

Спор о революции: методологические развилки

ОТВЕТ Б. МЕЖУЕВУ

БОРИС КАПУСТИН



ТВЕЧАЯ на критику Борисом Межуевым моей написанной несколько лет назад статьи о понятии революции¹, я отнюдь не собираюсь ее защищать. Я едва ли в состоянии существенно усилить приведенные в ней аргументы, и если кому-то они представляются слабыми настолько, что приводят к мысли, цитируя Межуева, об «очевидной уязвимости взгляда на революцию как на событие» (с. 247)², то мне остается с этим только смириться. Гораздо более интересным делом, чем защита моей статьи, представляется выявление истоков фундаментальных теоретических разногласий, обнаруживающихся в наших подходах к понятию революции. Речь идет об исходных методологических посылках³, не эксплицированных достаточным образом ни в моей статье о революции, ни в адресованном ей полемическом тексте Межуева, но определяющих сам способ рассмотрения предмета нашего спора и, соответственно, содержательные результаты такого рассмотрения. Эти посылки, точнее, альтернативные версии каждой из этих посылок я и назвал «методологическими развилками». Особого внимания

1. Капустин Б. О предмете и употреблении понятия «революция» // Логос. 2008. № 6.
2. Здесь и далее цифры в скобках означают страницы статьи Б. Межуева «Революция — в сторону от Равенства и Свободы», опубликованной в этом номере «Логоса».
3. Многие из наших разногласий по всей вероятности обусловлены корневыми идеологическими или мировоззренческими расхождениями. Однако раскрытие влияния последних на теоретические контroversы требует особых методов анализа — типа тех, которые характеризуют «социологию знания» или *Ideologiekritik*, — и я оставляю эти сюжеты за рамками данной статьи.

заслуживают две из них: оппозиция философско-исторического и историко-социологического подходов к историческим явлениям в целом и к пониманию свободы и равенства в частности и в особенности. Без уяснения фундаментального значения этих оппозиций для понимания феномена революции (очевидно, что вторая из них логически и методологически вытекает из первой и является ее «конкретизацией») спор о революции сводится к частностям и получает те свойства неубедительности и «неокончателности» — в смысле бесконечного хождения по кругу, — которые возникают всякий раз, когда рефлексия не доходит до «оснований» размежевания теоретических позиций. Я считаю необходимым эксплицировать эти «основания», и мне остается лишь надеяться на то, что мои читатели и оппоненты простят те далекие отступления от проблематики, обычно ассоциируемой с темой «революция», которые встречаются в данной статье.

1. РЕВОЛЮЦИЯ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И ИСТОРИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Свою полемику со мной Межуев начинает с утверждения: «По мнению Капустина, нет никакого метанарратива революции: все революции единичны и случайны, событийны, каждая из них развивается по своей логике, у каждой из них свой особый генезис и свой собственный непредсказуемый финал» (с. 240). Сформулированное таким образом мое мнение признается ошибочным и чреватым дальнейшими заблуждениями. Разберемся в том, о чем здесь идет речь.

Отрицать существование в истории политической мысли метанарративов революции может только крайне невежественный человек. К примеру, чем иным, как не версией такого метанарратива, является объяснение французской революции с помощью «путей Провидения» Жозефом де Местром?⁴ Или, как может на первый взгляд показаться, альтернативный метанарратив Иосифа Сталина: «Революция в прошлом оканчивалась обычно сменой у кормила правления одной группы эксплуататоров другой группой эксплуататоров... Так было дело во время революций рабов, революций крепостных, революций торгово-промышленной буржуазии»⁵. Здесь роль Провидения в организации

4. См.: *Де Местр Ж.* Рассуждения о Франции. М.: РОССПЭН, 1997. Гл. 2 «Предположение о путях Провидения во французской революции».

5. *Сталин И. В.* Конспект статьи «Международный характер Октябрьской революции» // *Сталин И. В. Соч.*: В 13 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. Т. 10. С. 168.

истории берет на себя прогрессивный переход от одной «общественно-экономической формации» к другой, а революция оказывается неизменным элементом такой организации, обеспечивающим ее, истории, «скачки» вперед. Примеров таких метанарративов с самой разной философской и идеологической начинкой можно привести множество. Одним из них, между прочим, является тот, который предлагает Алексис де Токвиль и который особенно близок строю мысли Межуева с его акцентом на «победном шествии в истории идеи политического равенства» (с. 241):

Постепенное установление равенства условий есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем все менее зависит от воли людей; все события, как и все люди, способствуют его развитию⁶.

К роли равенства в метанарративе Межуева (и Токвиля) мы вернемся ниже, а сейчас обратим внимание на другое. В более или менее обыденном понимании, то есть отвлекаясь от споров о нем в теоретической лингвистике и аналитической философии, «метанарратив» означает универсальную систему понятий, знаков, метафор и т. д., направленных на создание единого типа описания различных явлений. Метанарратив соединяет различные языки и смысловые дискурсы во всеобщей схематизации тех предметов, к которым он относится. Применительно к нашим предметам, то есть к явлениям революции, таким метанарративом может быть только философия истории (разумеется, в разных ее версиях) как всеобщее знание о ходе истории, элементами которой выступают революции. И вопрос заключается, конечно же, не в том, есть или нет метанарративы революции (кстати, почему Межуев упорно использует этот термин только в единственном числе — как «метанарратив революции»?), ибо ответ на него очевиден, а в том, насколько пригодна философия истории как тип мышления и теоретический жанр для постижения революций. И именно здесь мы находим первую методологическую развилку: с моей точки зрения, она к этому непригодна, а для Межуева — без метанарратива нам революцию не понять.

Что характеризует философию истории — во всем ее колоссальном многообразии — как тип мышления и как теоретический жанр? Прежде всего то, что Герберт Маркузе, рассматривая философию истории Гегеля (со встроенным в нее важнейшим

6. Де Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 29.

элементом революции⁷), назвал «вневременной структурой этого [временного] процесса»⁸. В самом деле, любая философия истории предполагает то, что в истории (тем или иным образом) меняется все, за исключением того, что организует и направляет эти изменения и тем самым придает им (все) общий смысл. Это и есть неизменная «вневременная структура», которая лишь разворачивается во времени, но сама ему неподвластна. Она не может, к примеру, перейти в «свое иное» или «распасться», не говоря уже о том, что она не может «мутировать» в другие типы времени, как они, скажем, мыслятся Вальтером Беньямином в его описаниях «замирающего времени», «подрыва континуума истории», заполнения времени, включая прошлое, «актуальным настоящим» и т. п.⁹ Все это совершенно невозможно в случае местровского Провидения, гегелевского плана истории (который есть тоже «план провидения»¹⁰, хотя и совсем иной, чем у Местра), «естественно-исторической» закономерности смены общественно-экономических формаций в ортодоксальном марксизме или некоей «идеологической программы, разворачивающейся в истории, подобно разворачиванию в природе спирали ДНК» у Межуева (с. 242).

Другой характерной чертой философии истории как типа мышления, непосредственно связанной с рассмотренной выше, является наделение «вневременной структуры» свойствами силы. Такая сила должна быть в полном смысле всемогущей: не обладая этим качеством, она не сможет организовать и придать нужное направление несметному множеству разнонаправленных сил индивидов и коллективов людей, действующих в истории. В религиозных версиях философии истории (как у де Местра) здесь нет никаких проблем, ибо всемогущество входит в само определение Провидения. Однако более философски изощренные попытки объяснить «конкретную историю» требуют глубокого («пантеистического») погружения «вневременной структуры» в дела людей и, так сказать, социологически достоверного описания ее функционирования в модальности исто-

7. См.: Гегель Г. В. Ф. *Философия истории* // Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. М.; Л., 1935. Т. VIII. Ч. 4. Отд. 3. Гл. 3.

8. Маркузе Г. *Разум и революция*. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 291.

9. См.: Беньямин В. *О понятии истории* // Беньямин В. *Учение о подобии. Медиа-эстетические произведения*. М.: РГГУ, 2012. С. 246–247. Примечательно то, что Борис Межуев, прямо ссылаясь в своем тексте на «Тезисы по философии истории» Беньямина, полностью обходит эту центральную проблему «вариабельности» исторического времени, лежащую в основе и противопоставления исторического материализма «историзму» (философии истории) Беньямином, и его понимания революции.

10. См.: Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. Пар. 343. С. 371.

рического времени. Последнее же предполагает ответы на вопросы: кто именно, что именно и почему именно делает то, что делает, исходя из собственных интересов и нормативных ориентаций, то есть делает нечто в качестве самостоятельных акторов истории? Здесь и возникают огромные теоретико-методологические трудности. Одну из самых остроумных попыток справиться с ними предпринял Гегель:

Мы утверждаем, что вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности, — то мы должны вообще сказать, что ничто великое в мире не совершалось без страсти¹¹.

Это и есть решительное признание самостоятельности действующих лиц истории, причем отнюдь не обязательно в качестве нравственно разумных существ (таких, которые соотносят свои действия с планом истории). Но эта самостоятельность в конечном счете оказывается фиктивной, и в фикцию ее — на уровне провиденциального плана истории, отличного от уровня «эмпирической истории» — превращает именно «хитрость разума», эта, так сказать, социологизирующая гегелевскую философию истории аватара провидения. Гегель выразительно описывает это соединение/размежевание двух уровней своей философии истории посредством «хитрости разума»:

Не всеобщая идея противоплагается чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя эти страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов¹².

Именно это — при всей социологизации его теории — оставляет за ней качество философии истории: план истории («всеобщая идея») остается тождествен самому себе, недостижим для людей, хотя он «воплощается» только посредством их дел. «Хитрость» в том и состоит, чтобы заставить платить за свое осуще-

11. Он же. Философия истории. С. 23.

12. Там же. С. 32.

ствление других, собирая с них «дань», и благодаря этому сохранять собственный нравственный капитал в неизменной целостности. Насколько сие нравственно, даже по самым скромным меркам нравственности, — вопрос, который мы не можем здесь обсуждать. Но важно то, что это и есть реальная политическая экономия любой философии истории, пытающейся достичь конкретизации посредством своего выражения в делах людей. Эта политическая экономия определяет то, что базирующаяся на ней философия истории, как точно заметил Поль Рикёр, построена на «изначальном насилии»¹³.

У меня нет возможности в рамках данной статьи рассмотреть иные версии такой социологизации философии истории, нередко, как в случае марксизма, несущие в себе еще более драматичную нравственную и концептуальную напряженность, чем та, которая присуща в этом плане гегелевской философии истории. Но полемика с Межуевым и не требует этого. Одна из самых поразительных особенностей его текста заключается в том, что он совершенно не озабочен социологизацией своего метанарратива революции. Нигде нет и намека на обсуждение того, каким образом его подобная ДНК «идеологическая программа» заставляет действовать для себя «страсти» людей, благодаря чему она входит в их необходимо противоречивые интересы, как она собирает с них свою «дань», позволяющую ей расплачиваться за свою материализацию в истории без какого-либо ущерба для себя. Одним словом, у Межуева нет гегелевской самостоятельности акторов истории, и его таинственная всемогущая «программа» обретает свойства того прямодействия в истории (минуя волю, сознание и «страсти» людей), которое было характерно для старых «догегелевских» религиозных версий философии истории. Но, конечно, межуевская «программа» не обладает сиянием христианского Провидения и не вызывает к себе того имеющегося даже в секуляризованном обществе пиетета, которые подавляют естественное любопытство: а откуда же, черт возьми, эта «программа» взялась?¹⁴ И мне кажется, что этот «генеалогический»

13. См.: Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 208.

14. В принципе этот вопрос может и должен быть адресован любому «плану истории» любой философии истории. Позволю себе кратко и упрощенно показать значение данного вопроса для марксизма. Если общая схема истории заключается в прогрессивной смене общественно-экономических формаций, то чем обусловлена эта «закономерность»? Ссылка на периодически нарушаемое и восстанавливаемое соответствие производительных сил и производственных отношений может предотвратить дальнейшее вопрошание только в рамках догматизма сталинского типа. Ведь нефетишистское, негипостазированное понимание самих производительных сил и производственных отношений раскрывает их только как «различные стороны развития общественного индивида» (Маркс К. Эко-

вопрос несет в себе не меньшую угрозу «деконструкции» метанарративу Межуева, чем ницшеанская генеалогия, — якобы вечной морали, потусторонней миру гетерономии.

Дело в том, что лишенная достоинств Провидения межуевская «программа» не может «взяться» откуда-то извне истории

номические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Политиздат, 1969. Т. 46. Ч. II. С. 214). А коли так, то источником их развития могут быть только отношения людей, включая все присущие им конфликты, конституирующие «общественного индивида». Отсюда — один шаг до признания того, что именно «классовая борьба» «первична» по отношению к динамике способа производства и смене способов производства, которые со своей технологической и организационной стороны предстанут в той или иной мере успешными или неуспешными институционализациями попыток контролировать труд и втиснуть его в некоторые формы господства (блестящий обзор и анализ английских дискуссий о «первичности» «классовой борьбы» см. в: Wood E. M. *Class as Process and Relationship* // Wood E. M. *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995). «Классовая борьба» — при всей ее обусловленности наличными в данном обществе и неравно распределенными экономическими, культурными, военными и прочими ресурсами — есть политическое явление *par excellence*, и в качестве такового оно контингентно по определению. Под этим нужно понимать, конечно же, не свободу от обстоятельств (включая всю тяжесть того, что Бурдьё называл *doxa*), а незапрограммированность ее хода и исхода какими-то внешними по отношению к ней силами — будь то Провидение или закономерность смены общественно-экономических формаций. Последняя при некоторых исходах борьбы труда и его угнетателей вообще не происходит или «происходит вспять», как об этом свидетельствует история многих регионов мира, причем даже после их включения в капиталистическую «миросистему» (вспомним хотя бы «второе издание крепостничества» в Восточной Европе). Словом, акцент на «классовой борьбе» как интегральном элементе теории марксизма подрывает то его измерение, в котором он предстает версией философии истории (со своей «вневременной структурой» закономерности смены «формаций»). Разумеется, были (и даже долгое время доминировали) попытки утвердить его в ипостаси философии истории. Их общим знаменателем неслучайно стали деакцентирование «классовой борьбы» (как минимум изображение ее в качестве эпифеномена более «глубоких» процессов) и превращение исторического материализма в «экономический материализм» (уже у Карла Каутского они становятся синонимами). Последний не удавалось внятно отделить от «технологического детерминизма» даже тем сторонникам «экономического материализма», которые пытались это сделать (яркий пример таких попыток см. в: Кунов Г. *Марксизм: теория исторического процесса, общества и государства*. М.; Л.: Государственное издательство, 1930. Т. 2. Гл. 5). И вопиющим синдромом этой философско-исторической версии марксизма, выявлявшим вытесненную в «подсознание» антиномию классовой борьбы и метанарратива детерминированного исторического прогресса, стало бесконечное муссирование тем «экономика и политика» и «самостоятельность или несамостоятельность» политики, так и не давшее убедительного результата (раннее оформление этих тем в виде синдрома см. в: Каутский К. *К критике теории и практики марксизма* («Антибернштейн»). М.: УРСС, 2003. С. 247–281).

с тем, чтобы в историю всего лишь «войти». Эта «программа» может возникнуть только в истории как ее собственный продукт. «Генеалогическое» вопрошание о происхождении продуктов истории (а ими оказывается абсолютно всё вокруг нас и в нас) губительно для философии истории уже по той причине, что оно темпорализует и историоризирует «вневременную структуру». Получается так, что задаваемые ею мета- и транс-исторические законы, призванные регулировать и направлять весь ход истории, сами оказываются образованиями, возникшими в некоторой пространственно и темпорально специфицируемой «точке», причем возникнуть они могут лишь в качестве (переработки) продуктов распада, или «отрицания», тех законов, которые господствовали до них. Мы имеем дело с разрывом с предыдущим, причем не на уровне проявлений организующего принципа истории (что допускает любая философия истории), а на уровне самих этих принципов, обнаруживающихся уже во множественном числе. Эти новые принципы и законы организации истории оказываются скорее (неосознанно) творимыми некоторыми силами, вырвавшимися на волю вследствие распада старых форм жизни, чем творящими сами себя¹⁵. Со-

15. Языком Мишеля Фуко, «генеалогический» подход которого я стараюсь воспроизвести в этом месте применительно к сюжету моей статьи, сказанное передается так: «Исток позволяет также восстановить под уникальным аспектом характера или понятия пролиферацию событий, через которые (благодаря которым, против которых) они были образованы. Генеалогия не претендует на то, чтобы повернуть время вспять и установить громадную континуальность, невзирая на разбросанность забытого; она не ставит перед собой задачу показать, что прошлое все еще здесь, благополучно живет в настоящем, втайне его оживляя, предварительно придав всем помехам на пути форму, предначертанную с самого начала. Нет ничего, что походило бы на эволюцию вида, на судьбу народа. Проследить сложную нить происхождения — это, напротив, удержать то, что произошло в присущей ему разрозненности; уловить события, самые незначительные отклонения или же, наоборот, полные перемены — заблуждения, ошибки в оценке, плохой расчет, породившие то, что существует и значимо для нас; открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но есть лишь экзистенция случая. Вот, видимо, почему всякое происхождение морали с того момента, когда его перестают чтить, — а к *Herkunft* никогда не относятся с почтением — заслуживает критики». И как итог: «Но если генеалогист стремится скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику, то что он узнает? То, что за вещами находится „что-то совершенно другое“, не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути или что суть их была бы выстроена по частицам из чуждых им образов, что разум родился совершенно „разумным“ образом — из случая; что приверженность истине и строгость научных методов возникли из страсти ученых, из их взаимной ненависти, из их фанатичных и бесконечных споров — это личные конфликты выковали оружие разума. Далее генеа-

творенное по определению не может быть всемогущим — оно необходимым образом зависит от условий и сил, его породивших. Таким образом, вместе с историоризацией «вневременной структуры» исчезает ее всемогущество (второе необходимое условие философско-исторического упорядочения и смыслообразования истории). Теперь становится возможным говорить уже не о предначертанности и неизбежности хода истории, а о том, в какой мере, при каких условиях, до каких пределов доминирующий в данной форме организации истории принцип или закон может сохранить направление движения (отдельного общества или всего мира), установившееся с его утверждением в качестве доминирующего. По этой причине на место философии истории приходит тот комплекс знания, которому мы даем собирательное название исторической социологии.

То, что представляется типичным для исторической социологии — при всем многообразии относимых к ней подходов и теоретических построений, — можно проиллюстрировать способом и целевой ориентацией исследования «духа капитализма», точнее, «современного рационального капитализма» Максом Вебером. Ракурс и цель рассмотрения этого предмета задаются следующей формулировкой центральной проблемы:

Какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались... в направлении, получившем универсальное значение¹⁶.

Заметим: исследуется генезис того явления, которое в своем зрелом виде обладает высочайшей способностью систематичной и принудительной организации всемирной истории, — речь, в конце концов, идет о

...грандиозном космосе современного хозяйственного устройства... который в наше время подвергает неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный

логический анализ показывает, что понятие свободы является «изобретением правящих классов», а не чем-то фундаментально присущим природе человека и пуповиной, которая связывает его с бытием и истиной. То, что обнаруживается в историческом начале вещей, — это не идентичность, сохранившаяся с их происхождения, это — распря других вещей, это — несоответствие» (Фуко М. Ницше, генеалогия, история. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/foo/soo/zoo00552/index.shtml>). Вторая цитата отчасти отредактирована мной по переводу Фуко: Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History // Foucault M. Language, Counter-Memory, Practice / D.F. Bouchard (Ed.). Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. P. 142. — Б.К.).

16. Вебер М. Предварительные замечания // Вебер М. Избранные произведения / Под общ. ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 44.

стиль, причем не только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения¹⁷.

Но зарождался этот «космос» в конкретном месте и в конкретное время, причем вследствие сцепления самых разнохарактерных обстоятельств, не имевших общей логики развития и не являвшихся эманациями какой-либо общей идеи или принципа (такими обстоятельствами были рецепция римского права, возникновение современной экспериментальной науки, открытие Нового Света, создавшее немислимые дотоле условия для торговли и накопления капитала, распространение практики коммерческого бухгалтерского учета, разумеется, протестантская Реформация и т. д.). К тому же в разных частях Запада эти обстоятельства обнаруживались в различных сочетаниях (один из веберовских примеров этого — Англия, где не было рецепции римского права). Сама группировка этих обстоятельств в данном месте и в данное время — случай, как случай является и их сцепление, и никакое иное объяснение возникновения капитализма, уходящее «вглубь», в скрытую сущность данного явления, будто бы предопределяющую его имманентную логику и «исконную» идентичность, дать нельзя. В этом смысле возникновение капитализма контингентно и событийно (в ницшеанском и фукольдиданском понимании «события» — см. сноску 15). Таким образом, реализуется первая часть исследовательской программы Вебера — понять Запад (рождающий капитализм) именно в его уникальности. Это прямая противоположность тому философско-историческому атрибутированию Западу статуса «универсального образца» и всемирно-исторического (для данной эпохи) воплощения Разума, которое характерно, к примеру, для гегелевской концепции «народных духов», чередующихся на капитанском мостике истории в соответствии с ее «планом»¹⁸.

17. Он же. Протестантская этика и дух капитализма // Он же. Избранные произведения. С. 206. Мой «объективистский» стиль представления ракурса и цели исследования Вебера не может воздать должного тонкостям его идеально-типического рассмотрения обсуждаемого предмета. Я вынужден идти на такие огрубления, дабы не отступать слишком далеко от главной темы настоящей статьи. Равным образом я никак не касаюсь содержания его объяснения генезиса капитализма, которое было и остается остро дискуссионным — вплоть до полного неприятия его историками калибра Фернана Броделя (см.: *Бродель Ф. Динамика капитализма*. Смоленск: Полиграмма, 1993. С. 70).

18. Не нужно думать, будто атрибутирование образцовости «флагманам» исторического развития — специфическая черта только прогрессистских версий философии истории. В дальнейшем мы специально поговорим о ее

Однако вторая часть исследовательской программы Вебера нацелена на постижение того, как, благодаря чему это уникальное развилось в «направлении, получившем универсальное значение». То есть каким образом случайное становится необходимым, контингентный продукт сцепления разрозненных обстоятельств превращается не просто в «систему», а в то, что Вебер называет «стальным панцирем» организации жизни современных обществ?¹⁹ Мы не будем устраивать большую дискуссию о том, является ли (капиталистическая) рационализация мира, запущенная контингентным сцеплением обстоятельств рождения капитализма, такой неумолимой, тотальной и тотализирующей силой, превратившейся в своего рода *causa sui*, какой она изображена, к примеру, в «Диалектике Просвещения» Хоркхаймера и Адорно, уподобивших ее «античному фатуму»²⁰, или ее прогресс остается обусловленным историческими и политическими контекстами, в которых она осуществляется, и модифицируется сопротивлениями, с которыми она сталкивается. Отметим лишь то, что веберовское описание рационализации мира, будучи незавершенным, во многом эскизным и, несомненно, доступным различным интерпретациям, больше похоже на инвентаризацию «эмпирически» фиксируемых условий и «факторов», которые способствовали ее нарастанию и распространению, чем на выявление имманентной логики ее развертывания²¹.

плюрально-цивилизационных разновидностях, но отметим уже сейчас, что представление об образцовости — характерная черта всей философии истории как типа мышления, обусловленная конституирующим его присутствием «вневременной структуры» независимо от содержательного описания того, каков состав истории и как она движется. То, что Арнольд Тойнби, в отличие от многих других собратьев по цеху, отчетливо это фиксирует, объясняется его более высокой способностью к саморефлексии: «Образец, который я использовал [в «Постижении истории». — Б.К.], — история эллинской цивилизации и аффиляция западной цивилизации эллинской через христианскую церковь. Очевидно, причина, по которой я использовал конкретный образец, в том, что я сам оказался западником...» (Тойнби А. Пересмотр классификации цивилизаций // Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. Сб. М.: Айрис-пресс, 2003. С. 235).

19. См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 206.

20. См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. М.; СПб.: Медиум, 1997. С. 54.

21. Это впечатление усиливается «историями» Вебера, в особенности четвертой главой его «Истории хозяйства», в которой рационализация и ее прогресс предстают в виде возникновения и развития таких «эмпирически» описываемых явлений, как режим «свободной торговли», колониальная политика, рациональная организация наемного труда, формирование «рационального государства», способного к проведению целенаправленной хозяйственной политики, и т.д., не говоря уже об огромной роли

Теперь пришло время взглянуть на плюрально-цивилизационные разновидности философии истории. Их часто представляют в качестве противоположности прогрессистской (континуальной, стадиальной) философии истории, о которой у нас до сих пор в основном шла речь. В самом деле, в плане того, каким образом организована история, различие между прогрессистскими и плюрально-цивилизационными философиями истории огромно. Однако и те и другие принадлежат к одному философско-историческому типу мышления, как мы его определили, то есть и в первой, и во второй группах теорий некие «вневременные структуры» (по-разному описываемые) играют роль организующих принципов истории, наделяемых не оборимой силой. Соответственно, претензия на познание этих принципов есть претензия на обладание универсальным знанием, являющимся высшим синтезом, и в этом смысле — метанарративом истории.

Сказанное проще всего было бы проиллюстрировать рассуждениями Освальда Шпенглера именно по причине их грубости и прямолинейности. Он откровенно претендует на разработку некоей универсальной «морфологии органического, истории и жизни — всего того, что подчинено направлению и судьбе», называя такое знание «физиогномикой». Более того, его «физиогномика» — лишь начало большого пути, который должен («через сто лет») привести к синтезу всех наук, превращающихся в «части единой огромной физиогномики всего человеческого»²². Такой глобальный синтез отраслей знания возможен и необходим потому, что открыт (разумеется, Шпенглером) универсальный алгоритм существования всего живого, который есть, конечно же, «неизбежная судьба»²³. «Судьба» и есть «вневременная структура» организации истории у Шпенглера, а ее «неизбежность» — характеристика ее всемогущества. То, что эта «вневременная структура» материализуется в дискретных культурах-цивилизациях, а не в едином всемирно-историческом потоке, как, скажем, у Гегеля, есть нечто вторичное по отношению к метафизике общих им посылок, суть которых — в допущении «вхождения» чего-то сверх- или доисторического в историю, благодаря чему она организуется (дискретным или континуальным образом). Говоря это, мы, конеч-

того, что Вебер называет «внешними фактами развития капитализма», которым он посвящает отдельный параграф. См.: Вебер М. История хозяйства. Биржа и ее значение. М.: Гиперборея — Кучково поле, 2007. С. 254–332.

22. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: Наука, 1993. Т. 1. С. 165.

23. Там же. С. 69 (курсив мой. — Б.К.).

но же, не закрываем глаза на шокирующее обеднение философского содержания шпенглеровской «вневременной структуры» («судьбы») по сравнению с гегелевской («Разумом» и его «планом истории»)²⁴.

Тойнбианскую философию истории в методологическом отношении лучше всего понять как модерацию экстремизма Шпенглера. В одном из своих эссе Тойнби с удивительной откровенностью пишет о том, что после ознакомления с сочинениями Шпенглера ему подумалось, что немецкий философ превосходил все его, Тойнби, исследование до того, как оно осуществилось. Однако, поразмыслив, Тойнби пришел к выводу: «Мне осталось еще над чем поработать»²⁵. Над чем же ему «осталось поработать»? Над преодолением «поразительного» догматизма и детерминизма Шпенглера, выразившихся в том, что у немецкого философа все «цивилизации возникали, развивались, приходили в упадок в точном соответствии с определенным устойчивым графиком», подобным «закону природы». Так возникла задача умерить претензии «германского априорного метода» «при помощи английского эмпиризма»²⁶.

Как известно, главным средством решения такой задачи было вписывание модели «Вызов-и-Ответ» в концепцию плюральных цивилизаций²⁷. В результате циклы их существования

24. Этот контраст во многом объясняется различиями «наблюдательных позиций», занятых Шпенглером и Гегелем в отношении истории. Шпенглер — старый метафизик, стремящийся встать вне истории и кичащийся способностью обозреть ее «с вневременной высоты, устремив взор на тысячелетия мира исторических форм» (Там же. С. 72). Для Гегеля такая претензия — вздор. И даже если его философия рисует только «серой краской по серому» действительность, уже закончившую (как он считает) свое формирование, она все же целиком принадлежит истории и представляет собою наблюдение истории «изнутри» ее. Поэтому гегелевская философия истории может существовать, как и описываемый ею «объективный разум», только в качестве «розы на кресте современности» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 55, 56).

25. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории // Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. С. 270–271.

26. Там же. С. 271.

27. Развернутое описание того, каким образом и какой ценой это было достигнуто, см. в: Он же. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. С. 106–142. Отметим лишь, что плата за проведение этой операции была необычайно высока — полное смещение на уровне методологии того, что в Германии было принято называть «науками о духе» и «науками о природе». Сам Тойнби характеризует методологические основания своей концепции «Вызова-и-Ответа» так: «В исследовании положительного фактора мы использовали методологию классической физики» (Там же. С. 106). Остается только недоумевать по поводу того, каким образом «методология классической физики» могла способствовать познанию уникальности таких «исторических индивидуумов», как плюральные цивилизации,

предстали более гибкими и разнообразными, чем у Шпенглера, не говоря уже о том, что этим удовлетворялся важнейший идеологический запрос — снять с «современной западной цивилизации» шпенглеровское клеймо обреченности и оставить вопрос о ее будущем открытым («почему бы ряд стимулирующих Вызовов не сопровождался последовательным рядом победных Ответов *ad infinitum*»?²⁸). И тем не менее «эмпирический сравнительный метод» Тойнби также открывал не просто нечто общее в судьбе цивилизаций (во всяком случае существовавших ранее), а именно «единообразие, прямо-таки по Шпенглеру»²⁹. Это «единообразие» не может быть продуктом истории, возникающим и исчезающим, как и все ее продукты, в определенных пространственно-временных координатах. Оно дано истории извне как организующий ее принцип, как то, что задает и само ее плюрално-цивилизационное строение, и цикличность, пусть более варибельную, чем у Шпенглера, существования составляющих это строение элементов, то есть отдельных цивилизаций. «Единообразие» Тойнби — это, так сказать, англо-саксонский политкорректный эрзац шпенглеровской «неизбежной судьбы», не упраздняющий «вневременную структуру» как неотъемлемый и конститутивный принцип философско-исторического мышления, а делающий ее либерально благообразной.

В итоге мы можем сказать, что на уровне вопроса «Что организует историю?» (в отличие от уровня вопроса «Как она организована?») историческая социология противостоит обеим ветвям философии истории — плюралной и континуальной. И это противостояние заключается в отрицании исторической социологией единого внеисторического «что», как-либо организующего историю. Она, конечно, может быть всемирной, что мы имеем сейчас. Но и эта всемирность есть лишь одна из форм истории, возникшая где-то, когда-то и как-то и имеющая иной организующий принцип (скажем, капитализм), чем другие ее формы. Историзируя сами принципы организации истории, политическая социология более радикальна в своем плюрализме, чем самые бескомпромиссные версии плюрално-цивилизационной философии истории: в последних плюрализм выявляется на том уровне, на котором фиксируется состав истории (цивилизации), тогда как в первой он выходит на уровень многообразия форм самой истории, имеющих специфические тем-

что вроде бы заявляется в качестве главной цели этих разновидностей философии истории.

28. Он же. Цивилизация перед судом истории. С. 272 (курсив мой. — Б.К.).

29. Там же. С. 273.

порально-пространственные характеристики и специфические организующие принципы. В свете этого можно сказать, что прогрессистская (континуальная) история (к примеру, гегелевского или марксистского типа) и плюрально-цивилизационная (в духе Шпенглера или Тойнби) — это лишь две из ряда форм организации истории, в отношении которых стоит познавательная задача выяснить связи и разрывы между ними, их взаимопереходы и отторжения, обусловленные конкретными практиками людей. Такой подход означает конец метафизики «внеисторических структур», будь то планы истории или неизбежные судьбы, и вместе с этим — принятие истории как «резервуара событий», каждое из которых, будучи «историческим», дает свою историю, сплетающуюся с другими историями, переходящую в них, отрицающую или подавляющую их. Такие сплетения, переходы, отрицания и подавления есть то, в чем осуществляется преемственность истории, ибо ни одна из ее форм не может быть уподоблена лейбницевской монаде — каждая из них, чуть перефразируя Ницше, способна расти из себя, только «претворяя и поглощая прошедшее и чужое», только «излечивая раны, возмещая утраченное и восстанавливая из себя самой разбитые формы». И стоит ли снова повторять, что такая преемственность включает в себя «забывание» (части) прошлого, ненужного существующей в настоящем форме истории или грозящего дестабилизировать ее? Ведь сама историческая преемственность есть, используя другое выражение Ницше, способ, каким «история служит жизни»³⁰. И этот способ меняется с изменениями «жизни» и ее «потребностей». Все это составляет сферу интересов исторической социологии и, хотя бы потенциально, доступно присущим ей способам познания, но никак не тем, которые характерны для философии истории как типа мышления.

В заключение обсуждения этой первой методологической развилки вернемся к концепции Бориса Межуева. Как же нам понять природу его «программы» в свете сказанного выше? Говоря в лоб, это очередная версия «вневременной структуры» (в логике философии истории) или продукт некоторого исторического события (в логике исторической социологии)? Для меня печально то, что я не смог в этом разобраться: «программа» оказывается то тем, то другим или тем и другим одновременно, что логически невозможно. Поясню это.

С одной стороны, Межуев сообщает нам о том, что «программа» с ее тремя неизменными составляющими («делегити-

30. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки идолов. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. М.: АСТ, 2008. С. 4, 10.

мация всякой власти», «демократизация» как неприятие любой иерархии и секуляризация как отрицание любого воздействия религии на жизнь общества) была запущена в конкретное время и в конкретном месте (конец XVIII века, Запад)³¹. «Запуск» означает действие (сумму действий), действие подразумевает наличие действующих лиц (о них Межуев упорно молчит), точное обозначение пространственно-временной «точки» действия предполагает наличие специфических необходимых и достаточных обстоятельств (политических, экономических, культурных и иных), вызвавших этот «запуск» и способствовавших ему. Все это наталкивает на мысль о том, что речь идет (или должна идти) о чем-то, логически схожем с веберовским объяснением возникновения капитализма, то есть о связи события и возникшего из него исторического продукта, с ходом времени, обретшего системность и устойчивость. Иными словами, революция (конца XVIII века) должна быть понята как событие, генерирующее «программу» как свой долговременный (и достигший глобальных масштабов?) продукт.

Но, с другой стороны, нам говорится нечто прямо противоположное этому. Оказывается, революция — вовсе не событие, она и есть эта самая «гигантская историческая программа». Но тогда как и кто запустил эту революцию-программу? Благодаря чему и в чьей борьбе она обрела «гигантские» масштабы и феноменальную устойчивость, позволившую ей длиться триста лет? Скажем со всей определенностью: политическая теория (любого предмета) остается политической лишь в той мере и постольку, в какой и поскольку она способна ставить вопросы «Кто?», «Для кого?», «Против кого?», «За чей счет?» и отвечать на них. В противном случае она дегенерирует в метафизику и/или идеологию гипостазированных сущностей, в которой «действуют» принципы, идеи, Разум, Провидение, закон соответствия производительных сил и производственных отношений и прочие фантомы философии истории. К сочинителям всех таких фантомов относится старая мудрость Аристотеля, которая и есть краеугольный камень политического мышления как такового: те, кто «упускает из виду вопрос „Для кого?“ <...> судят дурно»³². У Межуева же «метафора революции начала жить *собственной жизнью*», хотя и возникнув некогда из «опре-

31. См.: Межуев Б. «Оранжевая революция»: восстановление контекста // Концепт «революция» в современном политическом дискурсе. Сб. статей / Под ред. Л. Е. Бляхера, Б. В. Межуева, А. В. Павлова. СПб.: Алетейя, 2008. С. 199, 200.

32. Аристотель. Политика. 1280а. 13–14 // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 459.

деленной „конstellации событий“»³³. И дело не только в том, что метафора может жить «самостоятельной жизнью» — в отличие от жизни в практиках конкретных людей — только как идеологический фантом. Еще примечательнее то, что этот фантом таинственным образом способен материализоваться в реальных общественных преобразованиях. «Под революцией, — возмущает Межуев, — должно (sic!) понимать не совокупность революционных событий в разных странах, а продолжающийся уже три столетия процесс фундаментальной исторической трансформации»³⁴.

Так что же суть «революция»? Метафора или реальная историческая трансформация? Это совершенно разные вещи, и их исследование предполагает использование разных методов познания!³⁵ Конечно, можно проследить, как трансформации рожают метафоры и каким образом некоторые метафоры входят в практики трансформаций, играя в них роль, схожую с той, какую Макс Вебер считал присущей «образам мира»: «Не идеи, а материальные и идеальные интересы непосредственно управляют поведением людей. Однако часто „образы мира“, созданные идеями, подобно стрелочнику, определяли пути, по которым динамика интереса толкала действия»³⁶. Но в том и дело, что никакого исследования такого порождения практиками метафоры революции, равно как и исследования условий и способов функционирования этой метафоры в процессах трансформаций, в обсуждаемых текстах Межуева нет. Есть прямое, но нигде и никак не объясненное отождествление самостоятельной существующей метафоры революции и реального процесса трансформации. Разумеется, при таком прямом отождествлении реальные исторические контексты, которые трансформируются и, думается все же, порождают метафоры, исчезают как несущественное. Метафора революции (она же — фундаментальная трансформация) орудует везде однообразно, независимо от всех контекстов, деспотически манипулируя людьми-марионетками. Во всех этих смыслах она подобна шпенглеровской «неизбежной судьбе».

33. Межуев Б. Указ. соч. С. 196 (курсив мой. — Б.К.).

34. Там же. С. 198–199.

35. Реакцией на мое восклицание может быть пошлость в духе «Всё есть дискурс!», но тогда останется только сказать, что болтовня с бездомными о домах должна считаться самой эффективной политикой решения нерешаемой проблемы бездомности. Хочется верить в то, что наш спор о революции не опустится до этого уровня.

36. Weber M. The Social Psychology of the World Religions // Max Weber: Essays in Sociology / H. H. Gerth, C. Wright Mills (Eds.). NY: Oxford University Press, 1981. P. 280.

Кажется, нам наконец-то удалось перевести межуевскую «программу» на более-менее знакомый философский язык. Но если этот перевод верен, то вывод можно сделать только один: «программа» есть очередная философско-историческая «вневременная структура». Ее уподобление Межуевым природной спирали ДНК есть лишь «избыточное» натуралистическое огрубление того, что старая метафизика философии истории пыталась наполнить духовным смыслом. И тем была интереснее.

2. СВОБОДА И РАВЕНСТВО КАК ПРАКТИКИ И КАК ИДЕИ

Делегитимация всякой власти, демократизация как неприятие любой иерархии и неравенства, секуляризация как отрицание любого воздействия религии на общество объявляются Межуевым то «трендами» революции-«программы», то ее «алгоритмами»³⁷. «Алгоритм» и «тренд», конечно же, не синонимы. Если первый несет общий смысл инструкции или правила, по которому выполняется некоторая последовательность операций с определенным объемом входящих данных в целях достижения установленного результата, и потому его главным условием является детерминированность, то «тренд» — лишь преобладающее в данный момент и в данных условиях направление некоторого движения, что само собой предполагает не только одновременное с «трендом» наличие движений в других направлениях, но и волатильность самого «тренда», как ныне любят выражаться участники и наблюдатели мира финансовых спекуляций. Я охотно признаю делегитимацию, демократизацию и секуляризацию в качестве «трендов», но не приемлю их как «алгоритмы».

К примеру, есть явный смысл рассмотреть делегитимацию власти в современных обществах как тренд. Такой подход позволяет поднять ряд важных вопросов. Почему и как увядают одни виды легитимности (скажем, «традиционный» и «харизматический») и поднимаются другие (допустим, «рационально-правовой»? Каким образом различные виды легитимности переплетаются (и конфликтуют) в отдельных политических режимах, ибо ведь никакой из них никогда не был воплощением одного-единственного вида легитимности? Можно с более точным прицелом на современные «позднекапиталистические» общества изучать вслед за Юргеном Хабермасом и Клаусом Оффе то, каким образом легитимация, являющаяся категорией нрав-

37. См.: Межуев Б. Указ. соч. С. 199, 200.

ственности, разрушается технократическим сознанием и замещается деполитизацией и уступчивостью системы «приватизированных потребностей»³⁸. Раз так, то легитимация окажется уже достоянием оппозиции, требованием, направленным против преобладающего «тренда» существующей власти. А можно еще более решительно, в духе Майкла Манна, обсуждать, не обусловлена ли спаянность современных либеральных обществ отсутствием последовательной приверженности людей «общим ценностям» какого-либо сорта и переносом точки опоры власти на «прагматическое принятие» гражданами статуса-кво³⁹. И тогда делегитимация предстанет уже не фигурой критики власти, а фигурой отсутствия нормативных требований и запросов как важнейшего условия ее, власти, стабильности и воспроизводства. И так далее.

Но делегитимация как алгоритм уничтожает какую-либо возможность работы теоретической мысли. Как и положено составляющей «вневременной структуры», делегитимация оказывается неким унитарным процессом, подрывающим всякую власть вообще, разрушающим монолитную химеру «легитимности вообще». Ясно, что ни «легитимности вообще», ни делегитимации как унитарного процесса в действительности нет и быть не может. Самое поверхностное знакомство с историей любой революции со всей очевидностью показывает столкновение конкурирующих моделей легитимации, принявшее формы непримиримости, и в этом столкновении делегитимация одной модели есть в то же время легитимация другой (и нередко — победа одних видов легитимации над другими). К азам политического знания, которые даже неловко повторять в теоретической дискуссии, относится превращение самих революций *post festum* в легитимационные основания постреволюционных режимов. Конечно, политико-идеологические механизмы и следствия такого превращения заслуживают пристального внимания, и в последнее время по этим вопросам развернулись очень интересные дискуссии⁴⁰, но представлять революцию

38. См.: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М.: Праксис, 2007. С. 100–101 сл.

39. См.: Mann M. The Social Cohesion of Liberal Democracy // *Classes, Power and Conflict: Classical and Contemporary Debates* / D. Held, A. Giddens (Eds.). Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

40. Пожалуй, самым интересным развитием этих дискуссий стал наметившийся переход от пафоса «Основополагающего момента» (*Foundational Moment*), присущего так называемым республиканским политическим теориям, к рассмотрению «основания» политий сквозь призму конститутивно-перформативных «фикций», яркий образчик чего дал в свое время Жак Деррида. Классическим примером первого подхода является

в виде алгоритма делегитимации власти вообще является откровенной фантазмагорией.

Не лучше обстоит дело с алгоритмом секуляризации. Откровенно говоря, я не могу понять, как можно заявлять о неуклонном отрицании «любого воздействия религиозного начала на жизнь общества» в наше время безудержного вторжения религии в мировую политику, невиданного, думается, с эпохи религиозных войн XVII века. Уже общим местом философского дискурса стали признание краха секуляризма, каким мы унаследовали его от Просвещения, призывы занять «постсекулярную позицию» (Хабермас), если мы хотим понять современный мир и выработать жизнеспособные в нем политические стратегии, выводы о том, что модернизация и рационализация несовместимы лишь с определенными формами «воздействия религиозного начала на жизнь общества», а отнюдь не с самим такого рода воздействием. И так далее и тому подобное⁴¹. Вряд ли после и в свете этого стоит заниматься более тонкими материями, такими как сохранение влияния на общество «приватизированной религии», вроде бы отделенной от государства, легитимирующие и регулирующие функции такой «отделенной» религии для самого «секуляризованного» государства (неужели всего лишь смехотворным атавизмом является проштампованная на каждой американской банкноте клятвенная инструкция *In God We Trust?*), присутствие «религиозного начала» в самом теле современного «политического» — то, что Карл Шмитт стремился уловить при помощи понятия «политической теологии», и т. д. Однако оставим секуляризацию как алгоритм в покое и перейдем к более занятым вещам, а именно к демократизации.

ся трактовка американской революции Ханной Арендт (см.: *Arendt H. What Is Authority* // *Arendt H. Between Past and Present*. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1993. Esp. P. 140–141). Пример второго подхода см. в: *Derrida J. Declarations of Independence* // *New Political Science*. Summer 1986. Vol. 15. P. 3–19. Хороший анализ смысла, теоретического значения и импликаций этих дискуссий для политической философии см. в: *Honig B. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Foundation a Republic* // *The American Political Science Review*. 1991. Vol. 85. № 1. P. 97–113.

41. Экономя место, не буду приводить длиннейший список книг, посвященных этим сюжетам и наводнивших прилавки книжных магазинов. Укажу лишь одну с характерным названием «Сила религии в публичной сфере», в которой компактно собраны новейшие эссе видных философов, и посоветую обратить особое внимание на работы Юргена Хабермаса, Чарльза Тейлора и Корнела Веста. См.: *The Power of Religion in the Public Sphere* / E. Mendieta, J. VanAntwerpen (Eds.). NY: Columbia University Press, 2011.

В начале статьи я уже отмечал существенную близость взглядов Межуева и Токвиля на демократию/демократизацию как триумфальное, «предначертанное свыше» шествие равенства, сметающего все и любые структуры иерархии (даже странно, что в текстах Межуева нет никаких ссылок на Токвиля). Эта близость усиливается тем, что оба трактуют равенство как «равенство перед законом» (отрицание замкнутых, Толкотт Парсонс сказал бы, «аскриптивных», иерархий) плюс растущее участие масс в политике. Подчеркнув близость, я хочу обратить внимание на некоторые различия в позициях Межуева и Токвиля. Они выглядят скорее «нюансами», если мы сравниваем взгляды этих двух авторов, но в этих «нюансах» просматривается зародыш всей той проблематики равенства и свободы, которая стала определяющей для современного политико-философского дискурса.

Первое

Да, Токвиль неоднократно и прямо пишет о том, что наступление равенства предполагает уравнивание «условий существования людей»⁴². «Равенство перед законом», таким образом, либо отождествляется с «равенством вообще», либо трактуется в качестве движущей силы, или причины, последнего. Однако вместе с тем он фиксирует нечто, буквально взрывающее это отождествление или эту причинную связь. Вчитаемся, к примеру, в главу XX второй части второй книги его «Демократии в Америке». В ней речь идет об образовании новой «аристократии» в условиях демократии. Оказывается, что промышленность, процветанию которой содействует демократия, усугубляет отношения чудовищного неравенства между хозяином и рабочим: первый «все более и более становится похожим на правителя огромной империи, а рабочий — на бессловесную тварь». В рамках этих отношений происходит культурная, умственная и нравственная деградация работника, который «становится все более беспомощным, более ограниченным и зависимым». Более того, «напрасно законы и моральные уложения стараются сокрушать все барьеры, окружающие такого человека, и открыть для него со всех сторон тысячи различных путей к благосостоянию; индустриальная теория, более могущественная, чем нравственные и юридические предписания, привязывает его к одной профессии, а часто и к одному месту, которое он не может оставить»⁴³.

42. Де Токвиль А. Указ. соч. С. 409 слл.

43. Там же. С. 407.

О каком выравнивании «условий существования» может идти речь при таких обстоятельствах? Демократия, как ее понимает Токвиль, совершенно беспомощна против этих новых форм неравенства, возникающих в ее недрах, — все ее законы и «моральные уложения», даже направленные на вспомоществование угнетенным, отступают перед мощью новой «аристократии» и безличной силы разделения труда. Да, разрушается неравенство, выраженное в отношениях «замкнутых иерархических групп», но возникает новое неравенство «открытых» (вертикальной мобильности и социальной кооптации) классов.

Токвиль пытается, как может, примирить свои наблюдения над промышленностью в условиях демократии с общим тезисом о демократическом выравнивании «условий существования людей»:

По мере того как основная масса населения страны идет к демократии, отношения в конкретной группе людей, занятых в промышленности, становятся все более аристократическими. Если в обществе в целом различия между людьми все более и более стираются, то в промышленном классе они выявляются со все большей определенностью, причем неравенство здесь усиливается настолько, насколько оно уменьшается во всем обществе⁴⁴.

Как минимум это означает, что демократическое продвижение равенства есть не «алгоритм», а всего лишь «тренд», которому противостоит движение в противоположном направлении. И «тренд» этот оказывается воистину волатильным: в первой половине XIX века в преимущественно аграрных Соединенных Штатах «промышленный класс» с его растущим неравенством был в самом деле меньшинством, и можно было подумать (игнорируя все другие виды неравенства, присущие демократическому обществу, на которых сосредоточилась современная политическая теория⁴⁵), что «основная масса населения» движется к равенству «условий существования». Ближе к концу XIX века

44. Там же. С. 408.

45. Если же их не игнорировать, то получится, что различным формам угнетения и неравенства в современном обществе подвергается огромное большинство населения (состоящее из «меньшинств»). Список угнетенных групп радикальной феминистки Айрис М. Янг при всей его теоретической хаотичности дает представление о том, что здесь имеется в виду. В него включены женщины, черные, коренные американцы, испаноговорящие американцы, американцы азиатского происхождения, гомосексуалисты и лесбиянки, рабочий класс, бедные, престарелые, умственно и физически неполноценные. См.: *Young I. M. Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship // Ethics. 1989. Vol. 99. № 2. P. 261.*

Токвиль, вероятно, такое бы не написал. Что касается Межуева, то он полностью свободен от этих токвилевских проблем примирения неумолимого движения к равенству с наблюдениями над «социальным вопросом» и его позднейшими модификациями и дополнениями.

Второе

Уже отмечалось, что у Межуева и Токвиля «равенство перед законом» дополняется нарастающим участием населения в политике. Но и здесь мы видим некоторые различия в позициях и подходах. Строго говоря, у Межуева речь идет о «последовательном и неуклонном расширении *права* на политическое участие среди все более широких слоев населения» (с. 244 Курсив мой. — Б.К.), а не о действительном участии. Право, конечно, тоже элемент действительности и как-то влияет на нее (в том числе порождая то, что противоположно ему), но принимать право за модель действительности или ее детерминацию было бы верхом наивности. В отличие от Межуева, Токвиль озабочен именно действительным участием, и оно представляется ему огромной, причем решающей для судеб демократии проблемой. Ничего даже отдаленно напоминающего проблематизацию участия людей в политике в условиях демократии у Межуева найти нельзя.

Известно восхищение Токвиля гражданской и политической активностью американцев (тридцатых годов XIX века), в которой он видел одно из важнейших проявлений и в то же время условий существования демократии. Однако главный вопрос для него состоял в том, не включает ли в себе демократия противоположную тенденцию, которая — в случае ее возобладания — подавит такую активность, а вместе с ней — свободу. С его точки зрения, это был бы путь к новой форме рабства, которая «могла бы сочетаться, хоть это и трудно себе представить, с некоторыми внешними атрибутами свободы и... она вполне может установиться даже в тени народной власти»⁴⁶. Дело в том, что возможность, а также формы, степени, виды участия людей в политике зависят — помимо всяких законов и «прав» — от обладания ими определенными нравственными, культурными, интеллектуальными ресурсами (менее четко Токвиль пишет об экономических ресурсах), а также тем, что теоретики типа Роберта Патнема называют «социальным капиталом»⁴⁷. Согласно Токвилю, этот капитал и эти ре-

46. Де Токвиль А. Указ. соч. С. 497.

47. Хорошее представление о трактовках «социального капитала» дают статьи Патнема, Питера Холла, Клауса Оффе и других авторов в сб.: *Democracies*

сурсы могут быть выработаны и приобретены людьми только в рамках определенных ассоциаций, в среде их коллективного общения, совместно. Но одна из ведущих тенденций демократической жизни, как считает Токвиль, — рост индивидуализма, причем эгоистического, и уход в сферу приватности. Эта прогрессирующая тенденция делает производство и приобретение указанных ресурсов и «социального капитала» все более затруднительными. В результате «всеобщая апатия», появление феномена, которому Токвиль дает название «отсутствующих или же равнодушных масс», становится главной угрозой демократии⁴⁸.

Токвиль честно признается в том, что ему и его современникам не удастся найти адекватный термин для обозначения этой новой формы рабства, основывающейся на «всеобщей апатии» и «отсутствующих массах». Токвиль продолжает пользоваться термином «деспотизм», прекрасно понимая, что он не годится для описания власти, которая является «охранительной», «обеспечивающей всех удовольствиями и следящей за судьбой каждого в толпе. Власть эта абсолютна, дотошна, справедлива, предусмотрительна и ласкова. Ее можно было бы сравнить с родительским влиянием, если бы ее задачей, подобно родительской, была подготовка человека к взрослой жизни»⁴⁹. Теоретическое осмысление этого типа власти и, соответственно, поиск адекватного ее обозначения станут одной из великих забот политической философии XX века: «нетеррористический либеральный тоталитаризм» Герберта Маркузе, «правительственность» Мишеля Фуко, «общество контроля» Жили Делёза и т. д.⁵⁰ — лишь некоторые из наиболее впечатляющих подходов к указанной проблеме.

Однако в другой идеологической перспективе «всеобщая апатия» и «отсутствующие массы» получают интерпретацию не злокачественного перерождения демократии, а, напротив, важнейшего условия ее жизнеспособности. Это одна из центральных мыслей так называемых элитистских теорий демократии. В самом деле, если вследствие дефицита «социального капитала» и ресурсов, необходимых для осмысленного участия в политике, современный «демос» проявляет себя в ней собра-

in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society / R. D. Putnam (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002.

48. Де Токвиль А. Указ. соч. С. 397, 510 слл.

49. Там же. С. 496, 497.

50. См. Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М.: АСТ, 2002. С. 266 (и Гл. 1, 2); Фуко М. Правительственность // Логос. 2003. № 4–5; Делёз Ж. Контроль и становление; Post scriptum к обществам контроля // Делёз Ж. Переговоры. СПб.: Наука, 2004.

нием «примитивов» и «дикарей» (Йозеф Шумпетер), то чем менее значительна его роль в политике, тем лучше. «Воля демоса» должна быть «сфабрикована» и «подделана», в том числе средствами, позаимствованными у коммерческой рекламы, а апатию следует рассматривать как важное благоприятное условие проведения «рациональной» и эффективной политики⁵¹. Разумеется, такие взгляды наталкиваются на возражения тех, кто стремится сохранить связь демократии с «делом свободы», нравственными ценностями или «образом жизни», предполагающим полное и многостороннее развитие человека⁵². Однако и они не отрицают того, что элитистские теории опираются на точные наблюдения важных тенденций эволюции, или инволюции, современной демократии. Весь спор по существу дела идет о том, являются ли такие тенденции преобладающими и необратимыми или же им можно противостоять, отстаивая, так сказать, партиципаторное измерение демократии и тем самым предотвращая ее дегенерацию в чистый шумпетеровский «метод» определения посредством периодических выборов персонального состава тех, кто «нами правит»⁵³. Как бы то ни было, говорить о неуклонном расширении действительного участия масс в политике как алгоритме прогресса равенства нет ни теоретических, ни эмпирических оснований.

51. См. Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия. М.: Экономика, 1995. С. 347, 348, 357 слл.; Moss R. The Collapse of Democracy. L.: Temple Smith, 1975. P. 247; Morris-Jones W. H. In Defense of Apathy: Some Doubts on the Duty to Vote // Political Studies. 1954. Vol. II. № 1. P. 25–37 слл.
52. Отличный обзор и анализ спора о значении политической апатии для современной демократии см. в: DeLuca T. The Two Faces of Political Apathy. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
53. Парадигмальное представление логики, целей, философского содержания такого оппонирования элитистским теориям демократии дает знаменитая полемика Джона Дьюи с Уолтером Липманом еще конца двадцатых годов XX века. Дьюи не только признает точность наблюдений и весомость многих аргументов Липмана и его единомышленников, но и то, что демократия в Америке исторически «сформировалась в условиях истинного сообщества» из «ассоциаций, существовавших в масштабе местных центров, и из организаций низового уровня» при доминировании аграрного производства (вспомним Токвиля). Всех этих условий больше нет, и это порождает тенденции, зафиксированные Липманом и другими сторонниками элитистских теорий. Весь вопрос в том, возможно ли в обществе, структурированном огромными корпорациями, базирующемся на индустриальном производстве и контролируемом централизованной правительственной властью, возникновение новых форм ассоциативной жизни и своего рода «сверхассоциации», именуемой Дьюи «великим сообществом» (см.: Дьюи Д. Общество и его проблемы. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 81 слл., Гл. 4 и 5). Дьюи верил, что сие возможно.

Третье

В межуевской триаде революции-«программы» нет места свободе: ни демократизация, ни прогресс равенства, ни секуляризация никак существенно с ней не связаны. Межуев прав в том, что это — суть наших расхождений в понимании революции. Правда, пытаясь зафиксировать эту суть, он приписывает мне «взгляд на революцию как на процесс не только чисто политического, но и, что наиболее важно, метафизического освобождения» (с. 240). Должен признаться: мне неизвестно, что означает «метафизическое освобождение». Единственный известный мне метафизический смысл свободы примерно таков, как его понимает Спиноза: «свобода от пассивных состояний». И Спиноза, конечно же, прав в том, что такой метафизической свободой может обладать только Бог⁵⁴. Говорить об освобождении Бога, то есть о «метафизическом освобождении», само собой, полная нелепость. Поскольку же мы говорим или пытаемся говорить о политике, то есть о делах людей, постольку мне лишь остается повторить фразу Альбера Камю: «Мне нечего делать с проблемой метафизической свободы»⁵⁵.

Относительно свободы — в ее связи с равенством — вновь любопытно сравнить сходство и различие позиций Межуева и Токвиля. Токвилю часто приписывают жесткую и, так сказать, категориальную оппозицию свободы и равенства⁵⁶. Но он достаточно хорошо воспитан в традиции классической политической мысли, чтобы не понимать: одно невозможно без другого. Равенство как отсутствие иерархии господства предполагает свободу равных (по отношению друг к другу), а свобода имеет смысл только как равенство в свободе (иначе отрицается свобо-

54. См.: Спиноза Б. Этика. Теорема 17 // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 601.

55. Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Творчество и свобода. Статьи, эссе, записные книжки. М.: Радуга, 1990. С. 65. Спиноза, как известно, много и очень интересно рассуждал о свободе, но эти рассуждения привязаны к идее «общего блага», и потому все они относятся именно к «политической свободе». Это хорошо видно, к примеру, в его известном рассуждении о свободе из «Богословско-политического трактата»: «Если цель действия есть польза не самого действующего, но повелевающего, тогда действующий есть раб и бесполезен себе. Но в той республике и империи, где высший закон есть благо всего народа, а не повелителя, тот, кто во всем повинуется верховной власти, должен быть назван не бесполезным для себя рабом, но подданным, а потому то государство наиболее свободно, законы которого основаны на здравом смысле...» (Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 2. С. 209).

56. Это стало своего рода общим местом, получившим отражение даже в «Википедии», в статье «Социальное равенство». URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/Социальное_равенство.

да «менее равных»). Более того, в соответствии с классической традицией, восходящей к греческой полисной демократии, Токвиль обуславливает взаимосвязь равенства и свободы равным правом граждан (со) участвовать в управлении государством. При этом условии «люди будут совершенно свободны, потому что они будут полностью равны, и они будут совершенно равны, потому что будут полностью свободны»⁵⁷.

Но в том-то и дело, что у Токвиля равенство и свобода разделены, так сказать, разным онтологическим статусом. Первое, как мы уже знаем, — «предначертанная свыше неизбежность», и даже Великая революция есть лишь одно из специфических средств ее осуществления, а отнюдь не породившее практику равенства событие⁵⁸. В противоположность этому свобода — возможность, присущая некоторым ситуациям. Она ничем не гарантирована, и ее присутствие или отсутствие зависят от целого ряда эмпирически удостоверяемых обстоятельств культурного, социального, нравственного, политического порядка (в число которых и входят формы ассоциативной жизни, возможность противодействовать индивидуализму, развитие централизаторских поползновений власти и т. д. вплоть до распространности того незаинтересованного интереса к свободе, который Токвиль выразил своим знаменитым афоризмом: «Тот, кто ищет в свободе что-либо иное, кроме ее самой, создан для рабства»⁵⁹). В результате получается так, что свобода невозможна без равенства, но равенство — в определенных неблагоприятных ситуациях — возможно без свободы. Конечно, для Токвиля это ситуации рабства, «патологические» ситуации, к одной из которых (новое рабство «в тени народной власти») и может привести, так сказать, инволюция демократии, если не будет предотвращено разведение равенства и свободы. Этими сообщениями и продиктован финал «Демократии в Америки», являющийся по существу предупреждением:

57. *Де Токвиль А.* Указ. соч. С. 371.

58. Великая революция, пишет Токвиль, «хотя она застигла мир врасплох... однако была завершением длительной работы, стремительным и бурным окончанием дела, над которым трудились десять поколений». Она «без предосторожностей и пощады... завершила дело, которое мало-помалу завершилось само собой. Вот в чем ее значение» (*Де Токвиль А.* Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 24). Вообще часто упускают, что Токвиль исследует Великую революцию через вопрос о том, почему вопреки кажущейся радикальности она внесла так мало новшеств, почему революционеры «заимствовали у Старого порядка большинство чувств, привычек, даже идей, с помощью которых и совершили революцию, разрушившую Старый порядок» (Там же. С. 3. См. также: с. 23 слл.).

59. Там же. С. 135.

Сегодня нации уже не могут отказаться от равенства, однако от них зависит, приведет ли оно их к рабству или свободе, к просвещению или варварству, к процветанию или нищете⁶⁰.

Если перевести сказанное на тот язык, который был использован в данной статье, то можно сказать, что равенство Токвиля рассматривает в логике философии истории, тогда как свободу — в логике исторической социологии. Конечно, это порождает много парадоксов, лишь одним из которых является то, что огромное богатство его рассуждений и наблюдений над условиями свободы сочетается с крайней бедностью разработки идеи равенства как «предначертанной свыше неизбежности», хотя именно эта идея является лейтмотивом всего его нарратива и решающим образом организует его (но разве не то же самое характерно для описания «вневременных структур» в большинстве версий философии истории?). Порой возникает ощущение, что Токвиль сознательно уходит от какого-либо предметного и серьезного разговора о равенстве как «неизбежности»:

Не спрашивайте, какую такую прелесть демократические народы видят в том, что все их граждане живут одинаково, не спрашивайте и об особых причинах, которые могут объяснять их столь упорную привязанность именно к равенству в числе всех благ, предоставляемых им обществом: равенство выступает отличительным признаком их эпохи. Этого вполне достаточно для объяснения того предпочтения, которое они оказывают равенству⁶¹.

Но ведь без объяснения причин такой «упорной привязанности к равенству» целых народов (!) мы остаемся с пустой декларацией или даже декламацией равенства. Да и можно ли всерьез принять эту декларацию-декламацию? Разве были современные Токвилю «демократические народы» привязаны, к примеру, идее равенства полов? Или равноправия «цветных» и белых? Или уравнивания жизненных условий носителей наемного труда и «персонификаторов капитала»? И так далее и тому подобное. Разумеется, эти и многие другие виды неравенства, в действительности структурировавшие само общество «демократических народов», никак токвилевским равенством как «предначертанной неизбежностью» не затрагиваются. Эта «неизбежность» реально включает в свое содержание отрицание очень конкретного вида неравенства, все более утрачивавшего свое значение для функционирования «демократического общества», а именно формального сословно-корпоративного нера-

60. Он же. Демократия в Америке. С. 505.

61. Там же. С. 372.

венства. Его устранение — в полном соответствии с правилами идеологической мистификации — сублимировалось в абстрактную идею равенства вообще и предстало в качестве «предначтанной неизбежности». И здесь мы подходим к самому главному.

Свобода и равенство как идеи подчинены совсем другим «законам» существования, чем они же как практики. Конечно, можно проследить то, как некоторые практики своими конфликтами и противоречиями производят сублимацию абстрактных идей и как те же практики «призывают» такие идеи назад и закрепляют за ними определенные роли в практической борьбе. Но, оставаясь идеями, свобода и равенство подчиняются законам упразднения, или сокрытия, двух референций (это и есть механизм их сублимации в абстракции) — референции к «кто/для кого?» и «в отношении чего?». Лишь при фиксации этих двух референций свобода и равенства становятся политическими категориями, то есть такими, которые описывают и позволяют неким образом объяснять практики. При их отсутствии свобода и равенства превращаются в инструменты философии истории, способные в качестве идеологов участвовать в реальной борьбе (на чьей-то стороне), но никак не объяснять ее.

Применительно к политическим практикам равенство имеет смысл только как равенство конкретных кого-то с кем-то в отношении конкретного предмета (обладания им, доступа к нему, использования его и т. д.). Любое равенство предполагает неравенство, то есть исключение кого-то из равного отношения к данному предмету, что, однако, допускает равенство с этими исключенными в отношении к другому предмету (и исключение из равенства какой-то третьей группы). Можно сказать, что все это — парафраза старой аристотелевской формулировки о справедливости равенства равных и неравенства неравных, если мы преодолеем ее статичность и метафизическую заданность Разумом и откроем ее динамике той политической борьбы, которая в истории перестраивала сами критерии определения равных и неравных и их многообразно переплетенные взаимоотношения. Это означает, что на уровне практик о равенстве можно говорить только во множественном числе, то есть как о равенствах, и при этом иметь в виду, что борьба за одно равенство в реальности часто выражается в сопротивлении другому равенству⁶². В то же время такая борьба всегда нуждается в идеологическом обеспечении, позволяющем

62. Это великолепно в развернутом виде представлено в книге: Rae D. M. Equalities. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

выстроить структуру гегемонии (в грамшианском ее понимании), и в этой логике требование какого-то конкретного равенства должно сублимироваться в требование священного равенства вообще.

Логика этих рассуждений полностью применима к свободе (иначе и быть не может, учитывая необходимую взаимосвязь свободы и равенства). Однако, вспоминая межуевскую критику моей ассоциации свободы с революцией (как событием), необходимо сделать одно дополнение или пояснение.

Что значит практикование свободы? Поставим вопрос иначе: свободен ли раб, подобный Эпиктету, обладающий идеей бесконечной внутренней свободы, но подчиняющийся господину? В этом примере очевидно расхождение идеи свободы с практикованием свободы. Правда, Гегель тут же уточнит, что стоик еще не обладает и идеей свободы (а обладает лишь формально-абстрактным ее понятием), ибо идея есть дело, есть «единство понятия и объективности», и «ее реальное содержание есть лишь раскрытие самого понятия в форме внешнего наличного бытия», которую идея удерживает в своей власти⁶³. А никакого такого «единства», «раскрытия» и «удержания» стоическая свобода не знает.

Теперь возьмем более сложный случай. Свободен ли подданный, повинующийся законам того Спинозовского «свободного государства», которое воплощает «благо всего народа» (см. сноску 55)? В повиновении как таковом (чему-либо) свободы нет, а есть лишь признание необходимости. Но повиновение тому, что служит свободе и равенству «всех» (а это и есть «благо всего народа»), является свободным в качестве признаваемых необходимыми условий и способов осуществления свободы или продвижения к ней. Следовательно, «свободным» государство делают не его конституция, провозглашенные принципы, институциональная конструкция как таковые, а реальные возможности их использования для преодоления (исторически конкретных для каждой эпохи и каждого общества) форм неравенства и не-свободы. Иначе говоря, государство может быть «свободным» не вследствие своей «имманентной сущности» (как бы она ни понималась), но сугубо функционально, то есть в той мере, в какой такое государство удастся использовать для устранения форм угнетения, присущих данному обществу. А возможности такого использования государства зависят от наличия и дееспособности «свободных граждан», борющихся с такими формами угнетения. И это приводит к уточнению Спинозовской форму-

63. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1: Наука логики. П. 213. С. 399–400.

лы «свободного государства»: оно «свободно» постольку и тогда, поскольку и когда повиновение его законам служит делу освобождения, за которое борются «свободные граждане», а их делает «свободными» участие в такой борьбе в первую очередь и лишь во вторую (и как следствие первого) — повиновение законам «свободного государства».

Таким образом, практикование свободы, то есть освобождение как процесс, «первично» по отношению к свободе и ее атрибутированию любым институтам, явлениям или коллективам людей. Свободу нельзя «иметь» — как «сущность», имманентную характеристику или «неотъемлемое право». Свободу можно только практиковать, и ее «имеют» лишь до тех пор и постольку, до каких и поскольку она практикуется в качестве борьбы с конкретными формами угнетения и неравенства. Не (уже по своей «сущности») свободный субъект борется против гнета, а борьба против гнета делает кого-то (в конкретной исторической ситуации и поскольку она продолжается) свободным и — при особо благоприятных обстоятельствах — даже «субъектом»⁶⁴.

Какое отношение все это имеет к нашему спору о революции и ее ассоциировании (в моей статье) со свободой? Конечно, свобода не является прерогативой революции. В тех или иных формах и размерах ее практикуют и в рамках сохраняющегося статус-кво. Более того, без таких часто «незаметных» практик свободы-как-сопротивления не может произойти то расшатывание структур детерминации настоящего прошлым, которое необходимо для масштабных явлений свободы⁶⁵, образующих

64. Схожую мысль Фуко выразил следующим образом: «Я не думаю, что есть что-либо... по самой своей природе абсолютно освободительное. Свобода есть практика. В действительности всегда может быть некоторое множество таких проектов, которые нацелены на изменение определенных ограничений, ослабление или даже слом их. Но ни один из них не может, просто в силу своей природы, гарантировать, что люди будут иметь свободу, что сам данный проект установит ее. Институты и законы, призванные гарантировать ее, никогда не обеспечивают свободу людей. Поэтому почти все такие законы и институты можно поворачивать туда-сюда. И дело не в том, что они двусмысленны, просто „свобода“ — это то, что должно практиковаться» (*Foucault M. Space, Knowledge, and Power // The Foucault Reader / P. Rabinow (Ed.). Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1991. P. 245*). Раннее и глубокое предвосхищение понимания свободы как практики борьбы за свободу — в противоположность гипостазированию ее в качестве сущности некоторых институтов и законов — дал Адам Фергюсон в: *Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М.: РОССПЭН, 2000. С. 315, 372 слл.*

65. Жан-Поль Сартр афористически выражает это так: «Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное ничто». Возражение в связи с этой формулировкой вызывает даже не столько имплицитная полнота «выведения» прошлого из дей-

суть события — в нашем случае события революции — как «прерывания» континуума истории и, я готов воспользоваться под сказкой Межуева, для спонтанного творчества масс. Никакие революции не входят в историю «триумфами свободы». Они входят в историю, прерванную ими и восстановленную после них измененными политическими институтами, преобразованными экономическими структурами возможно, в чем-то сдвинутыми «образами мира» и т.д., и все это обладает принудительной силой и выступает в виде необходимости, а не свободы. На таких преобразованных плацдармах развертываются новые раунды практикования свободы, но о «триумфах свободы» как результатах революций говорить нет оснований. Революции существенным образом связаны со свободой не в своих результатах, а в своем протекании, в том, в чем они являются становлением, а не ставшим бытием. И нам вслед за Ницше и Делёзом стоит различать, не забывая и об их связи *post festum*, события-как-становление (всегда «несвоевременные») и историю как совокупность условий, детерминирующих последовательное и «логичное» развитие настоящего⁶⁶. Становление и есть масштабное явление (практик) свободы, делающее возможным субъективирование (хотя бы некоторых коллективов) людей. Это отличительный признак революции, отсутствующий у более «скромных» форм практикования свободы в рамках сохраняющегося/восстановленного статус-кво. Это и схвачено гениальной фразой Наполеона: «Роман революции окончен; теперь мы должны начать ее историю»⁶⁷.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Я прекрасно понимаю, что и после всего сказанного у Бориса Межуева остается неотразимый аргумент против меня: все сказанное мной, верное или неверное, бьет мимо цели, то есть мимо его понимания революции. Ведь я пытался выстроить мое описание революции по законам жанра исторической социологии, а его жанр вроде бы даже не философия истории, а феноменоло-

ствия, которое, конечно же, никогда и ничем не «выводится» из действия полностью, сколько атрибутирование свободы человеческому бытию как таковому (хотя уже не «душе» или «природе человека»), а не специфическим и всегда ситуативно определяемым «модусам» такого бытия типа революции. См.: *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М.: Республика, 2004. С. 62, 65 слл.

66. См.: Делёз Ж. Указ. соч. С. 216–217.

67. Цит. по: Доусон К. Г. Боги революции. СПб.: Алетея, 2002. С. 294.

гия, а именно феноменология «сознания революционера». В самом деле, Межуев решительно заявляет:

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 (с. 243).

Соответственно, носитель такого сознания-переживания определяется следующим образом: «„Революционер“ — это человек, сознательно подчиняющий свои действия определенной — интерсубъективной — программе, и в этом подчинении, а отнюдь не освобождении только открывающий колоссальный источник силы» (с. 243).

Это, конечно, не гегелевская феноменология, в которой сознание-самосознание одного предстает продуктом конфликтного (вплоть до борьбы насмерть) взаимодействия с конкретным другим. Ведь ни о том, как возникает сознание «революционера», ни о конкретных других, в конфликтах с которыми оно возникает, у Межуева нет ни единого слова. Скорее, это феноменология как трансцендентальная редукция к чистому сознанию революционера (вообще).

Что может дать такая феноменология для познания революций как реальных исторических явлений? Например, для познания того, почему и как в них участвуют миллионы тех, кто не обладает и обладать не может чистым революционным сознанием, кто знать не знает о неумолимо развертывающейся «программе» и мыслить себя не может в качестве ее «звена», но кто составляет ту великую силу, без которой революции остались бы болтовней в парижских салонах или в сектантских кружках Петербурга и Москвы. Или как такая феноменология способна объяснить, почему одно чистое революционное сознание ополчается на другое чистое революционное сознание (к примеру, яacobинское — на жирондистское, большевистское — на меньшевистское и наоборот и так далее), усматривает в нем не революционное, а контрреволюционное сознание и гильотинирует или расстреливает его (впрочем, сама возможность столь brutальных действий предполагает некоторую роль телесности в функциониро-

вании чистого революционного сознания)? Или каким образом происходит замутнение чистого революционного сознания, как то произошло у многих термидорианцев, вследствие чего оно начинает наплевательски относиться к таинственной «программе», утрачивает интерес к продолжению революции и переключается на спекуляции с имуществом и финансовые махинации?

Подобных вопросов можно поставить множество, и без ответов на них ничего существенного о революциях, об их победах и поражениях, об их зигзагах и рывках вперед, об осуществлении ими свободы и равенства и попрании их сказать нельзя. Без всего этого получается даже не «метафора революции», а фэнтези на тему революции. Что очень жаль.