

Революция — в сторону от Равенства и Свободы¹

ПО ПОВОДУ КНИГИ Б. КАПУСТИНА

БОРИС МЕЖУЕВ



2008 ГОДУ в свет вышла книга «Концепт „революция“ в современном политическом дискурсе»², представляющая собой сборник статей российских политологов и философов наряду с переизданием ряда классических зарубежных текстов. Как и всякое полемическое издание (а это было именно полемическое издание), сборник вызвал целую серию откликов — от восторженных до самых критичных. Одним из наиболее последовательных критиков идей, изложенных в этой книге ее основными авторами, в первую очередь составителями Александром Павловым, Леонидом Бляхером и автором этих строк, стал российский политический философ Борис Капустин, посвятивший нашему сборнику развернутую статью в своей книге «Критика политической философии. Избранные эссе»³.

Ряд претензий Капустина к составителям книги, безусловно, справедлив. Однако помимо чисто формальных замечаний им было высказано одно очень интересное и не менее важное концептуальное возражение, на которое невозможно не отреагировать. Смысл этого возражения состоит в следующем: Капустин не согласен с тем, что в основе любой революционной деятельности лежит некоторая интерсубъективная историческая программа, заданная определенными параметрами. С его

1. Автор благодарит венский *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* за помощь при подготовке исследования, частью которого стала настоящая работа.
2. См.: Концепт «революция» в современном политическом дискурсе / Под ред. Л. Е. Бляхера, Б. В. Межуева, А. В. Павлова. СПб.: Алетей, 2008.
3. См.: Капустин Б. Критика политической философии. Избранные эссе. М.: Университетская библиотека Александра Погорельского, 2010. Далее страницы этой книги указаны в тексте в скобках.

точки зрения, такая программа не обнаруживается в важнейших произведениях предреволюционной эпохи, скажем эпохи Великой французской революции, эту революцию взрастивших и подготовивших.

Кроме того, как указывает Капустин, у этой программы нет автора. Капустин размышляет о Великой французской революции:

Чьей «программой» была такая революция? Наверное, не тех легендарных ее «детей», кого она одного за другим «пожира-ла». Вряд ли и тех, кто духовно «готовил» ее или витийство-вал о ней. Разве не известно, что та же французская революция была не «реализацией» идей «энциклопедистов» и других «про-светителей», а их «переворачиванием» и критикой? Что «Про-свещение» в качестве «духовного пролога» революции есть ее собственный поздний продукт (как и продукт ее контрреволю-ционных противников), «подводимый» ею под себя в усилиях самолегитимации (или контрреволюционной делегитимации)? (С. 22–23.)

По мнению Капустина, нет никакого метанарратива револю-ции: все революции единичны и случайны, событийны, каждая из них развивается по своей логике, у каждой из них свой осо-бый генезис и свой собственный непредсказуемый финал. Автор делает особенный упор именно на «непредсказуемости» каж-дой из революций (с. 22). Из этого следует, что в ходе револю-ции, в самой череде ее событий человеку и в самом деле откры-вается момент свободы, тот момент, когда прежние системные ограничения исчезают, а новые еще не рождаются. Фактически главным упущением нашей книги Капустин считает недостаточ-ное внимание ее основных авторов к проблеме «свободы». «По-разительно, но во всех статьях российских авторов слово „сво-бода“, — пишет он, — либо отсутствует совсем, либо возникает лишь в цитатах из работ зарубежных писателей (Гегеля — в эссе А. Павлова, Ш. Эйзенштадта — у В. Куренного, французских «эн-циклопедистов» — у К. Аршина). Похоже, российским участ-никам сборника решительно нечего сказать о свободе в связи с „революцией“, с какой бы стороны последнюю ни рассматри-вать» (с. 27). Это невнимание к теме «свободы» характеризует, по мнению Капустина, теоретическую позицию именно россий-ских участников сборника, что резко диссонирует с публикуе-мыми в той же книге классическими западными текстами.

Следует заметить, что взгляд на революцию как на процесс не только чисто политического, но и, что наиболее важно, мета-физического освобождения не совсем совпадает с классической трактовкой этой проблемы. Ханна Арендт открыла происхожде-

ние термина «революция» в языке астрономии. Согласно ее наблюдениям, революцией было принято называть полностью неизбежное, в этом смысле предопределенное и, соответственно, предсказуемое движение небесных тел по своей орбите. Точно так же и социальная революция, начавшаяся во Франции, поражала наблюдателей относительной случайностью своего начала, но предопределенностью своего поступательного развития. Я не совсем согласен с пониманием Арендт этой предопределенности, но готов принять ее взгляд на европейскую революцию как на неизбежный (в той степени, в какой вообще можно говорить о неизбежности в истории) процесс. Другое дело, что Арендт усматривает причину этой неизбежности в «социальном» характере европейской революции, тогда как чисто политическая революция, с ее точки зрения, была бы продуктом свободной творческой воли. Такой чисто политической и потому подлинно освободительной революцией Арендт считает революцию американскую⁴.

С этим утверждением мы бы поспорили, но здесь важно другое: с точки зрения Арендт, свобода — в метафизическом, а не политическом плане — далеко не обязательный атрибут революции как события.

Любопытно здесь, однако, не то, что обуславливает финал революции, а именно возвращение к земной реальности от светлой утопии — те последствия победы любой радикальной доктрины, которые Макс Вебер называл «рутинизацией харизмы», а то, что предопределяет генезис революционных перемен. Люди издавна, со времен неолита, жили в разделенном на сословия и касты обществе, в котором лишь одна часть населения обладала политическими правами, однако после Великой французской революции стало понятно, причем и левым, и правым наблюдателям⁵: победное шествие идеи политического равенства нельзя будет остановить никакими реставрациями и ограничениями. А следовательно, разрушение старого порядка и континентальных сословных автократий неизбежно и рано или поздно произойдет. Вслед за третьим сословием равноправия, в том числе политического, потребуют обездоленные массы, старый

4. См.: *Арендт Х. О революции* / Пер. с англ. И. Косича; науч. ред. А. Павлов. М.: Европа, 2011.

5. Из русских теоретиков революции в наибольшей степени эту незаконченность и потенциальную катастрофичность революции подчеркивал Тютчев, писавший в своем эссе «Россия и революция» (1848), что вследствие революции «Запад уходит со сцены, все рушится и гибнет во всеобщем мировом пожаре» (*Тютчев Ф. И. Россия и Революция* // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. и писем: В 6 т. М.: Издат. центр «Классика», 2002. Т. 3. Публицистические произведения. 2003. С. 157).

порядок на востоке Европы будет надломлен политическим пробуждением греков, итальянцев, наконец, западных славян, а вскоре время требовать гражданских прав настанет и для жителей колоний. Революция становилась явлением международного масштаба, меняющим не только порядок в той или иной стране, но и мир в целом.

Конечно, можно вообразить себе политический переворот, итогом которого станет ограничение политического участия определенных групп населения, но его лишь с очевидным, хотя и не всегда безуспешным нажимом можно будет называть словом «революция». Так, например, редко кто опишет термин «революция» приход к власти маршала Пэтена во Франции или же консервативно-клерикальный переворот генерала Франко в Испании. Точнее, и по отношению к этим событиям можно использовать термин «революция» с эпитетами «консервативная», «национальная», но в данном случае важно зафиксировать и концептуализировать тот элемент «нажима», который возникает при отнесении к «революциям» консервативных переворотов и который вынуждает сторонника такого употребления вооружиться уточняющим эпитетом. Очевидно, что этот «нажим» не случаен и обусловлен он самим смыслом «революции» как феномена.

Потому, вопреки Б. Г. Капустину, революция — это не просто событие, с феноменологической стороны это метафора, со стороны философско-исторической это идеологическая программа, разворачивающаяся в истории, подобно разворачиванию в природе спирали ДНК. У этой программы всегда есть начало — то, что ее запускает, и есть конец — то, чем она завершается. Отправной точкой этой программы является европейский старый порядок. Конец этой программы — некоторая гипотетически предполагаемая, хотя, возможно, фактически и недостижимая конечная точка.

Конечно, конкретная дата конкретного события (момент революционного взрыва) зависит, как правильно подчеркивает Борис Капустин, от случайных обстоятельств. И если понятие «случайности» диалектически соотнести с понятием «свобода», то и в самом деле можно прийти к выводу, что революция, точнее, момент ее наступления — это акт свободы. Но свободы, увы, не большей, чем та, которую человек обнаруживает в половой жизни: ее начало индивид определяет, как правило, самостоятельно, но само наступление этого события тем не менее предопределено биологическими факторами.

Как метафору, революцию от не-революции (и это одно из базовых утверждений книги «Концепт „революция“...») нельзя отличить только исходя из каких-то дескриптивных оснований.

Невозможно без насилия над обычным человеческим языком сказать: революция наступает, лишь когда меняется экономический строй, а когда совершаются исключительно политические преобразования — это нечто иное: бунт, переворот и т. п. Как метафора, революция разнится с не-революцией только одним: субъективным самоощущением субъекта, участвующего в этом процессе. Участник революции отличается от участника бунта, переворота, восстановления конституционной системы в первую очередь особым субъективным переживанием. Революционер в противоположность бунтарю не просто восстает против какого-то конкретного, не нравящегося ему режима, он принимает участие в более глубинном, фундаментальном процессе, чем тот, который происходит в рамках тех или иных национальных границ, в пределах того или иного промежутка времени. Поэтому революционный процесс всегда имеет — прежде всего чисто субъективно, феноменологически — некоторый наднациональный и метасобытийный характер.

В этом смысле человек, который уверен в том, что он не просто свергает своего властителя, а участвует в революции, гораздо более отчетливо осознает смысл своих действий. Он уверен в том, что через него реализуется история в высоком смысле этого слова, то есть не история Югославии, Грузии, Украины, России, Соединенных Штатов Америки, а История с большой буквы. Возьмем, к примеру, сознание участника самой метафорической из всех революций — оранжевой. С любой объективистской точки зрения считать тех людей, кто митинговал на Майдане зимой 2004 года, «революционерами» — нонсенс, протестные действия не то что не привели к смене какого-то строя, они даже не смогли раз и навсегда пресечь движение к власти тех людей, против которых были направлены. «Революцией» «оранжевые» события делало только одно — представление, что нечто подобное рано или поздно, то есть с роковой неизбежностью, должно будет повториться и в других странах с полуавторитарными режимами, которые используют электоральные манипуляции и тормозят движение своих стран к полноценной демократии западного образца. «Революцией» «оранжевые» события стали отнюдь не вследствие собственной уникальности, а, напротив, по причине потенциальной инвариантности.

Итак, «революционер» — это человек, сознательно подчиняющий свои действия определенной — интерсубъективной — программе и в этом подчинении, а отнюдь не в освобождении лишь открывающий колоссальный источник силы. Разумеется (и это очень важное добавление к общему тезису), данное самоощущение вовсе не безосновательно. Оно опирается на не-

кую онтологическую реальность. И реальность эта состоит в победном шествии в истории идеи политического равенства, последовательного и неуклонного расширения права на политическое участие среди все более широких слоев населения. Тут важно учитывать формальный момент: теми или иными экономическими манипуляциями можно вывести бедных из реального демократического процесса, как это и происходит в ряде стран, однако ограничение избирательного права — при наличии в стране формальных демократических институтов — всегда наталкивалось на жесткое сопротивление. Презы о возвращении имущественного или образовательного ценза после XX столетия оставались лишь грезами. Конечно, германский национал-социализм и консервативный авторитаризм, скажем, пэтеновского образца сделали попытку обратить историю вспять, лишив гражданских прав целые нации, однако неудача данных попыток свидетельствовала о силе того процесса, который эти движения пытались оборвать⁶.

Далеко не всегда люди имеют счастливую возможность чувствовать, что их диссидентство, их политическая борьба против могущественного режима являются революционными. Очень часто они, к своему сожалению, остаются в убеждении, что их борьба против режима на самом деле является обреченной борьбой с историей⁷. Многие советские диссиденты в 1960-е годы чувствовали ситуацию именно так. Они были уверены, что история сопротивляется их усилиям, а не дует им в спину. Как и герой повести братьев Стругацких «Улитка на склоне» Кандид, они полагали, что прогресс направлен против них, но тем не менее считали необходимым каждый день бороться против этого губящего их прогресса. Однако эта идея Вальтера Беньямина из его «Тезисов по философии истории», столь иносказа-

6. См. об этом: Межуев Б. В. Постколониальный переход и «транснационализация» гражданства // Полис. 2004. № 5. С. 19–27.

7. Поразительный текст с переживанием именно такой обреченности в свое время опубликовал на своих страницах «Век XX и мир». Автор, участник правозащитного движения 1970-х годов, писал: «Диссидент — не революционер и не реформатор, но, что существеннее, он и не предтеча этих типов. Это действительно качественный рубеж не только национальной, но и всемирной (после Христа) истории. Диссидент есть динамическая неопределенность, созданная столкновением двух тупиков: революционного и реформистского. Парадокс же состоит в том, что диссидентство, возникшее как продолжение, а затем отрицание шестидесятих годов истории этой страны, знаменует собой заодно отрицание и социал-демократического реформизма современной Европы, и революционности третьего мира. Вот уж воистину одиночество из одиночеств! Оно невыносимо, и потому никто его не выдерживает. Ни по эту, ни по ту сторону границы» (Что было, то было. Из письма // Век XX и мир. 1990. № 4).

тельно представленная Стругацкими, отличается от того, что бы мы назвали торжественным открытием революции. В какой-то момент европейцы открыли, что против позитивного порядка, против того мира, который давит их своей несправедливостью, выступила какая-то более высокая, более существенная программа, чем та, которая определяет логику стабильного функционирования этого порядка⁸. И тогда и началась эпоха революций, как ее назвал британский историк Эрик Хобсбаум⁹.

Пафос Бориса Капустина состоит в том, что в процессе революции человек обретает чувство свободы. И для Капустина революционная свобода — не просто психологическое переживание отдельного индивида, а своего рода обретаемое практически единство бытия и сознания, фактически — онтологическое доказательство реальности свободы. Капустин доказывает, что в процессе включенности в революционные преобразования человек не только получает больше возможностей делать то, чего он раньше делать не мог, то есть не только освобождение от рамок, навязанных прежним политическим режимом, но и свободу в метафизическом смысле слова. Захваченный революцией человек обретает свободу совершить то или иное действие, для него наступает момент реального исторического выбора, который тем не менее часто подменяется готовностью подчиниться новым ограничениям.

Вернемся к точке зрения на революцию Бориса Капустина. Насколько я знаю, Капустин очень далек от увлечения русской философией, но в данном случае он практически точно следует романтическим взглядам Николая Бердяева на творчество. Согласно Бердяеву, в творчестве открывается человеку подлинная свобода, но в процессе объективации свобода оказывается

8. Сам Бенъямин считал такой «революционный историзм» конформизмом, характерным для социал-демократии и обусловившим ее поражение в XX столетии, и противопоставлял ему то едва ли не религиозное восприятие истории, которое он считал характерным для исторического материализма: «...кому в действительности сочувствуют сторонники историзма. Ответ: непременно победителю. Но все господствующие являются наследниками тех, кто побеждал до них. Таким образом, сочувствие к победителю всегда на пользу господствующим классам. Для исторических материалистов этим сказано все. Все те, кто вплоть до наших дней выходил победителем, участвуют в триумфальной процессии, которую сегодняшние власти ведут по распростертым телам сегоднешних побежденных» (*Бенъямин В. Историко-философские тезисы* / Пер. с нем. В. Биленкина. URL: <http://left.ru/2001/7/benjamin.html>). Едва ли, однако, такое трагическое восприятие истории окрашивало мироощущение участников победивших революций в минуту их исторического торжества.

9. См.: *Хобсбаум Э. Век революций. Европа 1789–1848* / Пер. с англ. Л. Д. Якуниной, науч. ред. А. А. Егоров. Ростов н/Д: Феникс, 1999.

естественным образом подчинена необходимости, обусловленной отчужденными от духа законами мира сего. Так, христианство принесло с собой великую идею духовного освобождения, но церковь была вынуждена редуцировать идею Христа до земной действительности для ее правильной организации. В итоге мир, возможно, улучшился, но христианство многое потеряло, и это многое и требует понимания и осмысления. Примерно так Борис Капустин относится к парадигмальным для него революциям 1989–1991 годов в СССР и Восточной Европе: эти революции изменили реальность, но, отказавшись от приоритета политического освобождения, они не заложили основания нового посткапиталистического миропорядка и потому не смогли реализовать в том числе и задачу политической эмансипации¹⁰.

Как мы знаем из учебников истории, любая революция прежде всего направлена на разрушение всякого доселе существовавшего позитивного порядка. Разрушение порядка, а вместе с ним и тысячи рамок и образцов поведения рождает чувство свободы или, точнее, предчувствие оной. Но это не сознание негативной свободы, как ее описывал Исайя Берлин, это, скорее, позитивная свобода, которая имеет «привкус» неопределенности выбора. Участник революционного процесса в какой-то момент начинает чувствовать, что все зависит от его решения. Однако в тот же самый момент, когда это ощущение возникает, у данного человека рождается переживание, что он сам уже встроен в определенную череду событий, что он является звеном некоей исторической программы, которая ведет к далекой, но тем не менее предопределенной цели. И эта цель задана силой, которая в историческом смысле слова оказывается более фундаментальной, более могущественной, чем любой позитивный порядок, который ей сопротивлялся и продолжает сопротивляться.

Помимо сознания открытости множества перспектив у человека возникает еще и переживание включенности в большую Историю, связывающую прошлое и будущее, и понимание, что он — часть чего-то большего, чем даже государство и эпоха. В этом смысле очень характерно, что дискурс революции оказывается в определенной мере компенсацией утраты чувства приобщенности человека к некоей органической тотальности. Революция — это последняя из тотальностей, причем тем более глубоко переживаемая, чем более спокойно она относится к любой деконструкции самой себя. Скажем, Александр Герцен в работе «С того

10. См.: Капустин Б. 1989 год — противоречия освобождения // Ярославская инициатива. 2 декабря 2009 года. С. 14–15. URL: http://www.intelros.ru/pdf/yar_ini/02/12.pdf.

берега» призывал современных ему революционеров избавиться от культа французской революции и французского республиканизма, который, как и всякий культ, реакционен. Он писал:

Не будет миру свободы, пока все религиозное, политическое не превратится в человеческое, простое, подлежащее критике и отрицанию. Мало ненавидеть корону, надобно перестать уважать фригийскую шапку; мало не признавать преступлением оскорбление величества, надобно признавать преступным *salus populi*. Пора человеку потребовать к суду республику, законодательство, представительство, все понятия о гражданине и его отношениях к другим и к государству. Казней будет много; близким, дорогим надобно пожертвовать¹¹.

Но сам же Герцен восстанавливал тот же самый культ, обосновывая необходимость секуляризации, дегероизации революции верностью революционным идеалам, в основе которых лежит идея секуляризации¹².

Но опять же — возвращаюсь к центральной для данной статьи мысли — включенность в некий интересубъективный процесс, предопределяющий мой свободный выбор, все-таки не является признаком индивидуальной свободы, даже если этот процесс есть процесс освобождения. Если же мы хотим, подобно Ханне Арендт, противопоставить этому процессу осуществление рационального плана политического переустройства в соответствии с теми или иными идеалами, тогда последнее лучше и в самом деле называть каким-то другим словом. Но боюсь, что эта свобода инженера от политики — возможно, что и вполне реальная свобода — совсем не та свобода, о которой пишет Борис Капустин.

Очевидная уязвимость взгляда на революцию как на событие, обеспечивающее присутствие свободы в истории, заключается в том, что период осознания субъектом революции момента пребывания метафизической свободы локализуется на очень небольшом отрезке времени, после которого данное осознание свободы быстро испаряется. И после того, как оно исчезает, свобода оборачивается ностальгией по упущенным в процессе развертывания революции возможностям. Это ностальгирование по обретенной и тут же упущенной свободе очень характерно для переживания революции после ее завершения, в некоторой степени оно представляет собой важную часть самого револю-

11. Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1964. Т. VI. С. 47.

12. См. об этом: Келли А. Республика под судом: Герцен и 1848 год // Новое литературное обозрение. 2002. № 53.

ционного процесса. Я сам лично далеко не чужд подобным переживаниям в отношении той революции, которая свершилась на моих глазах, — событий конца 1980-х — начала 1990-х годов¹³. Мне тоже кажется, что тогда раскрывались некие альтернативы, которые были упущены при последующем негативном разворачивании событий. Однако приложение к этим событиям термина «революция» служило косвенным аргументом в пользу тезиса о неизбежности всего того, что произошло: краха СССР, победы капитализма, политической трансформации и т. д. И мне также хочется найти тот отрезок времени, когда еще сохранялась возможность, оттолкнувшись от старого порядка, пойти другим, альтернативным путем. И все же следует отнестись к подобным чувствам с долей теоретической критики хотя бы потому, что часто в них эмоциональная составляющая поглощает теоретическую.

Пока в истории мы наблюдаем одну закономерность: победное шествие по миру идеи гражданского равенства, которая устраняет на своем пути все преграды — сословные, национальные, гендерные, расовые. С этой идеей сочетаются две других, сила которых тоже велика, но все же менее значительна по причине ее чисто негативного характера: это последовательное отрицание претензий всякой власти на сакральный авторитет, и это отрицание претензий любой системы взглядов, отталкивающих от представления о трансцендентном, на право определять положение вещей в земном мире. Мы можем находить множество альтернатив в истории, и в том числе альтернатив этим трем идеям, но тем не менее вплоть до настоящего времени революционный процесс побеждал, опираясь на какую-нибудь одну из этих трех идей — делегитимации власти, демократизации и секуляризации.

История пытается периодически вырваться из плена этих трех идей, наглядным примером чему могут служить революции, подобные иранской 1979 года, представляющие собой в определенной степени попытку противопоставить антиавторитарную идею идее секулярной. И тем не менее до сих пор сцепка именно этих трех различных программ выражала собой своего рода революционный мейнстрим, в определенной мере и направляющий собой ту самую Историю с большой буквы.

Важно отметить, что мы уже находимся на той стадии исторического развития, когда любой мыслящий человек может спрогнозировать, как в конечном счете эти три фактора будут

13. См.: *Межуев Б.* Ностальгия как предчувствие. Оттепель 1970-х в «Исчезнувшей империи» Карена Шахназарова // *Русский журнал*. Рабочие тетради. 2008. № 1. С. 142–151.

соотноситься в обществе будущего. Мы можем предположить, что логика демократии и логика секуляризации с большой вероятностью столкнутся друг с другом. Представление о равенстве как об императиве и представление, условно говоря, о необходимости сбросить со своего разума оковы религиозных институций тоже далеко не обязательно будут до конца идти рука об руку.

То, что революция, разрушающая старые империи, в конце концов создаст новую, — это общее место контрреволюционного дискурса со времен Наполеона. То, что революция, оттесняющая религию на периферию земного мира, на самом деле расчищает пространство для какого-то нового культа или новой религии, религии коммунизма или религии человечества, тоже не является откровением. Ну и, наконец, то, что движение ко всеобщему равенству приведет нас к новым разделениям по новым границам, — это звучит хотя и менее убедительно, но далеко не абсурдно. Для того чтобы все люди на планете были равны, все должны жить в одном государстве, в ином случае люди по-прежнему будут делиться на тех, кто правит, и тех, кто подчиняется. Просто по той причине, что государства отличаются разной мощью и более сильные страны всегда будут оказывать влияние на более слабые. Но если все будет определять глобальное большинство, то в этом случае исчезнет такая — для многих сверхценная — реальность, как западная цивилизация.

Задумаемся: что в самом деле препятствует распространению института «глобального гражданства», выдвижению этой задачи если не в качестве пункта ближайшей повестки дня, то в качестве отдаленной, но тем не менее просматривающейся перспективы? Едва ли нежелание или неготовность бедных народов к демократическим преобразованиям. Очевидно, что с точки зрения демократических идеалов ситуация, когда политические судьбы одних народов решаются в кабинетах правителей совсем других народов, когда у населения страны, в которую экспортируется «демократия», никто не спрашивает согласия на данную разновидность экспорта, не может не выглядеть несправедливой. Демократический идеал требует, чтобы человек был вовлечен в процесс принятия решений, касающихся его собственной судьбы. Поэтому «глобальное гражданство», разумеется, и было бы торжеством демократии как политической идеи и тем самым подлинным «концом политической истории» (если понимать историю в духе Гегеля и Фукуямы). Однако ничего похожего на «глобальное гражданство» в ближайшем будущем не просматривается, и ни один вменяемый эксперт, насколько мне известно, не усматривает в этом гипотетическом институте реальную историческую альтернативу.

Но почему «глобализованный» и даже иницирующий глобализацию Запад отстраняется от, казалось бы, естественного политического следствия этого процесса — института «глобального гражданства»? Разумеется, в первую очередь потому, что установление этого института означало бы неизбежное приближение тысячу раз предсказанной «смерти Запада», то есть растворение культурной идентичности стран «золотого миллиарда». «Белое человечество» поставило бы себя тем самым в полную политическую и культурную зависимость от «мирового Юга». На глобализацию с таким исходом западный мир, бесспорно, никогда не пойдет.

Левые критики типа Самир Амина абсолютно правы в том, что на их пути, на пути антиимпериалистической революции, стоит западоцентризм, то есть представление Запада о собственной исключительности¹⁴. Не правы они в том, что считают выходом из революционного тупика избавление от этого представления. Если Запад торжественно объявит о своей самоликвидации, это ничего не изменит, кроме того, что на смену западной придет какая-то иная цивилизационная гегемония. Логика развертывания революционного процесса неизбежно, при любом геокультурном раскладе, наталкивается на логику цивилизационных барьеров, и рано или поздно она будет вынуждена модифицироваться, мутировать под влиянием этой последней. Чтобы революция победила как процесс и не обернулась своей противоположностью, нужно, чтобы все цивилизации были сметены какой-нибудь одной. Но поскольку революция — продукт европейской цивилизации, нужно, чтобы Запад своей экспансией устранил бы все цивилизационное многообразие. Но для этого люди Запада должны обрести невиданное политическое преимущество над представителями других цивилизаций. И поэтому, чтобы добиться всеобщего равенства, нужно вначале установить мировое неравенство. И мы видим, как мы снова приблизились к тому же самому логическому исходу.

Иначе говоря, в самую тройственную программу революции не только вложено представление о ее конце, который, с точки зрения Кожева, можно прочесть и как конец истории, но еще и представление о ее самопрокидывании, самоотрицании. Я бы выразился еще жестче: революция несет в себе зародыш собственной гибели.

Завершая спор с Капустиним, я хочу согласиться, что, несомненно, в истории существуют отвергнутые альтернативы и, значит, в истории есть свобода, только эта свобода не есть

14. См.: Амир С. Вирус либерализма. Перманентная война и американизация мира. М.: Европа, 2007.

то, что обретает человек, переживающий свою причастность к революции в момент ее наступления. Проблема здесь даже не в том, что человек революции не свободен, проблема в том, что он в определенном смысле и не хочет быть свободным, что не к свободе устремлена его историческая воля. Он хочет сокрушения существующего строя, он действительно стремится к какому-то новому порядку, более справедливому и менее репрессивному, но, включаясь именно в революцию, он жаждет уже не только этого. Можно сказать, что свободы ему уже недостаточно. Включаясь в революцию, он обращается за помощью к наиболее могущественной из всех исторических сил, надеясь на ее торжество и триумф. И ощущение приобщенности к этой силе оказывается гораздо более сильным мотивом для его революционности, чем даже ненависть к прежнему строю и неприязнь к зависимости любого толка. И может быть, самое сладостное ощущение причастности к революции, оказывается, обусловлено тем, о чем не могли догадываться просветители XVIII столетия и что стали понимать романтики, — тем, что финал революции как исторического процесса будет значительно отличаться от того, на что надеются и во что верят современники всех великих перемен.