показательно то, что само движение этой внутренней рефлексии, обусловленной собственной историей и мотивацией, пересеклось с идеями Мао. В частности, симпатии к маоизму испытывал такой значительный неклассический марксистский мыслитель, как Альтюссер. Он открыто признавал теоретическую ценность предпринятого Мао анализа сложной структуры категории противоречия и ставил статьи китайского вождя в первый ряд философских исследований как едва ли не единственные оригинальные работы в данной области марксистской теории. Особым достоинством теории противоречия, предложенной Мао, по Альтюссеру, явилась реализация долгожданного освобождения от неправомерно сохраненных в неприкосновенности остатков и скрытых реликтовых образований гегельянства, препятствующих правильному пониманию сущности марксистской диалектики [14, с. 136]. Одной из таких паразитарных гегельянских форм является представление о возможности выразить процесс развития общества через редукцию всей системы социальных отношений к механизму действия одного простого противоречия. Мао, как считал Альтюссер, сделал большой шаг вперед, когда не остановился на абстрактном определении универсального характера противоречия, а пошел дальше по направлению конкретизации этой всеобщности как динамической системы противоречий разного качества,

каждая из которых имеет в своей структуре главную и второстепенную сторону [15, с. 440-450].

Если перейти от диалектико-материалистического (общеонтологического) уровня к историко-материалистической перспективе и обратиться к общественным отношениям, то речь будет идти об исторически развивающейся системе, структура которой включает целый ряд противоречий разного типа, имеющих в практическом отношении различные методы своего разрешения. «Качественно различные противоречия, – пишет Мао, – могут разрешаться лишь качественно различными методами. Например, противоречие между пролетариатом и буржуазией разрешается методом социалистической революции. Противоречие между народными массами и феодальным строем разрешается методом демократической революции. Противоречие между колониями и империализмом разрешается методом национально-революционной войны. Противоречие между рабочим классом и крестьянством в социалистическом обществе разрешается методом коллективизации и механизации сельского хозяйства. Противоречия внутри коммунистической партии разрешаются методом критики и самокритики. Противоречия между обществом и природой разрешаются методом развития производительных сил. Процесс изменяется, старый процесс и старые противоречия ликвидируются, рождаются новый процесс и новые противоречия и соответственно изменяются и методы разрешения противоречий» [15, с. 426].

Подобная интерпретация понятия противоречия и раскрытие его практических последствий воодушевляла теоретика структуралистского марксизма. Единственным существенным недостатком исследования, предпринятого китайским вождем, на который он указывал, является его описательный характер. Но он простителен, так как обусловлен исторически оправданной поглощенностью конкретным опытом борьбы китайских коммунистов с гоминьданом и японскими захватчиками, а затем непосредственными практическими потребностями процесса построения новодемократического государства. Что касается своей разработки понятия сверхдетерминации, то французский марксист мыслил ее как поднятое на более высокий теоретический уровень содержание маоистского учения о противоречии.

Реконструируя позицию французского философа, Дж. Бур замечает то, что интеграция отдельных элементов идей Мао служила Альтюссеру средством противостояния крайностям двух в одинаковой степени антитеоретических альтернатив, которыми была последовательно заражена ФКП. Имеется в виду сталинский экономизм и идеология гуманизма [3, с. 478-481]. Что касается экономического уклона, то французский философ отмечал, что «противоречие Капитал-Труд никогда не бывает простым, оно всегда приобретает специфическую определенность благодаря конкретным историческим формам и обстоятельствам, оно выражается и действует» [14, с. 153]. Это значит, что сведение уникальной исторической констелляции общественных противоречий только к одному из них, хотя бы и основному

для экономической сферы, является неоправданным насилием над теоретическим разумом, который ставит перед собой задачу действительного постижения, отвечающего всей сложности общественной реальности. Осознанием теоретического тупика экономического детерминизма Альтюссер во многом обязан своим размышлениям над идеями Мао, который уже с яньанского периода уделял особое внимание анализу обратного воздействия надстройки на базис. Неудивительно, что впоследствии необходимость проведения политики Культурной революции обосновывалась требованием борьбы с тенденциями в области идеологии, направляющими общественное сознание на путь признания правомерности реставрации феодальных отношений в деревне и капиталистической эксплуатации в городе. Это более чем близко к представлению Альтюссера об автономии идеологических формований, которые обладают поразительной устойчивостью, позволяющей им быть актуальными даже вне непосредственного социально-экономического и политического контекста, вызвавшего их к жизни, и тем самым оказывать значительное воздействие на судьбу общества.

Если политическая линия ФКП при Сталине была подвержена экономическому уклону, то после начала десталинизации дала о себе знать другая крайность – увлечение идеологией гуманизма. По Альтюссеру, акцент на гуманизме отбрасывает теоретический разум к домарксистскому периоду. Обесценивается значение научной революции, вызванной исследованиями Маркса, и что ведет к неоправданным уступкам буржуазным идеологиям, дурному компромиссу в ущерб марксистскому мировоззрению. В практическом плане этот уклон размывает пролетарскую позицию и подменяет ее приверженностью абстрактным «общечеловеческим ценностями». В этом смысле теория противоречия Мао Цзэдуна выступает средним путем, который позволял, с одной стороны, стать теоретическим прояснением потребности в создании, если выражаться на языке Грамши, исторического блока, а с другой – показывал, то что в ряду общественных противоречий существует фундаментальный антагонизм между пролетариатом и буржуазией, который не может быть разрешен никаким иным образом, кроме революционного.

Учитывая вышесказанное, не кажется странным то, что прямые упреки Альтюссеру в маоизме начались еще с 1963 г., когда на заседании ЦК ФКП данное отступление от линии партии было поставлено ему на вид Л. Сэвом [3, с. 480]. Однако, несмотря на преследующую его репутацию скрытого маоиста, Альтюссер никогда не выступал с однозначной поддержкой Пекина в споре с Москвой и не предпринимал попыток выйти из рядов ФКП. В то же время структуралистская версия марксистской теории, которую представлял Альтюссер, никогда не была признана в качестве идейной основы ФКП и находилась всегда в двусмысленном положении допустимого мнения, которое тем не менее никогда не пользовалась официальной поддержкой. Но очевидно и то, что маоистские симпатии, свойственные французскому философу, не были следствием только лишь соображений теоретического

порядка, основанных на признании наличия отдельных ценных для развития марксизма моментов в трудах китайского вождя. Китайский марксизм привлекал Альтюссера своей бескомпромиссностью и наступательным характером, столь контрастирующим с умеренностью ФКП. «Как ни парадоксально, одна из главных причин, по которой Альтюссер восхищался китайскими коммунистами, заключалась в том, что их руководители оставались непоколебимыми сталинистами. Хрущевизм с его примирительной риторикой “мирного сосуществования” открыл ящик Пандоры для всевозможной политической вялости» [16]. «Если партия прежде усиленно насаждала ортодоксальность и выступала против либеральных настроений в теории, то теперь они меняются ролями: теория безмолвно апеллирует к строгости и выступает против проявления партией мягкотелости» [17, с. 65], – так описывает П. Андерсон сложившиеся взаимоотношения между теорией Альтюссера и практикой ФКП. Отсюда и секрет терпимости к структуралистской версии марксизма, казалось бы, полностью противоположной заявленной официальной идейной позиции партии. Негласный пакт определял готовность партии мириться с благосклонными отзывами о Мао при условии соблюдения дисциплины, а значит, теоретическим вольностям Альтюссера будет суждено остаться лишь допустимым мнением, не способным стать теоретическим рычагом для осуществления коррекции проводимой партией политической линии.

Но «студенты Альтюссера, напротив, действовали без таких запретов», а потому не имелось никаких препятствий к тому, чтобы «их энтузиазм по поводу революционного Китая был ревностным и безоговорочным, хотя почти никто из них не мог читать по-китайски, а достоверной информации о современном Китае было крайне мало» [16]. Несмотря на наличие очевидных пробелов в знании и нехватке политического опыта, именно выпускникам Высшей нормальной школы предстояло стать проводниками идей Мао во Франции. Конечно, студенты Высшей нормальной школы были далеко не единственным сообществом, обратившимся к китайской версии марксизма в поисках ответов на беспокоящие их вопросы, но именно эта группа сформировала ядро французского маоизма. В этой связи заслуживает внимания признание Б. Леви, который, оценивая значение Альтюссера, говорил, что «мы должны отдать кесарю кесарево: он был, в конце концов, средством доступа к Мао Цзэдуну» [18]. Став посредником между французским студенчеством и идеями Мао, теоретик структуралистской версии марксизма не последовал за своими учениками, уступив многих из них Сартру, своему давнему противнику по дискуссии о гуманизме.

Сартр, бывший долгое время «попутчиком» ФКП, разуверившись, в конце концов, в возможности практической радикализации и теоретического обновления традиционного коммунистического движения, но при этом не являющийся, по собственному признанию, сторонником идей Мао Цзэдуна, оказывал поддержку «Пролетарской Левой», состоявшей в основном из учеников Альтюссера, и стал главным редактором газеты этой организации, для которой он был привилегированным союзником [19]. Какими же

мотивами руководствовался Сартр, когда пошел на свое сотрудничество с, пожалуй, самой боевитой и менее всего озабоченный теоретическими вопросами французской маоистской организацией?

Во-первых, как это ни странно, Сартр видел в практике маоизма осуществление своих собственных размышлений, давно занимавших его как философа, а именно проекта по выявлению освободительного потенциала диалектического метода, отвергнутого советским марксизмом, который придерживался сциентистского и детерминистского прочтения диалектики. С этой точки зрения китайская версия марксизма обладала преимуществом, которое дало о себе знать во время Культурной революции, являющейся практическим действием, демонстрирующим отказ от детерминистского представления о характере общественного развития, моментом разрыва с прошлым культурным и политическим опытом, событием слома всякой устойчивой социальной структуры, чреватой отчуждением, насильственной приостановкой социального творчества. В этом отношении китайский опыт обладает универсальной значимостью и имеет отношение в том числе и к французской действительности. Ведь, «если вы верите в детерминизм, то у вас нет возможности объяснить текущие антииерархические и либертарианские настроения, которые мы встречаем в разных слоях французского населения. Если вы детерминированы, зачем вам требовать свободы?» [20, с.100] – вопрошает Сартр. Советская версия марксизма, принятая в качестве идейной платформы ФКП как раз и становилось препятствием на пути осознания новых тенденций в освободительной практике, которые стали фактом французской общественной жизни в конце 1960-х гг.

Вторым обстоятельством, привлечшим внимание французского мыслителя к маоизму, является предложенный этим течением ответ на вопрос о значении интеллигенции как социальной группы. Развитие Сартра как философа было определено его стремлением к конкретизации понятия свободы через обнаружение его общественно-исторического содержания. Отправным пунктом на этом пути для него послужила французская картезианская традиция, сформировавшая в течении своего трехвекового господства представление о свободе как о работе независимой мысли и способности суждения, нежели творческом акте [22]. В этом плане принятие Сартром феноменологического метода в той его интерпретации, которая делала основополагающей идеей интенциональность и отвергала трансцендентальный поворот Гуссерля к конститутивной деятельности субъекта, было попыткой преодолеть представление о свободе как деятельности замкнутой на себя мысли [23]. Однако данная критика картезианского идеала свободы оставалась еще внутри теоретического буржуазного разума и не могла быть последовательной и радикальной. Преодоление столь одностороннего представления стало возможным для Сартра только после того, как он понял глубокую связь, существующую между категорией свободы и общественно-исторической практикой. Этот перелом наступил благодаря осознанию им опыта поражения в войне и

участию в Соппротивлении. Идея свободы мысли как абсолютного онтологического события оказалась бессильной перед лицом истории, показавшей полную неспособность этой интеллектуальной конструкции стать идейной основой эффективной борьбы с силами реакции. Стало очевидным, что идея независимой и замкнутой на себя мысли является иллюзией, превратным способом самосознания определенной социальной группы – интеллигенции. Слабость картезианского понимания свободы predetermined не только и даже не столько ее абстрактным теоретическим характером, а скорее тем, что она является самосознанием социального слоя, который по своей сущности не может выступить самостоятельным субъектом исторического действия, а значит, и придать значимому для этой социальной группы понятию свободы общественно-историческую конкретность. Самозамыкание философского разума не является результатом только его внутренней работы, но следствием, вызванным действием принципа разделения общественного труда, приводящего к гетерогенности между теоретическим мышлением и общественной практикой.

Открытие механизмов социальной обусловленности, действие которых не ограничивается содержательной или тематической стороной и простирается вплоть до внутренней формы и структуры философского мышления, заставило Сартра поставить под сомнение положение «независимого интеллектуала» и выдвинуть на первый план проблему ангажированности, вовлеченности интеллигенции в общественно-политическую практику. Опыт «попутничества» показал ему невозможность полноценного соучастия интеллектуалов в освободительной борьбе на условиях ФКП, и поэтому, как говорил сам Сартр, именно «с маоистами мы должны были пойти дальше и бросить вызов интеллектуалу, и видеть в нем больше не человека, особо одаренного от природы, а выгодоприобретателя и одновременно жертву разделения труда» [20, с. 96]. Первым шагом на этом пути должен стать отказ интеллигенции от претензии на руководство народными массами, напротив, ее подлинная революционная задача будет заключаться в том, чтобы стать голосом, высказывающим мысль рабочего класса, что предполагает умение слышать трудящихся, правильно понимать присущие им формы выражения мысли. По завершении этого процесса, как считали маоисты из «Пролетарской Лево́й», интеллектуал должен был стать специалистом, обслуживающим своими знаниями интересы рабочего класса. Однако окончательный успех этого преобразования маоисты связывали с установлением диктатуры пролетариата, когда станет возможным, с одной стороны, обеспечить массовый приток в университеты рабочей молодежи, а с другой – реформировать всю систему образования по направлению его единства с производственной и научно-экспериментальной практикой. Такой идеал, как виделось сторонникам «Пролетарской Лево́й», начал осуществляться в маоистском Китае, где, по словам Жейсмара, появилось новое студенчество, которое рабочий класс отправляет «учиться, работая на фабрике, в полях; он посылает его узнать на практике, в жизни проблемы, с которыми имеют дело в своих книгах. У этих новых студентов не будет

задачи больше рабски поглощать абстрактные знания; им придется думать над проблемами, возникающими в связи с борьбой за производство, научные эксперименты, они будут иметь задачу привлечения конкретных решений» [23]. Подобный курс актуален и для Франции, где школа была отрезана от жизни, а в высших учебных заведениях осуществлялась диктатура знаний и специализации, и поэтому «что касается университета, – предсказывает лидер «Пролетарской Левой», – то его не будет, студенты продолжат уничтожать его, до тех пор, пока интеллектуалы не найдут путь к фабрике и предприятию, чтобы создать совместно с массой новую популярную культуру» [23].

Сторонникам «Пролетарской Левой» была свойственна антиинтеллектуалистская тенденция, продиктованная сознательным отрицанием книжной культуры интеллигенции, к которой в абсолютном большинстве и принадлежали активисты этой организации. Приближение к рабочему классу вплоть до слияния предполагало прохождение «через фазу ненависти к себе, ненависти к интеллекту» [20, с.98]. Поэтому одним из первых вопросов маоистов к Сартру был такой: «Вам не кажется, что сорок томов Ленина являются репрессивными для народных масс?» [24]. «Под этим, – вспоминал Б. Леви, – я подразумевал: слишком много слишком много для людей, не имеющих отношения к культуре. На мой взгляд, “Красной книжице” в то время было суждено поместить марксистскую теорию в понимание широких масс именно для того, чтобы разрешить эту трудность» [24]. Суть проблемы заключалась в том, «как расширить свободу мысли таким образом, чтобы она не была свободой элитарной группы» [24]. И именно этот вопрос послужил отправной точкой для диалога Сартра и активистов «Пролетарской Левой».

Подобные соображения маоистов из «Пролетарской Левой» относительно будущего интеллигенции и пути к нему ведущего были близки Сартру, за исключением того, что он протестовал против распространения столь жестких требований на себя. Дело в том, что Сартр оценивал себя как фигуру промежуточного периода, противоречиво совмещающую в себе черты классического и нового интеллектуала. Поэтому он был готов поддерживать акции маоистов, но был против регламентации содержания своих философских размышлений или художественного творчества. Из всего этого видно, что обращение к маоизму помогало Сартру сохранить уверенность в практической осуществимости основополагающей для него со времен работы «Бытие и Ничто» идеи об онтологическом примате свободы (или, на языке экзистенциализма, бытия-для-себя) над необходимостью или отчуждением (бытием-в-себе, соответственно). В то же время смычка с маоизмом была способом сохранения верности коммунистическому мировоззрению. Эти два важных не только для одного Сартра, но и для значительной части французской левой общественности измерения соединялись в идеале антииерархической по своему характеру политической организации, примером которой стремилась быть «Пролетарская Левая»,

которая в свою очередь вдохновлялась образом Культурной революции как событием, открывшим путь для прямой демократии народных масс.

Разумеется, наличие очевидных различий между Китаем и Францией делали проблематичным перенос отработанных в ходе Культурной революции политических механизмов на улицы Парижа. Независимо от желания и воли французских сторонников идей Мао закономерно выходило, что «маоизм во Франции имел мало общего с маоизмом в Китае» [25, с. 73]. Однако из этого отнюдь не следует того, что коммунистический Китай являлся, как считает А. Н. Сидоров, для европейских маоистов неким пустым «символом всего антибуржуазного и антизападного, символом Великого Отказа» [25, с. 73]. Конечно, «казалось, что чем меньше у студентов информации о Народной Республике, тем больше географическая и культурная удаленность Китая от Европы, тем больше свободы им давалось для проецирования свои утопической надежды и мечты. Тем не менее, важные аспекты их прокитайского мировоззрения были основаны на реальности. Они почитали Мао как одного из титанов революционной традиции двадцатого века. Он был воспринят как творческий интерпретатор марксистской доктрины, кто-то, кто был и активистом, и теоретиком» [16]. Принимая факт существенных различий между опытом китайских коммунистов и французской действительностью, маоисты склонны были рассматривать идеи Мао как практическое руководство, своего рода алгоритм действия и одновременно теоретический инструмент, который при определенной переработке способен выявить свою универсальную значимость и стать отправной точкой для определения направления самостоятельного политического действия и критического мышления, отвечающих условиям французской действительности. Содержание идей Мао не мыслилось французскими маоистами лишь как первый попавшийся случайный повод, используемый только с целью отрыва от политической линии и идеологии ФКП. Напротив, в опыте китайских коммунистов, получившем свое теоретическое воплощение в трудах Мао, им виделся истинный, магистральный путь развития марксизма, в отличие от тупика советского ревизионизма, чьим агентом влияния как раз и выступало, по их мнению, ФКП. Показательно, что на философском факультете экспериментального университета Венсенна, на котором были сильны маоистские настроения, в учебном курсе 1968-1969 гг. были предусмотрены следующие предметы: «Введение в марксизм XX столетия: Ленин, Троцкий и большевистское движение», «Теория второй стадии марксизма-ленинизма: сталинизм», «Третья стадия марксизма-ленинизма: маоизм» [26, с. 201]. Из этого можно заключить, что французские маоисты рассматривали комплекс идей Мао как новую качественно определенную фазу в развитии марксизма-ленинизма, что, впрочем, не освобождало их от колебания между принятием и отталкиванием экзонима, постоянно стремящегося стать самоназванием. Б. Леви изображал эту двусмысленность следующим образом: «В то время мы открыто называли себя маоистами. Когда о нас говорили как о “марксистах-ленинцах”, мы воспринимали это как оскорбление. Мы претендовали на

термин “маоист”, на соответствие образу Мао. Тем не менее, мы явно были за марксизм, за ленинизм, но мы хотели подчеркнуть новизну маоизма» [18].

Отметим, что лишь одна французская маоистская организация, Партия коммунистов марксистов-ленинцев Франции (ПКМЛФ) во главе с Ж. Жюрке, была признана Пекином и получила статус союзника КПК и одобрение как ортодоксального проводника идей Мао. Официальная *Peking Review* публиковала сообщение о конгрессе, на котором была учреждена ПКМЛФ [27, с. 18], и освещала посещение делегацией Китая и встречу с Кан Шэном [28, с. 4]. Но это не помогло уберечь организацию от критики со стороны других маоистских групп, особенно в период, последовавший после смерти Мао, когда выяснилось, что руководство ПКМЛФ (выхода из подполья в 1978 г. название сменили на Коммунистическую партию марксистов-ленинцев, ПКМЛ) готово поддержать новую политическую линию КПК. Так, этому вопросу уделено особое внимание в отчетном номере журнала *Le Marxiste-Leniniste* Союза коммунистов Франции (марксистов-ленинцев, СКФМЛ). Выпуск был посвящен десятилетию деятельности этой маоистской организации, созданной, как писал ее главный теоретик Бадью, «в конце 1969 года Наташей Мишель, Сильвенем Лазарюсом, мной и другими прекрасными молодыми людьми» [13, с. 59]. В журнале говорится: «Некоторые, услышав слово маоизм, считают, что мы пойдем за китайцами. Это полная ошибка. В отличие от некоторых групп (КПМЛ), мы абсолютно ничем не обязаны китайскому государству, и мы никогда не имели никакого контакта с ним. Китай никогда не был для нас образцом для подражания. Наши суждения коренятся в нашем собственном опыте. Наш собственный опыт заключается в соответствии с творческим применением марксизма-ленинизма к конкретным условиям революции во Франции. Конечно, мы живем уроками универсальности Культурной революции. В этом смысле мы обязаны китайскому пролетариату и его историческим лидерам» [29].

Применение исторического опыта китайских коммунистов к условиям Франции не означало тщетной попытки воспроизведения политического пути КПК или слепого подчинения наличной политической позиции Пекина. Речь шла о реализации требования новой формы политической организации, способной создать условия для кристаллизации революционной субъектности. Но «французское общество продемонстрировало, – как пишет Ж. Делез, – полнейшую беспомощность в том, что касается субъективного преобразования на уровне коллектива, как того требовал май 68-го: в таком случае, как оно могло осуществить преобразования в экономике, в том смысле, как это понимали левые? Оно не смогло ничего предложить людям: ни в университете, ни в труде. Все новое было вытеснено на задний план и сведено к карикатуре» [30, с. 71].

Это привело к тому, что к середине 1970-х гг. многие маоистские активисты перестают верить в возможность революционного преобразования общественных отношений и отказываются от идей Мао. В этом смысле показательна траектория идейного дрейфа бывших наиболее видных активистов «Пролетарской Лево́й», значительная часть из которых пережила

религиозное обращение и прошла путь «от Мао к Моисею», придав факту своего еврейского происхождения характер сознательно принятой идентичности. Религиозный поворот вскоре был дополнен резкой метаморфозой в политических предпочтениях: бывшие маоисты, которые критиковали советскую версию марксизма с позиции, как им думалось тогда, подлинного марксизма, переходят в лагерь агрессивного антикоммунизма. Теперь они не видят существенного различия между советским и китайским марксизмом, ведь, и та и другая версия ведет к злу тоталитаризма. Эта тенденция нашла завершение в творчестве так называемых «новых философов». На сегодняшний день среди маоистского актива образца 1968 г., пожалуй, только представители Политической организации (преемницы СКФМЛ) могут похвастаться преемственностью во взглядах.

Подведем некоторые итоги. Проникновение идей Мао во Францию совпало с началом кризиса ФКП и нарастанием противоречий внутри французского общества. Часть левой общественности восприняло маоизм в качестве полноценной альтернативы умеренной советской версии марксизма. Особую роль в становлении французского маоизма как самостоятельного течения сыграли студенты и молодые интеллектуалы, пришедшие к пониманию необходимости адаптации идей Мао к французским условиям через изучение таких непризнанных ФКП теоретиков, как Альтюссер и Сартр. Эти два противостоящих друг другу философа сходились в оценке идей Мао как критической теории, наиболее адекватной современной им мировой действительности в целом и французской реальности в частности. Процесс адаптации идей китайского вождя привел к тому, что большая часть маоистских групп отвергло обязательство следовать за курсом КПК и сформировало самостоятельную политическую программу. Таким образом, к началу 1970-х гг. французский маоизм стал французским не только по языку, но и по духу, став важной частью политической культуры этой страны.

Библиографический список

1. Кагарлицкий Б. Ю. Марксизм: введение в социальную и политическую теорию. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 320 с.
2. Казаков Е. Маоистские и ходжистские организации в ФРГ. URL: http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz_69/5556-maoistskie-i-xodzhistskie-organizacii-v-frg.html
3. Bourg J. The Red Guards of Paris: French Student Maoism of the 1960s // History of European Ideas 31 (2005). P. 472-490.
4. Alexander R. J. Maoism in the Developed World. London: Praeger Publishers, 2001. 222 p.
5. Сартр Ж.П. Проблема метода. М.: Академический Проект, 2008. 222 с.
6. Дюкло Ж. Мемуары. Том 3. М.: Политиздат, 1985. 464 с.
7. Курлански М. 1968. Год, который потряс мир. М.: АСТ: АСТ МОСКВА; Владимир; ВКТ, 2008. 544 с.
8. Арон Р. Мемуары: 50 лет размышлений о политике. М.: Ладомир, 2002.

- 873 с.
9. Аристотель Политика. М.: РИПОЛ классик, 2010. 592 с.
 10. Факуяма Ф. Великий разрыв. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. 476 с.
 11. Киссель М.А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л.: Лениздат, 1976. 239 с.
 12. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
 13. Badiou A. The Communist Hypothesis. London, New York: Verso, 2010. 279 p.
 14. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. 391 с.
 15. Мао Цзэ-Дун Избранные произведения. Т. 2. М.: Издательство иностранной литературы, 1953. 476 с.
 16. Wolin R. The Wind from the East French Intellectuals the Cultural Revolution and the Legacy of the 1960s. URL: <http://bookre.org/reader?file=1150613&pg=1>
 17. Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М.: Common place, 2016. 350 с.
 18. Lévy B. Investigation into the Maoists in France. URL: <https://www.marxists.org/archive/levy-benny/1971/investigation.htm>
 19. Сартр Ж.П. Предисловие к «Мао во Франции»: Маоисты во Франции. URL: <https://maoism.ru/6542>
 20. Gavi Ph., Sartre J.-P., Victor P. On a raison de se révolter. Paris: Gallimard, 1974. 378 p.
 21. Сартр Ж.-П. Картезианская свобода // Сартр Ж.П. Проблема метода М.: Академический Проект, 2008. 216 с.
 22. Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Сартр Ж.П. Проблема метода. М.: Академический Проект, 2008. 177-180 с.
 23. Déclaration d'Alain Geismar à son procès. URL: <http://archivescommunistes.chez-alice.fr/gp/gp36.pdf>
 24. Lévy B. Interview with Salomon Malka. URL: <https://www.marxists.org/archive/levy-benny/1982/interview.htm>
 25. Сидоров А.Н. Жан-Поль Сартр и либеральный социализм во Франции. Иркутск: Издательство Иркутского государственного технического университета, 2006. 102 с.
 26. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010. 672 с.
 27. Peking Review № 3 (January 19, 1968)
 28. Peking Review № 50 (December 12, 1969)
 29. Le Marxiste-Léniniste № 50-51. 10 ans de maoïsme. URL: <http://archivescommunistes.chez-alice.fr/ucfml/ucfml7.pdf>
 30. Делез Ж. Мая 68-го не было. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 96 с.