

Борис Капустин
РАССУЖДЕНИЯ
О «КОНЦЕ
РЕВОЛЮЦИИ»



Классическая литература
АСТ АСТ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«АСТ»
Москва

Библиотека
журнала

ЛОГОС_

Борис Капустин

РАССУЖДЕНИЯ
О «КОНЦЕ
РЕВОЛЮЦИИ»

*Издательство
Института Гайдара*

МОСКВА

2019

ББК 87
УДК 141.7
К20

Составитель серии В. В. Анашвили

Капустин, Б.

К20 Рассуждения о «конце революции». — М.: Изд-во
Института Гайдара, 2019. — 144 с. — (Библиотека
журнала «Логос»).
ISBN 978-5-93255-558-3

Возможна ли революция в современном мире как нечто большее, чем те «театральные» события, которые СМИ — в отсутствие «большой политики» — приучили нас считать «революциями»? Сегодня не только правые, но и многие левые теоретики дают отрицательный ответ на этот вопрос. Эта книга посвящена анализу «тезиса о конце революции». Критика этого тезиса и обосновывающих его аргументов не преследует цель доказать обратное, то есть возможность, не говоря уже о необходимости, революции. Наша цель — открыть путь той теории революции, которая освобождает последнюю от понятия прогресса и вместе с тем показывает ее как парадигмально современное явление, воздавая должное контингентному, событийному и освободительному характеру революции.

© Б. Капустин, 2019

© Издательство Института Гайдара, 2019

ISBN 978-5-93255-558-3

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	9
Прививки против революции	29
О «тезисе о конце революции» в целом	40
Аргументационная структура «тезиса о конце революции»	60
Аргумент о дисбалансе сил	64
Аргумент о разочаровании в революции	70
Аргумент о связи революции с социально-политической отсталостью	83
Аргумент о негативном влиянии на революцию изменившегося международного фактора	96
Аргумент о глобализации как препятствии революции	104
Аргумент о демократии как о «гробе революции»	112
Заключение	136

*Моим дочерям, Маше и Саше,
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ

В СОВРЕМЕННОМ политкорректном мире «революция» стала неприличным словом, словом-изгоем, чем-то вроде таких слов, как «негр», «слабоумный» или «извращенец». Кто, в самом деле, из серьезных людей осмелится использовать его, размышляя (во всяком случае, вслух) о злободневных и вроде бы даже «неразрешимых» проблемах наших обществ? Конечно, из этого правила есть исключения, и некоторые из них будут отмечены и рассмотрены в данной работе, но правилом-то остается то, что респектабельно о революции можно говорить, лишь придерживаясь жанра «история идей» или историко-социологически занимаясь прошлым, т. е. копаясь в том, что когда-то думали и делали они, но что мы сейчас не думаем и делать не собираемся.

Редкие же применения революции к нашему настоящему опыту только лишний раз показывают, насколько неприличным и девальвированным стало это слово. К примеру, говорят о «цветных революциях», но при этом — при мало-мальски вдумчивом их исследовании — тут же подчеркивают, что они, конечно же, не были событиями, «меняющими

парадигмы», и что по классическим меркам социальных революций их таковыми считать никоим образом нельзя¹. Виталий Куренной в свое время придумал для них изящный термин — «театральные революции»². Театр — это великое искусство, но революция, сведенная к театральности, столь же бессмысленна, сколь общество, сведенное к спектаклю, у Ги Дебора. Более того, в такой редукции и революция, и общество оказываются угнетением.

Важно понять, что такими «цветные революции», а также схожие с ними другие явления современного мира, делают отнюдь не поражения³. Панъевропейская революция 1848 года, к примеру, потерпела гораздо более трагическое и в прямом смысле слова кровавое поражение. Но это поражение было таково, что «программу» этой побежденной революции победившая контрреволюция была вынуждена с удивительной полнотой реализовать вскоре после своего военно-политического триумфа⁴.

1. См.: Mitchell, Lincoln A. *The Color Revolutions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012, p. 2, 212.
2. Куренной, Виталий. «Перманентная буржуазная революция», *Прогнозис*, 2006, № 3, с. 258.
3. То, что «цветные революции» (и схожие с ними явления) обернулись поражениями, стало почти общим местом в политической литературе. См., к примеру: Haring, Melinda and Michael Cecire. «Why the Color Revolutions Failed», *Foreign Policy*, March 18, 2013, <https://foreignpolicy.com/2013/03/18/why-the-color-revolutions-failed/>.
4. См.: Klima, Arnošt. «The Bourgeois Revolution of 1848–1849

Или так называемая «студенческая революция» 1968 года. Наверное, у Дэвида Аптера (и ряда других аналитиков) было достаточно веских оснований для того, чтобы заключить: она потерпела поражение и в качестве «культурной революции», и как собственно «политическая революция»⁵. Но, вероятно, и у Люка Болтански, и у его коллег были не менее веские основания для того, чтобы утверждать: 1968 год привел к фундаментальной перестройке капитализма, к появлению того, что они стали называть (делая кивок в сторону Макса Вебера) его «новым духом»⁶. Победенные революции, несомненно, способны «менять парадигмы». Но даже те, что считаются победившими революциями в современном нам мире, как, скажем, украинская «революция достоинства», делать это не могут. В этом вся суть дела! Говоря совсем кратко, она в том, что в современном нам мире революций нет — ни победивших, ни побежденных, и именно поэтому его парадигма остается неизменной.

Конечно, тут же нужно сделать одно уточнение. Говоря, что в современном нам мире ре-

in Central Europe», in Roy Porter et al. (eds.). *Revolution in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 98.

5. См.: Apter, David E. «An Epitaph for Two Revolutions That Failed», *Daedalus*, 1974, Vol. 103, No. 4, p. 87.

6. См.: Болтански, Люк и Эв Кьяпелло. *Новый дух капитализма*. Москва: Новое литературное обозрение, 2011, с. 297 и далее, с. 340 и далее.

волюций нет, мы говорим об освободительных народных революциях слева. В дальнейшем мы покажем то, что в известном смысле современный мир является как раз насквозь революционным: его охватила и его радикально трансформирует неолиберальная революция. Революция в этом словосочетании — отнюдь не эвфемизм, но важно помнить, что революции справа есть всегда «антиреволюции» (это относится к нацизму, всем видам фашизма и т. д.). Они не меняют парадигмы, но могут вполне революционно устранять из общества все то, что чревато их сменой, таким образом с любой (потребной для этого) степенью радикальности перестраивая общество.

Как можно осмыслить революцию в мире, в котором ее (в качестве народной освободительной революции) нет, не ограничиваясь рассуждениями о том, каким образом мыслили и что делали наши предки? Сама постановка такого вопроса парадоксальна, этим напоминая парадоксальность знаменитого вопроса Теодора Адорно о том, каким образом можно мыслить «хорошую жизнь» (понимаемую как суть морали) в мире, который «плох» (в мире, в котором «не может быть хорошей жизни»)⁷. Вероятно, попытки осмыслить революцию в таком не- или постреволюцион-

7. См.: Adorno, Theodor W. *Problems of Moral Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001, p. 1.

ном мире обернутся теми или иными версиями того, что Светлана Ильинская метко назвала «реквиемом по революции»⁸. Такие реквиемы (хотя при иной идеологической ориентации они могут звучать, как «оды радости») будут фиксировать кончину революции, обстоятельства, обусловившие ее, и выражать наше отношение к этому. Возможны модуляции мелодии: констатация смерти революции может уступить место рассуждениям о ее «маловероятности» в нашем мире и о факторах, которые это обуславливают. Суть дела от этого не меняется. Эта суть заключается в том, что, если ставить вопрос о революции (скажем, вопрос о возможности революции), отправляясь от наблюдаемого мира, в котором нет революции, то ответ на него уже предопределен такой постановкой вопроса: в этом мире не может быть революции (как и в вопросе Адорно о морали: в «плохом» мире не может быть «хорошей жизни»). Ответ уже заложен в вопросе — нам остается лишь выбрать те черты наблюдаемого мира, которым мы припишем — как причинам — отсутствие революции. Так конструируется то, что в этой книге я называю «аргументационной структурой тезиса о конце

8. См.: Ильинская, С. Г. «Реквием по революции», в: А. А. Вартумян, С. Г. Ильинская и М. М. Федорова (ред.). *Революция как концепт и событие*. Москва: ООО ЦИУМИНЛ, 2015, с. 65.

революции», рассмотрению которой она в основном и посвящена.

Мне думается, что в каждом из элементов этой аргументационной структуры есть свои слабости и изъяны, подрывающие их убедительность. Но общей слабостью и общим изъяном всей этой аргументационной структуры как таковой является то, что она не дает продвижение мысли по сравнению с той исходной позицией, на которой мы сформулировали вопрос о возможности революции: все, что в качестве аргументов входит в эту структуру, есть наблюдения над самой этой позицией, т. е. над не- или постреволюционным миром. Мы не смогли задать открытый вопрос — вопрос, открытый тому, что еще не известно в момент его формулировки, вопрос, который не был бы вовлечен в обманную и пустую игру повторений с ответом.

В самом деле, если мы уже предположили мир, в котором (гегелевская) диалектика «раба и господина» остановилась, в котором «раб» не хочет и не может даже бороться за власть (не говоря о том, чтобы взять ее), а «господин» уже не нуждается в «признании» «раба» и вообще не в состоянии добиться от того ничего, помимо обслуживания бессмысленного выживания обоих, то «конец революции» есть не какой-то особый момент в жизни этого мира, прийти к пониманию которого еще нужно особой аналитической работой, а само

общее состояние мира, данное в его констатации. Это — состояние конца игры, который бесконечен и потому (политически и этически) бессмысленен, это — конец, неспособный положить конец самому себе, это, пользуясь выражением Адорно, — нечто подобное «пожизненному смертному приговору»⁹. Те из отчаявшихся (вчерашних) левых, которые полагают, что в этой ситуации рассчитывать уже не на что и ожидать нечего, помимо полной катастрофы, которая когда-нибудь произойдет и таким образом изменит мир, слишком оптимистичны¹⁰. В таком мире катастрофа может произойти, и финансовый коллапс 2008 года довольно близко подвел к ней и показал в общих чертах, какой она может быть, но и катастрофа ничего существенного не изменит, не приведет к «смене парадигм», если сохранятся нынешние субъектности «раба» и «господина» и, соответственно, нынешняя остановка диалектики.

Что же позволяет задать вопрос о революции, о ее «конце» или возможности так, чтобы он был открытым, чтобы ответ не был задан в самой его постановке? Наверное, для этого постановка вопроса должна быть исторической и конкретной. Объяснению в таком случае бу-

9. См.: Adorno, Theodor W. «Trying to Understand Endgame», *New German Critique*, 1982, No. 26, p. 142, 144–145.

10. Хорошим примером тому служит «катастрофическая стратегия» Жана Бодрийяра. См.: Бодрийяр, Жан. *Символический обмен и смерть*. Москва: Добросвет, 2000, с. 47.

дет подлежать не «факт» отсутствия революции в нашем современном мире, изображаемый естественным моментом естественной эволюции «прогрессивного человечества», а вытеснение революции как результат определенных стратегий, действий, соотношения сил, формирования и развала некоторых общественных институтов, принятия и отвержения некоторых способов мышления и т. д. Репрессия революции всеми этими конкретными и динамично меняющимися обстоятельствами, среди которых далеко не последнее место займет неолиберальная революция/антиреволюция, и будет той новой исходной позицией, с которой можно будет поставить вопрос о революции в качестве открытого вопроса.

К какому новому знанию — в виде ответа на него — будет открыт этот вопрос? К знанию о том, чего стоила репрессия революции для того мира, из которого она изгнана, — иными словами, о том, как и в чем ее репрессия трансформировала наш мир. О некоторых чертах такой трансформации, пусть кратко, мы поговорим в последующих разделах данной книги (указывая источники, в которых эти черты обсуждаются гораздо более обстоятельно) — например, о бессилии общества перед капиталом, о выхолащивании демократии, о превращении социальной справедливости в «мираж», о чем Фридрих фон Хайек смел только мечтать еще в 70-х годах прошлого века, и т. д.

Это будет тоже знание о фактах, но взятых уже не в их данности и естественности, а в их историчности и с их политическим содержанием. Говоря кратко, вопрос о революции должен быть поставлен так, чтобы он вел к новому знанию о нашем мире в его историчности, конкретности и в его политическом существовании, даже если это последнее — в его нынешнем проявлении — оборачивается беспрецедентно массовой деполитизацией. Современная теория революции может быть создана только таким путем, ибо она возможна только в качестве теории современного мира в целом, а не какого-то частного его (наличествующего или отсутствующего) элемента. Ведь революция для Современности — не только те ворота, через которые последняя вошла в действительность, но и ее духовный и политический лейтмотив, и, если последний исчез, то это не может не менять всю композицию Современности, так же как, например, без повторяющихся тем Зигмунда, Брунгильды или Ватана распалась бы вся музыкальная ткань вагнеровской «Валькирии».

В утверждении о том, что теория революции может быть только теорией современного общества, нет ничего нового, сколь бы это ни противоречило расхожим специальным концепциям революции в современной социологии и политологии, рассматривающим ее как частное и особое явление, которое лишь испыты-

вает те или иные воздействия других особых явлений и элементов современного общества, предстающих при таком подходе факторами революции (экономическими, демографическими, психологическими, культурными, внешнеполитическими и иными). Марксова теория революции, со всеми ее достоинствами и недостатками, — это, конечно, политическая экономия современного общества в стиле Grundrisse и томов «Капитала», лишь особыми и наглядными проявлениями (и предвосхищениями) которой являются описания революционных событий, изложенные в таких блистательных сочинениях, как «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» или «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.». Отсутствие такой теории революции, адекватной современному неолиберальному обществу, делает нашу полемику с «тезисом о конце революции» фрагментарной, незавершенной и отчасти происходящей на «площадке соперника». Признаюсь, что к большему в настоящей ситуации я не способен.

Указанная выше проблема усугубляется тем, что Марксова политэкономическая теория революции не может быть адаптирована к современным условиям только посредством развития концепции капитала как таковой, сколь бы грандиозной эта задача ни была сама по себе. Необходима также как минимум перестройка исторической конструкции его политической экономики, необходимо переосмысление зало-

женного в ней и движущего ее принципа историзма. Он должен быть освобожден от (остаточного) телеологизма и пропущен через призму контингентности. Конечно, в этом плане уже сделано нечто весьма значительное. Когда Вальтер Беньямин пишет о том, что его задачей является «демонстрация исторического материализма, который упразднил внутри себя идею прогресса» и базисным понятием которого выступает «не прогресс, а актуализация»¹¹, то тем самым он обозначает путь перестройки исторической конструкции Марксовой политической экономии. Это тут же и самым непосредственным образом отражается на представлении о революции: «Маркс говорит, что революции являются локомотивами всемирной истории. Но, возможно, дело обстоит совсем иначе. Возможно, революции есть попытка пассажиров этого поезда, т. е. всего человечества, привести в действие тормоз экстренного торможения»¹². Разумеется, не для того, чтобы навеки остановить движение поезда. Это нужно для того, чтобы перевести его на другой путь. Или, если готового другого пути нет, самим проложить его.

11. Benjamin, Walter. *The Arcades Project*. Cambridge (MA): The Belknap Press, 2002, p. 460.

12. Benjamin, Walter. «Paralipomena to „On the Concept of History“», in Walter Benjamin. *Selected Writings*. Vol. 4. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2006, p. 402.

Но упразднение идеи прогресса подразумевает радикальное переосмысление того ее важнейшего для концепции революции следствия, которое я назову, заимствуя этот термин у Лейбница, предположением «предустановленной гармонии». Что оно означает применительно к революции?

Третий из Марксовых «Тезисов о Фейербахе» определяет «революционную практику» как «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности»¹³. Это определение, с одной стороны, не содержит ничего специфического для «революционной практики», ничего такого, что позволяло бы отличить ее от «нереволюционных практик». В самом деле, самая рутинная наша деятельность как-то меняет обстоятельства, в которых она происходит, пусть непреднамеренно и пусть незаметным для нас образом (создавая медленно накапливающиеся «побочные эффекты»). И вследствие этого как-то меняется сама — современный консерватизм, в его отличии от досовременного традиционализма, вообще начинается с открытия того, что никакая традиция не может быть совершенно статична. Да и ставя вопрос в общем плане, разве может для материализма Маркса способность сознания отражать

13. Маркс, Карл. «Тезисы о Фейербахе», в: Карл Маркс и Фридрих Энгельс. *Сочинения*. Т. 3. Москва: Госполитиздат, 1955, с. 2.

и предвидеть быть решающей для определения характера общественных практик (скажем, служить признаком, отличающим «революционные практики» от «нереволюционных»¹⁴)? С другой стороны, остается не вполне понятным, что именно имеется в виду под «совпадением» изменения обстоятельств и деятельности. Должны ли мы ожидать, пока обстоятельства, возможно, при некотором участии нашей (нереволюционной) деятельности, изменятся настолько, что придут во взаимно однозначное соответствие с нашим видением революции, и тогда мы изменим нашу нереволюционную практику на революционную? Или, напротив, мы должны нашей деятельностью, готовящей революцию «здесь и сейчас» (скажем, в форме экситативного террора или партизанской войны в духе фокизма), менять обстоятельства так, чтобы немедленно привести их к совпадению с реальной и полноценной революционной борьбой? Сколько копий было сломано

14. Тем паче, что именно в деле революции способность сознания «адекватно» отражать реальность и предвидеть следствия наших действий проявляется *слабее всего*. Как выразил это обстоятельство Энгельс, «люди, хвалившиеся тем, что *сделали* революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — что *сделанная* революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать» и т. д. Энгельс, Фридрих. «Письмо Вере Ивановне Засулич в Женеву. 23 апреля 1885 г.», в: Карл Маркс и Фридрих Энгельс. *Сочинения*. Т. 36. Москва: Госполитиздат, 1961, с. 263.

левыми в XX веке по поводу трактовок «совпадения» из третьего тезиса Маркса! Сколь глубокие расколы возникли в их рядах по этой причине!

Однако самое примечательное во всем этом — то, что для самого Маркса смысл «совпадения» из третьего тезиса, равно как и его отношение к «революционной практике», не являются проблемными. И именно политэкономия его «зрелых» сочинений (будто бы) проливает свет на то и на другое.

Обратимся к хрестоматийным формулировкам из его предисловия, предваряющего «К критике политической экономии». «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения имеются налицо или, по крайней мере, находятся в процессе становления»¹⁵.

15. Маркс, Карл. «К критике политической экономии», в: Карл Маркс и Фридрих Энгельс. *Сочинения*. Т. 13. Москва: Госполитиздат, 1959, с. 7.

Не будем обсуждать ту собственно полит-экономическую часть этого высказывания, в которой описываются связи между производительными силами, производственными отношениями и общественными формациями, вызревание первых в недрах старого общества, что, в конце концов, кладет эволюционный предел развитию последнего и требует революции именно в качестве политического механизма появления более высоких производственных отношений, и т. п. Вероятно, многое в этом описании нуждается в уточнении, что мы отчасти попробуем сделать ниже, рассуждая о капиталистической перманентной революции. Сейчас же обратим внимание на историческую конструкцию этого высказывания и на то, что она говорит о революции.

Очевидно, что эта конструкция имеет характер линейно-стадиального прогресса, двигатель которого Маркс и пытается объяснить при помощи описания взаимодействия производительных сил и производственных отношений. Для революций эта конструкция, в которую они необходимым образом вписаны, означает то, что революции неизбежны, имманентно прогрессивны и объективно детерминированы¹⁶. Такая их детерминация подразумевает то,

16. Все эти три момента революции — неизбежность, имманентная прогрессивность, объективная детерминация — уже были подвергнуты критике в отечественной печати.

что революции свершаются только тогда, когда они полностью «созрели». Эта «зрелость» означает как раз «совпадение» изменения обстоятельств и нашей деятельности. Первые ставят перед нами только такие задачи, какие наша деятельность, тоже подготовленная историческим развитием, способна решать, ибо средства их решения уже даны нам в руки самим общим прогрессом общества. Но он же обусловил характер задач, поддающихся решению нами.

Такое взаимно однозначное соответствие между характером встающих перед нами задач

У Владимира Мау на их место приходят соответственно революция как «разрыв естественного хода событий», возможная консервативность революции, «необязательность» революции для решения стоящих перед обществом задач и каузальность, но не телеологичность революции. См. Мау, Владимир. *Революция. Механизмы, предпосылки и последствия радикальных общественных трансформаций*. Москва: Издательство Института Гайдара, 2017, с. 8, 9, 17, 30. Понятие каузальности здесь требует уточнения. Разумеется, в предреволюционной ситуации должны возникнуть обстоятельства, обуславливающие возможность революции и способные послужить ее триггерами. Но это, строго говоря, каузальность не самой революции как специфического события (или цепи событий), а деградации/распада тех общественных структур, сохраняющаяся цельность которых сделала бы революцию невозможной. Революция как «разрыв естественного хода событий» и означает прерывание действия старой цепи причин и следствий и запуск новой цепи. Собственная каузальность революции начинает выстраиваться в той логике, которую Мау называет «стихийностью» и которую я предпочитаю называть «спонтанностью».

и способностью нашей деятельности их решать и назвал допущением «предустановленной гармонии». Если у Лейбница она обеспечивалась Богом и выражалась в согласованности бытия монад и их единстве с Богом, то у Маркса она обеспечивается прогрессом и выражается в том, что деятельность исторических существ служит прогрессу и воплощает его. Лейбниц поучителен в обсуждении этого вопроса еще и пониманием того, что «предустановленная гармония» есть чудо. Полемизируя с оппонентами, которые иронизировали над характером «предустановленной гармонии» как чуда тем, что они называли ее «непрерывным чудом» (а это есть противоречие в определении), Лейбниц отвечал им, что «чудо отличается от естественного лишь по видимости и по отношению к нам, так что мы называем чудом лишь редко наблюдаемое», тогда как, в самом деле, «нет действительного внутреннего различия между чудом и естественным»¹⁷. Прогресс и есть чудо, неизвестно кем в отсутствие Бога произведенное. Доминировавшие в XIX веке идеологии представили это чудо как нечто естественное, как закономерность «естественно-исторического процесса», тем самым стерев границу между чудом и естественным

17. Лейбниц, Готфрид Вильгельм. «Переписка с Кларком», в: Готфрид Вильгельм Лейбниц. *Сочинения*. Т. 1. Москва: Мысль, 1982, с. 497.

на уровне «объективного» знания об истории, не зависящего от того, как история выглядит «по отношению к нам», аналогично тому, как у Лейбница тождество чуда и естественного никак не зависит от всяких видимостей, в плену которых находимся мы, смертные «эмпирические» существа.

Но нужно отдать должное «основоположникам марксизма»: они сами зафиксировали то, что «предустановленная гармония» задач и их решений, обстоятельств и деятельности *не* работает в истории. В пронзительном по своему драматизму фрагменте «Крестьянской войны в Германии» Энгельс пишет: «Самым худшим из всего, что может предстать вождю крайней партии, является вынужденная необходимость обладать властью в то время, когда движение еще недостаточно созрело для господства представляемого им класса и для проведения мер, обеспечивающих это господство. То, что он может сделать, зависит не от его воли, а от того уровня, которого достигли противоречия между различными классами, и от степени развития материальных условий жизни, отношений производства и обмена, которые всегда определяют степень развития классовых противоречий. То, что он должен сделать, чего требует от него его собственная партия, зависит опять-таки не от него, но также и не от степени развития классовой борьбы и порождающих ее условий; он связан уже выдвинутыми им док-

тринами и требованиями, которые опять-таки вытекают не из данного соотношения общественных классов и не из данного, в большей или меньшей мере случайного, состояния условий производства и обмена, а являются плодом более или менее глубокого понимания им общих результатов общественного и политического движения. Таким образом, он оказывается перед неразрешимой дилеммой: то, что он может сделать, противоречит всем его прежним выступлениям, его принципам и непосредственным интересам его партии; а то, что должен сделать, невыполнимо»¹⁸.

Трагизм ситуации, описанной Энгельсом, просто немыслим в логике «предустановленной гармонии» прогресса. Но есть ли хоть одна группа революционеров в истории XX века, хотя бы что-то сделавшая практически, которая бы не столкнулась с дилеммой между «можем» и «должны», взрывающей всю «предустановленную гармонию» прогресса? Ситуация, описанная Энгельсом, сугубо событийна и контингентна — она не выводима из каких-либо «законов истории» (хотя их призраки — в виде формулировок о «недостаточной зрелости» — то тут, то там возникают и в этом фрагменте). Более того, если такие законы во-

18. Энгельс, Фридрих. «Крестьянская война в Германии», в: Карл Маркс и Фридрих Энгельс. *Сочинения*. Т. 7. М.: Госполитиздат, 1956, с. 422–423.

обще в каком-то виде имеются, то ситуации, подобные описанной Энгельсом, есть их прерывание.

Событийность и контингентность революции были, таким образом, зафиксированы «основоположниками марксизма» в исторических описаниях революций. Но они — в качестве ключевых характеристик революции как исторического явления — не были систематически соотнесены с тем политэкономическим пониманием революции, образчик которого мы находим в Марксовой «К критике политической экономии». В этом и состоит главная проблема нашего современного теоретического понимания революции. Пока не возникла современная политэкономическая критика современного капитала (глобализированного, финансиализированного, сетевого, стирающего старые границы между необходимым и прибавочным трудом, рабочим и «свободным» временем и т. д.), нам остается довольствоваться, опираясь на уже сделанное предшественниками, углубленным осмыслением историчности революции, освобожденной от привязки к прогрессу, т. е. осмыслением ее событийности и контингентности. Этого, как отмечалось, недостаточно для выработки современной теории революции. Но это — та методология, за которую нужно держаться, оппонируя всем нынешним версиям «тезиса о конце революции».

ПРИВИВКИ ПРОТИВ РЕВОЛЮЦИИ

18 ФЕВРАЛЯ 2017 года в Храме Христа Спасителя состоялась конференция, приуроченная к столетию революционных событий 1917 года. Она была первым большим мероприятием 2017 года, связанным с этой знаменательной датой, которое обозначило тональность нынешнего как бы официального, учитывая статус участников (церковные иерархи, министр, генералитет академического мира и т. д.), отношения к революциям 1917 года. Наверное, точнее всех эту тональность выразил академик А. Чубарьян: «Нужна прививка против революции, а прививка — это исторические уроки, осознание того, что принесла наша российская революция»¹.

В поисках прививки против революции нет ничего уникально российского. Можно сказать, что это — общая забота властвующих по всему миру. Почти недостижимым образцом совершенства в этом плане является полное рету-

1. См.: «В Храме Христа Спасителя состоялась научная конференция, приуроченная к столетию февральской революции», *Патриархия.ru*, 19 февраля 2017, <http://www.patriarchia.ru/db/print/4806909.html>.

ширование в мейнстримной британской историографии Английской революции XVII века в качестве «междущарствия» (Interregnum), благодаря чему исчезает сам потенциально опасный предмет рефлексии и воспоминания. Не исключено, что столь успешная операция с прошлым была возможна лишь в специфических условиях — сам предмет и его «аннулирование» свершились до подъема критического и рефлексивного духа Просвещения. К тому же на все это счастливо наложилось событие совсем другого рода — государственный переворот 1688–1689 годов, который наполнил собой понятие «революция» в национальном сознании, причем именно в качестве «славной революции», что позволило позднее (Э. Берку и другим) противопоставлять ее «неправильным» и «несчастливым» народным революциям, таким как Французская².

2. Хотя в наш век, который есть наследник Просвещения, каким бы «блудным сыном» этот наследник ни был, никакие результаты репрессии и гашения памяти, никакие достижения в «натурализации» традиции не могут быть окончательными и абсолютно надежно прикрытыми от вопрошания и ревизии. В той же британской историографии есть, конечно, течение, представленное Кристофером Хиллом, Брайаном Мэннингом, Остином Вулричем и другими, которое стремится осмыслить события 1642–1660 годов именно в качестве революции. Благодаря этому она продолжает жить как понятие даже в столь консервативной среде, как британская историография.

Погасить революцию в качестве события прошлого, растворить ее в чем-то ином, скажем, в несостоявшейся и несостоятельной попытке прервать «органически» развивающуюся традицию есть, вероятно, самый эффективный способ сделать прививку против революции³. Но в условиях Современности, уже прошедшей горнило Просвещения (как и разочарования в нем) и великих революций, уже преобразо-

3. Миссия «правильных» или «славных» революций, как они трактуются *консервативной* мыслью, заключается именно в том, что они восстанавливают традицию после ее злокозненных разрывов «неправильными» революциями. *Революция как возврат*, как «консервация и исправление» (порушенной «части старой конституции») — это то, в чем Берк видит главное отличие и главное преимущество Английской революции (в смысле Реставрации 1660 года и «Славной революции» 1688–1689 годов) в сравнении с Французской революцией. См.: Берк, Эдмунд. *Размышления о революции во Франции*. Москва: Рудомино, 1993, с. 27. Отметим попутно, что современное российское *консервативное* отвержение Октября (вместе с Февралем) не может повторить эту берковскую операцию различения «правильных» и «неправильных» революций и потому *вынуждено* представить любую революцию как «губительную». Это, с одной стороны, является свидетельством отсталости отечественного консервативного мышления, а с другой стороны, признанием отсутствия — даже на уровне культурного воображения — той «органической» традиции, которая вообще поддается реставрации и «обратному склеиванию» после ее прерывания «губительными» революционными событиями. Говоря прямолинейно, 1991 год невозможно представить в качестве российской «славной революции», восстанавливающей традицию, порушенную Февралем и Октябрем.

вавших наш мир и неизгладимо отпечатавшихся на нем, такой способ делать антиреволюционные прививки в целом не работает⁴. Нужны другой способ и другая прививка.

В версии Франсуа Фюре это — «завершение революции», в отношении которой очевидно то, что она не просто оставила глубокий след в нашей истории — *она есть сама эта история*. Поэтому от революции нельзя дистанцироваться, нельзя рассматривать ее как бы с внешней по отношению к ней позиции. Но можно диссоциировать себя от нее, можно ослабить спонтанность и императивность соотнесения себя с событиями и действующими лицами революции. Для этого нужно осознать противоречия между «мифом революции» и действительностью того общества, которое через нее прошло, а также мутации и «недостоверность» самого исторического знания, которое привязывает нас к ней и делает ее релевантной для нас⁵. «Завершение революции» только это и мо-

4. Хотя кое-кто продолжает экспериментировать и с этим способом делать антиреволюционную прививку. Так, А. Дворниченко заключает свою монографию следующим выводом: в России «никогда не было революций и, видимо, уже не будет». У нас возможен только «изрядно потасканный бунт». «Волею судеб (?) Россия оказалась именно в числе тех стран, где революции невозможны» (Дворниченко, А. Ю. *Прощание с революцией*. Москва: Весь Мир, 2018, с. 269).

5. См.: Фюре, Франсуа. *Постижение Французской революции*. Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС, 1998, с. 20.

жет означать, и только таким способом ее можно «завершить». Если воспользоваться понятиями Майкла Оукшотта, то можно сказать, что такое «завершение революции» означает ее перевод из «практического прошлого», которое действительно влияет на настоящее и будущее, в «историческое прошлое», которое известно «только по книгам» и такого влияния на настоящее и будущее не имеет⁶.

В той мере, в какой революция, как считал Вальтер Беньямин, совершается «от имени поколений поверженных» и «питается образом поработанных предков, а не идеалом освобожденных внуков»⁷, данный способ производства прививки против революции обещает быть эффективным. И он широко применяется на деле. Во время помпезных празднований двухсотлетия Французской революции, организованных, разумеется, государством (поскольку эта революция была, есть и будет оставаться «основополагающим моментом» той традиции, в контекст которой вписывает себя и которой себя легитимирует современное французское либерально-демократическое государство), тогдашний премьер-министр Мишель Рокар, социалист, что примечательно, назидательно за-

6. См.: Oakeshott, Michael. *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p. 103.

7. Беньямин, Вальтер. «О понятии истории», в: Вальтер Беньямин. *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. Москва: РГГУ, 2012, с. 245.

метил: «Среди множества следствий великой Революции есть одно особой важности. Оно заключается в убежденности многих людей в том, что Революция опасна и что совсем неплохо, если удастся обойтись без нее»⁸. Важнейшая импликация этой сентенции состоит в том, что, во-первых, в революции самой по себе нет ценности, скажем, в качестве акта свободы угнетенных, сколь бы скоротечным такой акт ни был, или в качестве (беняминовского) акта искупления «поверженных и поработанных предков» и, во-вторых, революция есть лишь инструмент достижения каких-то иных целей, будто бы предписанных «логикой истории» (прогрессом), что бы под ней ни понималось. При такой оптике, в самом деле, несложно показать, что революция является слишком дорогостоящим («опасным») для общества инструментом, что его эффективность весьма сомнительна и что он вообще вряд ли необходим для прогресса (многие страны, действительно, обходились без него)⁹. Возможно, это

8. Цит. по: Haynes, Mike and Jim Wolfrays (eds). *History and Revolution: Refuting Revisionism*. London: Verso, 2007, p. 13.

9. Есть немало достоверных свидетельств того, что революции скорее замедляли, чем ускоряли, экономическое развитие, что им не удалось существенно воздействовать (особенно — в долговременной перспективе) на показатели социально-экономического неравенства, что самые угнетенные и маргинализированные слои населения в наименьшей мере выигрывали от них, что властные структуры, создаваемые революциями, нередко оказы-

академик Чубарьян и имел в виду под «уроками», которые нам нужно извлечь из опыта нашей революции.

Но и этой второй прививки против революции по методу Фюре, усиленной всем негативом историко-социологических наблюдений над революциями, может не хватить¹⁰. В самом деле, фундаментальная независимость будущего от наших стремлений и желаний (допустим,

вались не менее, а то и более «деспотическими», чем те, которым они приходили на смену, что в качестве средств общественных преобразований революции есть исключения, а не правило и что многие страны, действительно, обошлись без них на их путях к «современному обществу». См., к примеру: Kelley, Jonathan and Herbert S. Klein. «Revolution and the Rebirth of Inequality: A Theory of Stratification in Post-Revolutionary Society», *American Journal of Sociology*, 1977, Vol. 83, No. 1, p. 78–99; Weede, Erich and Edward N. Muller. «Consequences of Revolutions», *Rationality and Society*, 1997, Vol. 9, No. 3, p. 327–350; Zimmermann, Ekkart. «On the Outcomes of Revolutions: Some Preliminary Considerations», *Sociological Theory*, 1990, Vol. 8, No. 1, p. 33–47; McPhee, Peter. *Living the French Revolution, 1789–1799*. New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 202–227; Runciman, W. G. «Unnecessary Revolution: The Case of France», *European Journal of Sociology*, 1983, Vol. 24, No. 2, p. 291–318; Мур, Баррингтон. *Социальные истоки диктатуры и демократии*. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016, с. 392.

10. Это признавал и сам Фюре. Уже в посмертно опубликованной книге он допускает, что «Октябрь и Ленин вернутся снова» и что только Сталин будет ликвидирован и оставлен в прошлом. См. Furet, François. *Lies, Passions, and Illusions*. Chicago: University of Chicago Press, 2014, p. 33.

«антиреволюционных»), не говоря уже о его независимости от наших знаний (скажем, о негативных сторонах всех имевших место в прошлом революций), — это то, что не может игнорировать хотя бы мало-мальски серьезное историческое мышление, не готовое к самоубийству в совсем уж примитивном рационализме. Вряд ли оно может допустить какой-либо иной способ присутствия «разума» в истории, помимо «хитрости разума», предполагающей уже «не веру в потаенную направляющую длань разума, которая обеспечивает то, что все очевидные случайности неразумия неким образом внесут свою лепту в гармонию тотальности Разума, а, напротив, доверие к не-Разумию, уверенность в том, что, сколь бы хорошо ни планировались наши дела, что-то все равно пойдет не так»¹¹.

Поэтому для прививки против революции нужно более сильное средство, чем «уроки», извлекаемые из прошлого, или интеллектуально-нравственная — в духе Фюре — диссоциация от революционного прошлого. Нужно закрыть от революции *будущее*. Собственно философскими и историческими методами сделать это довольно сложно: они не могут обойти то обстоятельство, что вся темпоральная ор-

11. Žižek, Slavoj. «The Cunning of Reason: Lacan as a Reader of Hegel», *Harvard Review of Philosophy*, 2009, Vol. 16, No. 1, p. 107.

ганизация Современности зависит от наличия «открытого будущего»¹², которое — в его отличии от пролонгированного в будущее настоящего — и обеспечивается возможностями революционных разрывов «хода истории». Поэтому философии и истории трудно закрыть глаза на то, что революция для Современности — не одно из частных явлений в ряду многих других, а то особенное, которое выступает всеобщим определением Современности, задающим уникальные для нее ритм и темпоральность. В этом смысле — и к данной теме мы еще вернемся в дальнейшем — Современность не только начинается с революций, но является революционной по своему существу и перестает быть Современностью в той мере и постольку, в какой и поскольку это существо утрачивается¹³. Поэтому на долю социальных наук, в пер-

12. См.: Хабермас, Юрген. *Философский дискурс о модерне*. Москва: Весь Мир, 2008, с. 12; Koselleck, Reinhart. *The Practice of Conceptual History*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002, p. 120, 165.

13. В современной литературе тема «закрытия будущего» (в контексте новейшего капитализма и его глобальных эффектов) представлена очень широко. В рамках настоящей книги я не могу позволить себе даже беглый обзор ее, и мне приходится ограничиться ссылкой на концепцию «презентизма» Франсуа Артога. «Презентизм» — это формирующийся на наших глазах «режим историчности». Он идет на смену «футуризму» как «классическому» для Современности «режиму историчности», и его суть состоит в том, что мы «заключены только в настоящим и ограничены тем, как настоящее видит самое себя»

вую очередь социологии и политологии, выпало создание третьего способа производства прививки против революции, а именно обоснование с помощью аргументов институционального и процессуального рода невозможности революции *в будущем*. Совокупность таких аргументов я и называю «тезисом о конце революции», и именно его рассмотрению посвящена данная книга. При этом, конечно, следует иметь в виду, что этот тезис не существует в изоляции от той общей политической, духовной и академической среды, которая создана серией очень чувствительных поражений левых

(Hartog, François. *Regimes of Temporality: Presentism and Experiences of Time*. New York: Columbia University Press, 2017, p. 197). В свете этого встает огромный вопрос о том, что именно происходит с Современностью, чей режим темпоральности меняется столь радикально. Не архаизируется ли она в модальности фатума со всеми его атрибутами неизбежности и предопределенности? До последнего времени довольно-таки стандартным ходом теорий Современности (и характерного для нее мировоззрения) было ее противопоставление фатуму и фатальности (см., например: Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991, p. 28). Ныне же фатум и фатальность стали входить уже и в «строго научные» социологические описания механизмов и тенденций современного общества, вследствие чего сам термин «современное общество» стал признаваться «нелегитимным эвфемизмом» (см.: Offe, Claus. «The Utopia of the Zero Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria», in Claus Offe. *Modernity and the State: East, West*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996, p. 16).

в последней трети XX века и до последнего времени казавшимся безоговорочным глобальным триумфом неолиберального капитализма. Более того, этот тезис можно рассматривать в качестве специфической социологической и политологической артикуляции общего «прощания с революцией», в котором есть мощные философские и исторические составляющие.

О «ТЕЗИСЕ О КОНЦЕ РЕВОЛЮЦИИ» В ЦЕЛОМ

КНАСТОЯЩЕМУ времени представление о том, что в современном мире революция «кончилась», стало чем-то вроде «здорового смысла опубликованных мнений»¹. Юрген Хабермас весьма точно уловил и выразил лейтмотив этого «здорового смысла»: «Я не думаю, что в обществах с такой степенью сложности [как наши] возможны революции какого-либо типа; в любом случае, мы не можем повернуть вспять, вопреки всяческому контрдвижениям. Для ученых же революции являются понятием девятнадцатого века»².

«Конец революции», конечно же, не является открытием последнего времени или поражающим своей новизной заявлением. Уже вскоре после великих революций, приведших в движение «политическую Современность»³,

1. См.: Wolf, Frieder Otto. «Revolution Today: Three Reflections», in Ralph Miliband, Leo Panitch, John Saville (eds.). *Socialist Register 1989*. London: Merlin Press, 1989, p. 229.
2. Habermas, Jürgen. «Concluding Remarks», in Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, p. 469.
3. Горан Терборн, вероятно, прав в том, что разные составляющие Современности — научная, художественная, экономическая, политическая и т. д. — имеют разные истоки

революция как таковая была объявлена «законченной» и отослана в область прошлого. Французские «доктринеры» и Алексис де Токвиль с его предсказанием о том, что по мере прогресса демократии революции станут все более редкими⁴, Гегель с его эпитафией Французской революции и видением «конца истории», возвещенном постнаполеоновской эпохой (а в версии Александра Кожева — уже Йенской битвой 1806 года⁵), и Сен-Симон с его призывом немедленно положить конец революции⁶ — это лишь несколько примеров «прощания с революцией» мыслителей, отнюдь не принадлежавших к лагерю махровой реакции, уже в первые десятилетия XIX века⁷. Вряд ли будет большим

и разные исторические траектории своего развития (находясь при этом во взаимодействии друг с другом). То, что обычно понимается под «великими революциями», непосредственно дало толчок развитию именно «политической современности». См. Therborn, Göran. «Forward. Roads to Modernity: Revolutionary and Other», in John Foran, David Lane, Andreja Zivkovic (eds.). *Revolutions in the Making of the Modern World: Social Identities, Globalization, and Modernity*. London: Routledge, 2008, p. xvi-xvii.

4. См.: Токвиль, Алексис де. *Демократия в Америке*. Москва: Прогресс, 1992, с. 459 и далее.
5. См.: Кожев, Александр. *Введение в чтение Гегеля*. Санкт-Петербург: Наука, 2003, с. 216, 218.
6. См.: Saint-Simon, Henri de. «Considerations On Measures to Be Taken to End the Revolution», in Henri de Saint-Simon. *Selected Writings on Science, Industry and Social Organisation*. London: Croom Helm, 1975.
7. Разумеется, в то время, как и всегда впоследствии, звучали другие голоса. Фридрих Шлегель емко выразил дух ранне-

преувеличением сказать, как это сделал Крейн Бринтон, что XIX век в целом верил в то, что «ему вот-вот удастся устранить тот вид внутренней, или гражданской, войны, которую мы ассоциируем с революцией, и в самом деле сделать революцию ненужной»⁸.

Время от времени эта тенденция «прощания с революцией» достигала крещендо, сопоставимого с тем, свидетелями которого мы являемся сейчас. На рубеже XIX и XX веков Эдуард Бернштейн с удовольствием цитирует новоиспеченный афоризм, почерпнутый из английской газеты: революция «перестала быть чем-то большим, чем аффектированной фразой»⁹. Такое можно было сказать в той удивительной атмосфере прогрессистского оптимизма, которая обволокла многие страны Запада в то время и которую удачно схватил Збигнев Бжезинский в своем обзоре публикаций ведущих западных газет, приуроченных к 1 января 1900 года, к наступлению последнего века второго тысячелетия. Эти публикации были полны «почти дурманящим восхвалением» процветания, успехов науки, воца-

го немецкого романтизма, заявив: «революция есть ключ ко всей современной истории». Schlegel, Friedrich, «Essay on the Concept of Republicanism», in Frederick C. Beiser (ed.). *The Early Political Writings of the German Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 164.

8. Brinton, Crane, *The Anatomy of Revolution*. New York: Vintage, 1965, p. 5.

9. Bernstein, Eduard, *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*, Tr. Edith C. Harvey. NY: Schocken Books, 1970, p. 218.

рения социального мира, установления международного порядка и т. д. Они демонстрировали твердую веру в то, что будущее, лежащее впереди, по крайней мере, «цивилизованной» части человечества, является «эрой разума, а не страстей», в которой попросту нет места ужасам войн и революций¹⁰. Как мы знаем, четырнадцать лет спустя разразилась Первая мировая война, которая похоронила под своим пеплом это общество, переполняемое оптимизмом.

Нынешнее «прощание с революцией» отличается от предыдущих «прощаний» в двух существенных отношениях. Во-первых, оно никак не связано с ожиданием «светлого будущего», не говоря уже о наступлении «эры разума». Отвержение революции, отрицание ее возможности в будущем могут прекрасно уживаться с ожиданием дальнейшей деградации общественной жизни (скажем, вызванной продолжающимся глобальным господством неолиберального капитализма) и даже возможных системных кризисов существующих политических режимов, коллапсов наций и государств (не делая исключений в этом плане и для ведущих западных стран). И тем не менее даже такой упадок и даже такие кризисы, как предполагается, не выльются в революции¹¹.

10. См.: Brzezinski, Zbigniew. *The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*. NY: Charles Scribner's Sons, 1989, p. 3–6.

11. См., к примеру: Манн, Майкл. *Источники социальной вла-*

Во-вторых, сейчас левые, если этот термин еще сохраняет какой-то смысл в настоящих условиях, более радикально, философски обстоятельно и политически бескомпромиссно отрицают революцию, чем их правые оппоненты, точнее, чем те правые теоретики, которые перестали быть оппонентами левых по вопросу о революции. В самом деле, что мы слышим от правых? В весьма репрезентативном в этом плане тексте Роберта Снайдера речь идет (все-го лишь) о том, что «революции маловероятны в будущем», что «мы должны быть рады [тому, чтобы] ... увидеть революцию уходящей в историю»¹². Что-то подобное мог бы написать любой умеренный консерватор — и мыслители такого толка, действительно, писали нечто подобное — уже в первой половине XIX века. Зато прежние левые не могли написать то, что ныне пишет такой влиятельный леворадикальный теоретик, как Венди Браун: «Революция, исторически устаревшая, истощенная как стремление, сломанная как политическая онтология, дискредитированная современной политической эпистемологией, несомненно, кончена»¹³.

сти. Т. 4. *Глобализации, 1945–2011 годы*. Москва: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018, с. 590, 609–610; Dunn, John. «Modern Revolutions and Beyond. An Interview with John Dunn», *Contention*, 2017, Vol. 5, No. 2, p. 124–125, 129.

12. Snyder, Robert S. «The End of Revolution?» *Review of Politics*, 1999, Vol. 61, No. 1, p. 21, 28.

13. Brown, Wendy. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and*

Похоже, что в нынешних условиях главной заботой левых, во всяком случае, значительной их части, стала не «подготовка революции», а разрывание каких-либо — политических или хотя бы чисто теоретических — связей между революцией и тем, чем они считают достойным заниматься, тем, что они обычно называют «сопротивлением»¹⁴. Даже те из левых, кто решается оппонировать «тезису о конце революции» и кто продолжает считать революцию возможной (и даже желательной) в современном мире, тут же уточняют, что речь не идет о революции как о восстании и захвате власти. Возможная революция — это нечто из (несколько радикализированного) репертуара новых социальных движений, это о «вы-

Politics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, p. 112. Это можно сравнить с критикой революции такого признанного корифея современной левой мысли, как Ален Бадью. См.: Badiou, Alain. *Logics of Worlds*. New York: Continuum, 2009, p. 518; Badiou, Alan and Jean-Claude Milner. *Controversies: Dialogue on the Politics and Philosophy of Our Times*. Cambridge: Polity, 2014, p. 112.

14. См.: Caygill, Howard. *On Resistance: A Philosophy of Defiance*. London: Bloomsbury, 2013, p. 52, 124–125. У Юлии Кристевой по сути то же самое получает выражение противопоставления «революции» «бунту» в качестве феномена «жизни сознания», заключающегося в сохранении верности «внутренней логике» и постоянном «ретроспективном вопрошании» действительности — в отличие от революционного «отвержения старого», которое всегда чревато новым догматизмом. См.: Kristeva, Julia. «New Forms of Revolt», *Journal of French and Francophone Philosophy*, 2014, Vol. 22, No. 2, p. 3, 5.

ражении автономии сетей производительных сингулярностей», это об «исходе» (exodus) от власти, а не об овладении властью, трансформации и перераспределении ее¹⁵. Если понимать политику, скажем, в духе Макса Вебера

15. См.: Foran, John, David Lane and Andreja Zivkovic. «Revolution in the Making of the Modern World», in John Foran, David Lane, Andreja Zivkovic (eds.). *Revolutions in the Making of the Modern World: Social Identities, Globalization, and Modernity*. London: Routledge, 2008, p. 1. «Классической» презентацией *противопоставления* революции и «взятия власти» является книга Джона Холлоуэя: Holloway, John. *Change the World Without Taking Power*. London: Pluto Press, 2002. Тема «исход как парадигма революционной политики» была философски наиболее фундаментально разработана Майклом Уолцером. См.: Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985. Итальянские «автономисты» и их многочисленные сторонники, думается, своим путем пришли к отождествлению «исхода» с революцией (или с одним из ее ключевых моментов), понимая «исход» как избегание отношений с капиталом, «опустошение власти неприятеля» и создание независимых пространств для «новых форм жизни». См.: Хардт, Майкл и Антонио Негри. *Множество: война и демократия в эпоху империи*. Москва: Культурная революция, 2006, с. 93–94, 420; Hardt, Michael and Antonio Negri. *Commonwealth*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2009, p. 153; Hardt, Michael and Antonio Negri. *Assembly*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 274, 288–290 и др. Критика аполитичности такого подхода к революции также широко представлена в печати. См.: Каллиникос, Алекс. *Антикапиталистический манифест*. Москва: Праксис, 2005, с. 104–105; Balakrishnan, Gopal. «Virgilian Visions», *New Left Review*, 11/5, September–October 2000, p. 146 и далее; Dean, Jodi. «The Actuality of Revolution», in Leo Panitch, Gregory Albo (eds.). *Socialist Register 2017*. London: Merlin Press, 2016, p. 60 и далее.

как некую деятельность, определяемую отношением к власти, обусловленную наличием неразрешимых на основе «рационального консенсуса» конфликтов и разворачивающуюся в публичном пространстве, то такая трактовка революции предстанет фундаментально аполитичной¹⁶.

Что же объясняет тот факт, что современные левые, как правило, более изобретательны, энергичны и решительны, чем правые, в отвержении революции? Франсуа Фюре предположил, что в той культурно-политической атмосфере, которая стала устанавливаться в западных странах с конца 70-х годов прошлого века, левым пришлось отказаться от значительной части своего наследия или ревизовать его, и такой частью оказались как раз идеология, миропонимание и надежды в отношении будущего¹⁷. Правым же ничего существенного менять было не нужно¹⁸. Думается, что это —

16. Этим я не хочу сказать, что среди современных левых нет других версий концепции революции и других способов обоснования ее возможности в будущем. Они есть и варьируются в широком диапазоне от неотроцкизма до обновленных концепций «зависимости» «третьего мира» и до «левокультурологических» теорий революции, нередко сильно упирающих на роль и значение исторической памяти.

17. См.: Фюре, Франсуа. *Постижение Французской революции*, с. 21.

18. Именно потому, что этой новой атмосферой было ощущение «политического истощения и отступления» (см.:

далеко не полное объяснение. За его рамками остается удивительный парадокс. «Конец революции» провозглашается тогда, когда революция, казалось бы, проникла буквально во все уголки нашей жизни: революционные кроссовки «Найк» и революционные платформы для видеоигр, «революция визуального маркетинга» и «революционные методы менеджмента», «новая энергетическая революция» и «революционное преобразование человеческой реальности новой инфосферой» — это лишь толика революций, о которых нас оповещают поток рекламы и анонсы публикуемых книг и номеров журналов.

Интеллектуальный сноб может презрительно отвернуться от всех этих революций как от фарса рекламы и пиара. Однако стоит задуматься над тем, почему революция, дискредитированная и «приконченная» когортами философов, социологов, историков и политологов, оказалась столь привлекательной для гуру рекламы и пиара, единственная забота которых — овладеть вниманием и вызвать симпатии масс? Почему для этих последних, хотя бы на уровне потребительских предпочтений, револю-

Jacoby, Russell. *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books, 1999, p. xii). Некоторые авторы объясняют возникновение самой этой атмосферы не чем иным, как наступлением «неолиберальной контрреволюции» (Каллиникос, Алекс. *Антикапиталистический манифест*, с. 153).

ция является настолько позитивной ценностью, что ее можно эксплуатировать для продвижения на рынках товаров, административных решений и технологических проектов? Нельзя ли из этого наблюдения сделать вывод о том, что революция отнюдь не «умерла», а, пройдя некоторые метаморфозы, которые кому-то могут показаться порочными, оказалась интегрирована в механизм новейшего капитализма и даже стала его неотъемлемой частью?

Но может ли нас это удивлять, если смотреть на суть дела, а не на причудливость ее новейших проявлений? В конце концов, более полутора столетий назад в одном из самых широко читаемых памфлетов Современности было написано, что капитализм не может существовать, «не *революционизируя*... производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений»¹⁹. Более полустолетия назад именно об этой мысли Маркса умнейший консерватор Йозеф Шумпетер написал, что тот, «кто отрицает мощь и грандиозность этого взгляда [на действительность капитализма], безнадежно неправ...»²⁰. Капитализм —

19. Маркс, Карл и Фридрих Энгельс. «Манифест Коммунистической партии», в: Карл Маркс и Фридрих Энгельс. *Сочинения*. Т. 4. Москва: Госполитиздат, 1955, с. 427 (курсив мой.— Б.К.).

20. Schumpeter, Joseph A. «The Communist Manifesto in Sociology and Economics», *Journal of Political Economy*, 1949, Vol. 57, No. 3, p. 211.

это, действительно, не совокупность каких-то определенных институтов, а сам процесс «созидательного разрушения», потенциально не имеющий верхних пределов, т. е. он и есть перманентная революция, в понимании чего состояло одно из величайших открытий Маркса и Энгельса. Эта революция имеет свои рамки, но они, так сказать, продольные, а не поперечные. Они задают берега капиталистического революционного течения, но не являются преграждающими его дамбами. Такими берегами, как Маркс покажет в более поздних работах, являются условия накопления капитала. Это — абсолютные границы капиталистической перманентной революции. Они могут нарушаться только «побочными следствиями» самого накопления капитала в тех или иных конкретных исторических условиях его протекания, ибо капитал всегда обременен какой-то «исторической материей» и никогда не может превратиться в тот «чистый дух», в ту чистую логику накопления, которая схвачена Марксовыми формулами $D-T-D'$ или — в еще более дистиллированном виде (соответствующем эмпириям финансовых спекуляций) — $D-D'$. Хотя и не без потерь и не без использования средств, которых капитал как «чистый дух» чуждается (в диапазоне от чрезвычайных государственных интервенций до войн, оказывавшихся «кислородными подушками» капитала), ему обычно удается вернуть свою перманентную революцию в ее «правильное» русло.

Но были исключения, становившиеся всемирно-историческими *событиями*, когда это не удавалось. Тогда происходили революции против капитала. Поскольку они не были преодолением «поперечных» препятствий, коим мог бы быть только сам капитал в виде преграды дальнейшему историческому движению (к примеру, мешая развитию производительных сил), такие революции приводили не к гегелевскому «снятию» капитализма в «посткапитализме», а к «некапитализму» как уходу в сторону вследствие переступания «продольных» границ капиталистического накопления капитала, через которые в конкретной исторической ситуации перехлестывало оно само. Величие и трагизм таких революций и их неизбежная неверность Марксовой освободительной телеологии истории обусловлены именно этим²¹. Величие — поскольку такие революции и есть явления, говоря языком Канта, «при-

21. Незадолго до смерти Владимир Ленин начинает ощущать масштаб этой темы. Это ощущение заметно в его рассуждениях о специфике «нашей революции», о «своеобразии формы» и «порядка развития» в созданной ею «полосе» всемирной истории. Однако Ленин по-прежнему стремится уложить все эти «видоизменения обычного исторического порядка» в «общую закономерность развития» всемирной истории (см.: Ленин, Владимир. «О нашей революции», в: Владимир Ленин. *Полное собрание сочинений*. Т. 45. Москва: Политиздат, 1970, с. 379, 381). За рамками его понимания остается то, что в русле «общей закономерности развития» Октябрьской революции не могло быть в принципе.

чинности через свободу», разрывающей существовавшую до того и развертывающуюся во времени цепь причин и следствий, т.е. «причинность по законам природы», и обнаруживающей «способность самопроизвольно начинать [новое] состояние»²². Трагизм — поскольку «причинность через свободу» есть *невозможный опыт*, есть невозможное вторжение трансцендентального в феноменальное, невозможное трансцендентирование феноменального, остающегося при этом феноменальным. Нетрагической «причинность через свободу» может быть только в качестве «чистой трансцендентальной идеи» разума, не содержащей в себе *ничего* эмпирического²³. Поэтому она не трагична у Канта, но в высшей мере трагична у Робеспьера и Сен-Жюста, Огюста Бланки и Розы Люксембург, Ленина и Че Гевары и многих других, кто сделал или пытался ее сделать политическим *опытом*.

Так какая же революция объявляется «тезисом о конце революции» невозможной? Сдержанность и даже некая двусмысленность заявлений правых на сей счет вызваны пониманием

22. Поэтому для Ханны Арендт определением революции является *свобода*, понятая как закладывание «нового начала» практическими действиями людей. См.: Арендт, Ханна. *О революции*. Москва: Европа, 2011, с. 35, 57.

23. См.: Кант, Иммануил. «Критика чистого разума», в: Иммануил Кант. *Собрание сочинений*. Т. 3. Москва: Чоро, 1994, с. 409 (см. также с. 350).

того, что они, или более просвещенная и решительная их часть, — сами революционеры, участвующие в капиталистической перманентной революции, а ныне — в условиях кардинальной неолиберализации капитализма — *радикальные* революционеры. Как сказал Рональд Рейган, подводя итоги двум срокам своего президентства, «все мы были революционерами, и эта революция была успешной»²⁴. Невозможной, уходящей в историю и т. п. должна быть объявлена только та, другая революция, которая осуществляется как опыт «причинности через свободу». Объявление ее невозможной, производство по-настоящему эффективной прививки против нее есть внесение своей лепты в закатывание в бетон берегов «правильной» капиталистической революции, чтобы никакой очередной кризисный разлив ее не обернулся бы нарушениями «обычного исторического порядка» развития (см. прим. 21 выше). Удивительно мирная обстановка, сохранявшаяся в подавляющем большинстве стран, пораженных чудовищным кризисом 2008 года, свидетельствует о том, что в бетонировании берегов капиталистической перманентной революции удалось продвинуться весьма значительно.

24. Цит. по: Panitch, Leo. «Capitalism, Socialism and Revolution: The Contemporary Meaning of Revolution in the West», in Ralph Miliband, Leo Panitch, John Saville (eds.). *Socialist Register* 1989. London: Merlin Press, 1989, p. 2.

Отношение же левых к «концу революции» глубоко шизофренично. С одной стороны, именно они дали, пожалуй, самые яркие образцы глубокого анализа нынешней неолиберальной революции именно как революции (понимая под ней радикальную трансформацию ключевых общественных институтов, господствующих идеологий и «систем ценностей», смену элит у кормила власти, отражающую изменения в ее «классовой опоре»)²⁵. Но, с другой стороны, это — настолько «неправильная» революция (в смысле лишения какого-либо освободительного содержания, которое должно быть у «настоящих» революций), что она может служить лишь дополнительным доказательством поломки «политической онтологии» революции и, следовательно, подтверждением «тезиса о конце революции».

Получается полное переворачивание ситуации по сравнению с тем, какой она была еще несколько десятилетий назад. В свое время Уолтер Липпман призывал правых вырвать револю-

25. См.: Duménil, Gérard and Dominique Lévy. *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004; Hall, Stuart. «The Neo-Liberal Revolution», *Culture Studies*, 2011, Vol. 25, No. 6, p. 705–728; Brown, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books, 2015; Харви, Дэвид. *Краткая история неолиберализма*. Москва: Поколение, 2007; Штрик, Вольфганг. *Купленное время. Отсроченный кризис демократического капитализма*. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019 и др.

цию из рук левых, представить их в качестве «контрреволюционеров», противостоящих единственно «правильной» (и благотельной) революции, которой является всемирное капиталистическое преобразование человечества²⁶. Сегодня левые, уже расставшись с революцией и не пытаясь вырвать ее из рук правых, стремятся лишь дискредитировать то, чем столь ловко оперируют их оппоненты. Пожалуй, кратчайший путь к этому — настаивать на *катастрофическом* характере капиталистической перманентной революции, с которой уже ничего сделать нельзя (она и есть воскресший в «гиперсовременности» античный фатум): «...Единственной стратегией сейчас является стратегия катастрофическая. Поезд гиперкапитализма уже не может быть остановлен, он мчится все быстрее и быстрее... Единственная стратегия, таким образом, основывается на ожидании того, что поезд в какой-то момент потерпит крушение и что траектория капитализма приведет к подрыву его собственной внутренней динамики»²⁷.

Как бы ни интерпретировался «конец революции» левыми и правыми, остается важный вопрос: каков онтологический статус той

26. См.: Lippmann, Walter. *An Inquiry into the Principles of the Good Society*. Boston: Little, Brown and Co, 1938, p. 169.

27. Берарди, Франко «Бифо». «Проблематизируя акселерационизм с точки зрения тела», *Логос*, 2018, № 2, с. 123.

революции, которая полагается «кончившейся»? Революция явно продолжает существовать в качестве фигуры академического дискурса, подтверждением чему служат сотни посвященных ей публикаций. Она присутствует в качестве «ценности» на уровне общественного сознания, что доказывается ее беззастенчивой эксплуатацией мастерами рекламы и пиара. Она функционирует в качестве инструмента политической риторики и, вероятно, даже стратегического мышления, во всяком случае у правых, о чем Стив Хилтон не устает напоминать нам каждое воскресенье в своей программе *The Next Revolution* на канале Fox News. Революция, похоже, остается тем, что Райнхарт Козеллек и его коллеги называют «основным историческим понятием», которое является «незаменимым» не только для нашего осмысления опыта Современности, но и для участия в нем²⁸. А еще революция может существовать в качестве пространственно-временной «площадки», на которой сталкиваются и вступают во взаимодействие явления разного рода, революционные, контрреволюционные и неревolutionные, материальные и духовные, политические и аполитичные, возвышенные и низменные, и их

28. См.: Бульст, Найтхард, Райнхарт Козеллек, Кристиан Майер, Йорг Фишер. «Революция, бунт, смута, гражданская война», в: *Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи*. Т. 1. Москва: Новое литературное обозрение, 2014.

взаимодействие — на некотором этапе его развития, а нередко и задним числом (как в случае с той же Английской революцией XVII века, которая была опознана в качестве таковой и поэтому *стала* «революцией» полтора столетия спустя после своего свершения) — оказывается организовано в то, что мы обычно называем «революция».

Самое интересное — это то, что все эти (и иные) онтологические статусы революции, являющиеся *логически* взаимоисключающими, прекрасно уживаются в контексте того, что Пьер Бурдьё называл «практической логикой» — в ее отличии от «логической логики»²⁹. Более того, революция, как мы ее знаем, совершенно невозможна без такого сцепления ее разных онтологических статусов, т. е. она невозможна, к примеру, как «чистое» политическое действие — не только в том смысле, что никакой революции не бывает без контрреволюции и аполитичности, но и в том, что революции не бывает без академического, публицистического и просто «уличного» мышления о ней, без превращения ее в «ценность» и без торговли этой «ценностью» всяческими проходимцами.

Остается удивляться, почему такой онтологический анализ, успешно примененный к ряду других понятий политической филосо-

29. См.: Bourdieu, Pierre. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998, p. 82.

фии и социальной теории³⁰, никогда не практиковался (насколько мне известно) в отношении «революции». Впрочем, тот «тезис о конце революции», к непосредственному рассмотрению которого мы сейчас переходим, и не допускает такого анализа — как по идеологическим причинам, так и вследствие того, что Х.-Г. Гадамер называл «предпониманием»³¹ (в данном случае — явления революции), заданным травматическим опытом левых последней трети XX века, о чем мы говорили выше. Поэтому, разбирая аргументационную структуру «тезиса о конце революции», мы не будем заниматься критикой предполагаемого этим тезисом определения революции, заняться которой вообще-то требует онтологический анализ революции. Вместо этого мы возьмем за данность то, что многие современные теоретики революции считают ее «стандартным» определением³², а именно — то, которое в своей классической книге о революциях предлагает Теда

30. См., к примеру, как в этом ключе с понятием «гражданское общество» работают Джон и Джин Комарофф. См.: Comaroff, John L. and Jean. «Introduction», in John L. and Jean Comaroff (eds). *Civil Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, 1999, p. 3 и далее.

31. См.: Гадамер, Ханс-Георг. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. Москва: Прогресс, 1988, с. 323.

32. См.: Goldstone, Jack A. «Toward a Fourth Generation of Revolutionary Theory», *Annual Review of Political Science*. 2001, Vol. 4, p. 140.

Скочпол: «Социальные революции — это быстрые, фундаментальные трансформации государственных и классовых структур общества; они сопровождаются и отчасти осуществляются низовыми восстаниями на классовой основе»³³.

33. Скочпол, Теда. *Государства и социальные революции*. Москва: Издательство Института Гайдара, 2017, с. 25.

АРГУМЕНТАЦИОННАЯ СТРУКТУРА «ТЕЗИСА О КОНЦЕ РЕВОЛЮЦИИ»

ДА БЫ сделать анализ аргументационной структуры «тезиса о конце революции» более экономным и четко сфокусированным, я реконструирую ее основные элементы на базе рассуждений о невозможности/маловероятности революций в современном мире Джеффа Гудвина и Фреда Холлидея, которые, как мне представляется, дали наиболее систематическое и продуманное освещение этой темы¹. Затем я рассмотрю каждый из этих элементов по отдельности. С самого начала подчеркну то, что моей целью *не* является опровержение рассматриваемых аргументов. Мой анализ призван выявить определенные слабости этих аргументов. Если устранение этих слабостей возможно, то я готов признать «тезис о конце революции» обоснованным, хотя работа по их устранению не входит в мою задачу, и, в любом случае, я бы не мог ее выполнить. Однако до ее выполнения

1. См.: Goodwin, Jeff. *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945–1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 293 и далее; Halliday, Fred. *Revolution and World Politics*. Durham, NC: Duke University Press, 1999, p. 331 и далее.

сам «тезис о конце революции» будет оставаться, с моей точки зрения, по меньшей мере сомнительным. Итак, к ключевым элементам аргументационной структуры «тезиса о конце революции» относятся следующие:

1. Дисбаланс сил, прежде всего — боевой мощи, между защитниками статус-кво и (потенциальными) агентами революции резко увеличился в пользу первых. После Второй мировой войны инфраструктурная мощь государства росла особенно быстрыми темпами, и это сделало революции невозможными, во всяком случае, покада военные не расколоты в их верности существующему строю.
2. За последние десятилетия идеологический климат кардинально изменился, в результате чего революция в огромной мере потеряла свою притягательность для подавляющего большинства людей и перестала оказывать влияние на их политическое поведение и мышление.
3. Колониальные, военные, авторитарные, патримониальные и прочие «несовременные» политические режимы, которые всегда были естественной «питательной средой» революции, сейчас находятся на грани исчезновения. Многие из них были устранены самими революциями. Ирония истории состоит в том, что успехи прошлых революций упраздняют их возможность в будущем.

4. После падения советского блока резко ослаб международный фактор, способствовавший революциям. Напротив, солидарность ведущих капиталистических/либерально-демократических государств сейчас крепка как никогда ранее (стоит отметить, что книги Гудвина и Холлидея, о которых мы ведем речь, появились до прихода к власти Дональда Трампа, нынешних торговых войн, Брексита, углубляющегося кризиса Евросоюза и проч.).
5. Невозможно бросить вызов нынешней глобальной капиталистической системе, поскольку такой вызов будет всегда локальным. Конечно, этой системе присущи свои противоречия, и многие результаты ее функционирования оказываются болезненными для значительных частей населения планеты. Тем не менее она генерирует и распределяет богатство, сколь бы неравномерным и даже несправедливым ни было это распределение.
6. Демократия, в целом устойчиво, хотя и не без определенных сбоев распространяющаяся по миру с 70-х годов прошлого века, убивает революцию. Гудвин прямо пишет о «преимущественно контрреволюционных следствиях демократии»². Вся история сви-

2. Goodwin, Jeff. *No Other Way Out*, p. 300 (курсив мой. — Б.К.).

детельствует о том, что никакое народное революционное движение никогда не опрокидывало консолидированный демократический режим.

Теперь начнем наш анализ этих аргументов.

АРГУМЕНТ О ДИСБАЛАНСЕ СИЛ

ЭТОТ аргумент верен в своей тривиальности, но не специфичен для настоящего момента истории и — в существующей его редакции — не доказывает невозможность революции. Думается, Фридрих Энгельс еще в 1895 году представил гораздо более глубокую проработку этого аргумента, чем то, что предлагают современные авторы¹. Энгельс со всей отчетливостью фиксирует, что *все изменения* — в вооружениях, логистике, тактике, мобильности, материальном обеспечении военных действий и т. д., произошедшие после революции 1848 года, — работают против потенциальных инсургентов и в пользу правительственных войск. Эти изменения настолько значительны, что «восстания старого типа, уличная борьба с баррикадами... в значительной степени устарела». Более того, есть все основания думать о том, что дисбаланс сил в пользу правительственных войск будет только нарастать

1. См.: Энгельс, Фридрих. «Введение к работе К. Маркса „Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.“», в: Карл Маркс и Фридрих Энгельс. *Сочинения*. Т. 22. Москва: Госполитиздат, 1962, с. 540–543.

в будущем. В этой части рассуждения Энгельса идентичны доводам современных авторов, упреждая их на сто с лишним лет.

Но не эта часть рассуждений Энгельса является центральной для него. Суть его подхода заключается в том, что понять значение бесспорного дисбаланса сил для дела революции никак нельзя, рассматривая его только в военном аспекте, т. е. отвлекаясь от *политического контекста*, в котором этот дисбаланс некоторым образом обнаруживается. *Никакое* восстание не может победить, если оно развивается в чисто военном ключе — как «битва между двумя армиями», если руководители правительственных войск, «отбросив всякие политические соображения, начина[ют] действовать, исходя из чисто военной точки зрения...» (с. 541), если инсургенты не могут «поколебать дух войск *моральным воздействием*...» (с. 540; курсив мой. — Б. К.).

Это — главное! Строго говоря, «революционным» — в смысле радикально меняющим существующие порядки — в отношении революции к военным является *не* вооруженное столкновение, а именно преодоление деполитизации военных при их безусловном подчинении политическому руководству общества, т. е. преодоление их обособления от общества в особую корпорацию, служащую инструментом последней возможности сохранения статус-кво. Само по себе вооруженное столкновение сохраняет

и даже актуализирует *старую* роль этой корпорации, предписанную ей «свергаемым» режимом, а именно — быть «менеджерами насилия» *и только*². Исполнение этой роли, в свою очередь, предполагает сохранение старой «военной этики», классическое (пусть и несколько идеализированное) описание которой дал Сэмюэл Хантингтон и которая по существу своему является «реалистической и консервативной» и фокусируется на «повиновении как высшей добродетели военных»³.

Возможность революции заключается именно в том, чтобы *не* допустить ее дегенерацию в чисто военное противостояние, в том, чтобы она развивалась как *нравственно-политическое явление*, в рамках которого общественность не только может оказывать «моральное воздействие» на войска, но и присоединять их или некоторую их часть к себе, т. е. способна *превращать в общественность* то, что нормально функционирующая власть отделяет от общественности в качестве особой корпорации, норма которой — не коллективная рефлексия, а безоговорочное подчинение. Революция осуществима лишь постольку, поскольку она спо-

2. См.: Cohen, Eliot A. *A Supreme Command: Soldiers, Statesmen, and Leadership in Wartime*. New York: Free Press, 2002, p. 226.

3. См.: Huntington, Samuel. *The Soldiers and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 1957, p. 79.

собна революционизировать «реалистическую и консервативную» «военную этику», и именно в этом заключается смысл понятия «моральное воздействие» Энгельса. Более того, мы можем сказать, что революция, не способная таким образом революционизировать существующие институты, в данном случае — военную корпорацию, является революцией лишь в воображении тех, кто объявляют себя революционерами.

Это «правило революции» действует применительно не только к эпохе технического совершенства оружия, как бы такое совершенство ни измерялось — заменой ли гладкоствольного ружья малокалиберным магазинным ружьем, как во времена Энгельса, или современных автоматов — научно-фантастическими бластерами, как это может произойти в скором будущем. Это «правило» применимо и к классическим «баррикадным» восстаниям: «... даже в классические времена уличных боев баррикада оказывала больше моральное воздействие, чем материальное. Она была средством поколебать стойкость войск» (с. 542). Конец «баррикадных революций» был обусловлен, по большому счету, не (еще более увеличившимся) военным перевесом правительственных сил, а именно *политическим* фактором — тем, что баррикада перестала оказывать «моральное воздействие» на войска. Как пишет Энгельс, «баррикада утратила свое обаяние: солдаты видели за ней

уже не «народ», а мятежников, смутьянов, грабителей, сторонников дележки, отбросы общества...» (с. 542). Это и нужно уточнить *в первую очередь*, если мы хотим разобраться с возможностью революции в современном мире, принимая в качестве самоочевидного то, что она невозможна как «битва между двумя армиями»: *каким* политическим действием, если не «баррикадой», может быть конституирован «народ», признаваемый в этом качестве и войсками, а потому способный оказывать «моральное воздействие» на них?

Ответ самого Энгельса на данный вопрос не выглядит убедительным. Он напирает в основном на участие рабочего класса и его союзников в электоральных процессах и на «демократическое» овладение ими властью⁴. Мы вернемся к теме связи между демократией и революцией в заключительной части книги. Сейчас же отметим, что наши современные авторы не только не отвечают на сформулированный выше вопрос, но и не ставят его.

В самом деле, какую специфику настоящего момента отражает их редакция аргумента о дисбалансе сил? Ту, что сейчас он вырос еще

4. «...Буржуазия и правительство, — пишет Энгельс, — стали гораздо больше бояться легальной деятельности рабочей партии, чем нелегальной, успехов на выборах, — чем успехов восстания» (Энгельс, Фридрих. «Введение к работе К. Маркса „Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.“», с. 540).

больше? Но в принципиальном плане в этом нет абсолютно ничего нового. Новым — по сравнению с логикой Энгельса — может быть только утверждение о том, что сейчас появление «народа» невозможно ни при каких обстоятельствах, что «народ» окончательно и бесповоротно растворен в «электорате», в агрегате «групп интересов» и т. п., о том, что общественность стала совершенно бессильна и неспособна оказать какое-либо «моральное воздействие» на военную корпорацию. Обратной стороной этого утверждения является представление о том, что военные в своей массе стали похожи на Адольфа Эйхмана, каким его изображает Арендт, именно своей «неспособностью мыслить» и иметь какие-либо иные лояльности (на них-то и могла бы «сыграть» общественность) помимо лояльности вышестоящему начальству⁵. Конечно, нельзя априори исключать того, что дело обстоит именно так, но никаких теоретических или эмпирических доказательств этого наши авторы не предлагают. Пока же таких доказательств нет, аргумент о том, что дисбаланс сил между правительственными войсками и потенциальными революционерами *сам по себе* делает революцию невозможной, остается неубедительным.

5. См.: Арендт, Ханна. *Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме*. Москва: Европа, 2008, с. 82 и далее.

АРГУМЕНТ О РАЗОЧАРОВАНИИ В РЕВОЛЮЦИИ

ЭТОТ аргумент сразу поднимает два вопроса, без ответов на которые едва ли можно оценить его солидность в качестве опоры «тезиса о конце революции». Первый: *что* разочарование в революции имеет в виду этот аргумент? Второй: является ли очарованность революцией *непрерывным условием* ее возможности?

Революционная пропаганда по понятной необходимости изображает революцию как предмет стремлений неких «всех» (угнетенных, добродетельных, «рожденных свободными», благочестивых и т. д. — в зависимости от идеологического окраса данного типа пропаганды). Теоретическому мышлению было бы лучше с большим скепсисом относиться к таким пропагандистским клише. Едва ли стоит *подтверждать* их заявлениями о том, будто уникальной чертой нашего времени является убыль массового энтузиазма в отношении революции.

Обильные исторические свидетельства показывают то, что массы, собственно говоря, никогда не были охвачены стремлением к революции *до* того, как она *уже* свершилась. И это относится, в том числе, к самым «образцовым»

из «великих революций». Наказы (так называемые *cahiers de doléances*) трех сословий, которые собирались по всей Франции по приказу короля накануне созыва Генеральных Штатов, обернувшегося началом Великой Революции, показывают, что о революции не думал практически никто (равно как и о создании Республики, отмене «феодалных привилегий» и т. д.). Высказанные предложения, в том числе третьего сословия, были в подавляющем своем большинстве весьма умеренными и вполне осуществимыми самим «старым режимом» при незначительной его модификации. Историк, специально исследовавший эти указы, заключает: революция попросту «не может быть предсказана на основе массы этих *cahiers*»¹.

То же самое можно сказать в отношении тысяч и тысяч писем, телеграмм и петиций, которые со всей России направлялись Временному правительству весной 1917 года, но с одной существенной поправкой: излагаемые в них требования оставались в своей массе *неревolutionными* уже *после* свершения Февральской революции². Или еще одно свидетельство, относящееся на сей раз к Американской револю-

1. См.: Taylor, George V. «Revolutionary and Nonrevolutionary Content in the *Cahiers* of 1789: An Interim Report», *French Historical Studies*, 1972, Vol. 7, No. 4, p. 489.

2. См.: Ferro, Marc. «The Aspirations of Russian Society», in Richard Pipes (ed.). *Revolutionary Russia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

ции. Джон Джей, один из отцов-основателей, в письме другому отцу-основателю и второму президенту США Джону Адамсу пишет: «В течение всей моей жизни — вплоть до Второй петиции Конгресса [1775 г.] — я никогда не слышал ни от одного американца, какого бы он ни был класса и типа, о желании независимости для [наших] колоний». Джей тут же ссылается на авторитет Бена Франклина, придерживавшегося того же мнения о настроениях американцев³. Как видим, у самих революционеров не было иллюзий в отношении (якобы наличного) стремления масс к революции. И Ленин выразил это отсутствие иллюзий ярче всех своим грубоватым риторическим вопросом, адресованным его оппонентам — меньшевикам и эсерам: «Нашелся ли бы на свете хоть один дурак, который пошел бы на революцию, если бы вы действительно начали социальную реформу?»⁴. Ленин ясно понимает то, что массы стремятся не «в революцию», а к тому, чтобы найти «выход полегче», в *обход революции* — даже тогда, когда «вопросы необычайной трудно-

3. См.: Jay, John. «Letter to Adams, January 13, 1821», in *American Independence. Did the Colonists Desire It? Letters of John Jay and John Adams. Letters and Documents of Other Actors in the American Revolution*. Boston: David Clapp & Son, 1876, p. 4.

4. Ленин, Владимир. «Доклад на I Всероссийском съезде трудового казачества 1 марта 1920 г.», в: Владимир Ленин. *Полное собрание сочинений*. Т. 40. Москва: Политиздат, 1974, с. 179.

сти» и «мирового размаха» вроде бы ставят революцию на повестку дня. Он напряженно размышляет об этом летом 1917 года, в период между Февралем и Октябрем, поскольку сама перспектива революции зависит от того, что массам *не* удастся найти «выход полегче»⁵.

С философской точки зрения вопрос о том, почему массы не могут «желать» революции и стремиться к ней, не очень интересен. Если Маркс прав в том, что сознание есть не что «иное, чем осознание существующей практики», хотя оно может мнить, будто способно «действительно представлять себе что-нибудь [по ту ее сторону], не представляя себе чего-нибудь действительного»⁶, становится понятным, почему предвидение и практическое желание замкнуты горизонтом «существующей практики», почему мы можем стремиться лишь к тому, что умещается в пределы, очерченные этим горизонтом, т. е., как максимум, к некоторым модификациям уже существующего, не нарушающим его «фундаментальную логику» (такие нарушения попросту непредставимы). Этим и объясняется неревolutionционный характер французских наказов накануне революции,

5. См.: Ленин, Владимир. «Расхлябанная революция», в: Владимир Ленин. *Полное собрание сочинений*. Т. 32. Москва: Политиздат, 1969, с. 383.

6. Маркс, Карл и Фридрих Энгельс. «Немецкая идеология», в: Карл Маркс и Фридрих Энгельс. *Сочинения*. Т. 3. Москва: Госполитиздат, 1955, с. 30.

нереволуционность русских посланий Временному правительству и все остальное, о чем шла речь выше. Но революции, как мы знаем, происходят — вопреки или даже *благодаря* нашей неспособности их предвидеть и желать. И наоборот, как остроумно заметил Ойген Розеншток-Хюсси, «объявленные революции не происходят»⁷, видимо, как раз потому, что само «объявление» уже включает их в налично существующее, тогда как происходящая революция есть его трансцендентирование.

Однако сознание, как мы уже сказали, может мнить, будто оно способно «*действительно* представлять себе что-нибудь» за рамками горизонта существующей практики. Те, кто так мнят, могут и возжелать то, что они мнят. Если они оказываются «критическими интеллектуалами»⁸, то они могут возомнить рево-

7. Rosenstock-Huessy, Eugen. *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*. NY: William Morrow & Co, 1938, p. 128. Розеншток-Хюсси, Ойген. *Великие революции. Автобиография западного человека*. Москва: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2002, с. 108.

8. Тема «критические интеллектуалы» заслуживает особого внимания и представлена глубокими исследованиями, накопившимися за последние пятьдесят с лишним лет. В рамках настоящей книги я не могу позволить себе даже краткий их обзор. Сошлюсь лишь на отличную статью Чарльза Курцмана и Линн Оуэнс, в которой рассматриваются историческая динамика и современное состояние субдисциплины, именуемой «социология интеллектуалов». См.: Kurzman, Charles and Lynn Owens. «The Sociology of Intellectuals», *Annual Review of Sociology*, 2002,

люцию, возжелать ее и даже искренне посвятить ее приближению и осуществлению свою жизнь. Они и есть единственный социологически идентифицируемый референт аргумента о (якобы имевшем место ранее) стремлении к революции и о (нынешнем) разочаровании в ней. Но согласно присущей им схеме мышления и в логике того, что Алвин Гоулднер называл «идеологией интеллектуалов»⁹, они свои собственные желания и стремления проецируют на весь мир, представляют их желаниями и стремлениями огромных масс людей. Этим массам «критические интеллектуалы» предписывают некие задачи и исторические миссии, призванные реализовать то, что мнится интеллектуалам по ту сторону горизонта существующей практики. Соответственно, и разочарование в революции, являющееся сугубо частным делом этих самых интеллектуалов, еще вчера бывших «критическими», представляется все-ленским изменением идеологического климата человечества.

Чем же именно вызвано разочарование интеллектуалов в революции? Для понимания этого нам нужно обратить особое внимание

Vol. 28, p. 63–90. Интересную разработку темы «интеллектуалы и революция» применительно к российским условиям дает В. Мау. См.: Мау, Владимир. *Революция*, с. 211–229.

9. См.: Gouldner, Alvin W. «Marxism and Social Theory», *Theory and Society*, 1974, Vol. 1, No. 1, p. 22.

на два элемента «идеологии интеллектуалов», один из которых проанализирован самим Гоулднером, другой же к его описанию этой «идеологии» добавляю я.

Существенным элементом «идеологии интеллектуалов» является претензия на *представительство* «истинных интересов» соответствующих социальных групп (скажем, рабочего класса). В случаях, когда происходят реальные революционные движения, эта претензия не является чистой фикцией. В конце концов, «критические интеллектуалы» могут чего-то политически добиться *для себя*, только если их претензия на представительство в какой-то мере воспринимается всерьез теми, кого они, как им думается, «ведут». Другое дело, что «вести» себя в условиях революции массы позволяют лишь в той мере и постольку, в какой и поскольку они получают что-то полезное (идеологически, организационно и т. д.) от своих вождей-интеллектуалов для реализации *собственных* требований и устремлений, пропуская через последние, как через сито, всю риторику интеллектуалов, все задачи и «исторические миссии», которые они пытаются возложить на массы¹⁰.

10. В действительности агрегирование требований низов, их (никогда не полная и не завершенная) «систематизация» посредством установления того, что Эрнесто Лаклау называет «цепочками эквивалентностей», их гегемонная кристаллизация и репрезентация, создающая конструкт

Джордж Руде в своем описании «толпы» в условиях Французской революции дает прекрасную иллюстрацию тому, о чем мы сейчас ведем речь. «Во время первой Французской революции озабоченность ценой на хлеб красной нитью проходила сквозь каждую фазу борьбы... и она больше, чем какой-либо другой фактор, объясняет единство и воинственность парижских санкюлотов». Однако вся эта борьба отнюдь не была очередным «хлебным бунтом в другом обличье». Революция оказалась возможной благодаря тому, что она выдвинула на первый план и обнаружила многоаспектность «таких новых понятий, как «права человека» и «суверенитет народа», и [этим] придавала совершенно новое измерение народным волнениям и внесла новое содержание в борьбу партий и классов»¹¹. Эти «новые понятия», как и их популяризация, — продукты и результаты деятельности интеллектуалов, без которых волнения низов остались бы очередным «хлебным бунтом». Но великую преобразовательную силу и всемирно-исто-

«народа», являются гораздо более сложными процессами, чем то, на что непосредственно указывает мое описание отношений между вождями и массами. См.: Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005, особ. ch. 4. Однако в рамках нашей темы можно ограничиться и сказанным.

11. Rudé, George. *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730–1848*. London: Serif, 1995, p. 219, 221.

рический резонанс этим «новым понятиям» придало именно восприятие их низами, и оно произошло в логике *их* борьбы за самые «земные» интересы, которая, в свою очередь, благодаря этому восприятию стала чем-то бóльшим, чем борьбой за «земные интересы». Оставаясь «земной», она стала борьбой за «свободу, равенство, братство». В этом качестве она никогда не может достичь окончательной победы и, более того, на каждом конкретном этапе истории терпит поражение. Однако и эти поражения оставляют свои следы на истории. Мало сказать, что без них наш мир стал бы безнадежным бентамовским «Паноптиконом». Такие поражения важны и в более прагматическом смысле. Как сказал Макс Вебер, «весь исторический опыт подтверждает, что возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному»¹².

Нынешнее разочарование в революции (вчерашних) «критических интеллектуалов» вызвано тем, что на их призыв исполнить некую историческую миссию сейчас не откликается никакая имеющая хоть сколько-нибудь серьезный социальный вес группа населения западных стран. Это можно назвать крахом представительства как стержня «идеологии

12. Вебер, Макс. «Политика как призвание и профессия», в: Макс Вебер. *Избранные произведения*. Москва: Прогресс, 1990, с. 706.

интеллектуалов». Макс Хоркхаймер открыто признал этот крах еще в середине 1950-х годов, назвав себя и своего друга Теодора Адорно «пораженцами»¹³. Было предпринято много изобретательных усилий по поиску возможного адресата революционного послания «критических интеллектуалов», даже если этот адресат имел в социологическом плане совсем мало общего с традиционно понимаемым «субъектом революции». На каком-то этапе этих поисков Пол Суизи придумал остроумную формулу — «пролетариат-субститут» (*substitute proletariat*). Этим понятием обозначались те, кто мог совсем не иметь «специфического пролетарского опыта», но кто, тем не менее, «мог сыграть роль, предназначенную пролетариату классической марксистской теорией»¹⁴. Однако и это не помогло. После «красного мая» 1968 года значительная группа вчерашних «критических интеллектуалов» открыто признала невозможность мобилизации «революционной армии» и демонстративно отвернулась от революции.

Другим элементом «идеологии интеллектуалов», вызвавшим нынешнее их разочарование в революции, является то, что можно назвать «синдромом последней революции» или «синдромом окончательности». Козеллек от-

13. См.: Adorno, Theodor and Max Horkheimer, *Towards a New Manifesto*. London: Verso, 2011, p. 49, 90.

14. Sweezy, Paul M. «Reply to Charles Bettelheim», *Monthly Review*, December 1970, p. 19–20.

носит его происхождение к периоду великих революцией конца эпохи Просвещения, когда идея Страшного (последнего) суда, пройдя секуляризацию, стала ориентиром идеологии прогресса. Используя в качестве иллюстрации произведения Томаса Пейна, Козеллек показывает, как Американская революция (к примеру) была осмыслена в качестве «завершения всемирно-исторического процесса, Последнего суда, возвещающего... об окончательной победе над адом»¹⁵. Примерно полстолетия спустя Маркс следующим образом «модернизирует» просветительскую идею об «окончателности» революции: классовая борьба, дойдя «до высшей степени своего напряжения», выливается в «полную революцию». Она, упраздняя классы и классовые антагонизмы, кладет конец революциям как таковым. Дальнейший прогресс будет осуществляться без них: «социальные эволюции перестанут быть политическими революциями»¹⁶. По сути дела, это — революционная версия «тезиса о конце революции». И даже сегодня, если революционный энтузиазм у кого-то еще остается, то он непременно вносит стародавнюю идею «окончателности» даже в наиновейшие «постмодернистские» теории

15. Koselleck, Reinhart. «Crisis», *Journal of the History of Ideas*, 2006, Vol. 67, No. 2, p. 374–375.

16. Маркс, Карл. «Нищета философии», в: Карл Маркс и Фридрих Энгельс. *Сочинения*. Т. 4. Москва: Госполитиздат, 1955, с. 184, 185.

революции¹⁷. Может показаться, что без «синдрома окончательности» революция как таковая немыслима.

Разочарование в революции после «красного мая» 1968 года вызвано как бы открытием того, что «окончательной» никакая революция быть не может. На жаргоне разочарованных в революции это открытие выражается следующей формулой: никакая революция не может освободить общество от фигуры господина. Именно это Жак Лакан бросил в лицо своим оппонентам — студентам-бунтарям 1968 года: «Будучи революционерами, вы желаете получить господина. И он у вас будет»¹⁸. Бернар Анри-Леви позже разовьет эту мысль о неустрашимости господина в тезис о невозможности революции — если революционные мечтания моделируются «по формам посюстороннего мира», то возможными будут лишь «видимости революций»¹⁹.

Неустрашимость господина означает, несомненно, невозможность «окончательной» революции, завершения истории, невозможность «социальных эволюций», навсегда освободившихся от пертурбаций «политических рево-

17. См.: Хардт, Майкл и Антонио Негри. *Множество: война и демократия в эпоху империи*. Москва: Культурная революция, 2006, с. 428–429.

18. Лакан, Жак. *Телевидение*. Москва: Гнозис, 2000, с. 57.

19. Цит. по: Starr, Peter. *Logics of Failed Revolt: French Theory after May '68*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995, p. 19.

люций», и т. д. Но почему все это тождественно невозможности самих революций или же их деградации в одни «видимости»? Разве не стоит ответить на все утверждения о неустранимости господина единственно верной в данном случае бодрой наивностью: «Ну и что? Почему нам не следует выкинуть несколько самых отъявленных негодяев, если мы не можем выкинуть их всех разом и окончательно? Почему вы называете революцию, добывающуюся такого результата, „видимостью“? „Видимость“ она или нет — судить не вам, разочарованным интеллектуалам, а только нам, тем, кто вкладывает в революцию душу, кто практикует ее, кого она превращает в нечто новое и большее, чем мы были до того, — в тех, кто „делает историю“»²⁰.

20. Примечательно, что тот же «красный май» 1968 года, который привел к массовому разочарованию в революции бывших «критических интеллектуалов», до сих пор позитивно оценивают более 60% французов, а его центральный лозунг «запрещено запрещать» — более двух третей. Даниэль Кон-Бендит, один из героев «красного мая», кстати, тоже уже «попрощавшийся» с революцией, сделал любопытное наблюдение: «красный май» все же был революцией, поскольку он создал тех, кто осознавал себя «творящими историю». И это тогдашнее осознание определило всю последующую жизнь — его самого и многих других участников тех событий, хотя после их завершения они, конечно же, не «творили историю». См.: Cohn-Bendit, Daniel and Claus Leggewie. «1968: Power to the Imagination», *New York Review of Books*, May 10, 2018, <https://www.nybooks.com/articles/2018/05/10/1968-power-to-the-imagination/>.

АРГУМЕНТ О СВЯЗИ РЕВОЛЮЦИИ С СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОТСТАЛОСТЬЮ

ЭТОТ аргумент был выдвинут задолго до нынешнего взлета популярности «тезиса о конце революции». Он был важной составляющей западной пропагандистской риторики времен холодной войны. Уолт Ростоу, ее образцовый воитель, прямолинейно сформулировал суть этого аргумента так: революционеры есть «мусорщики процесса модернизации», а коммунизм нужно понимать «в качестве недуга перехода к процессу модернизации»¹. Сэмюэл Хантингтон придал этому аргументу более «академичную» форму: «Революция, таким образом, есть один из аспектов модернизации... Это не универсальная категория, а, скорее, исторически ограниченный феномен. Ему нет места в очень традиционных обществах с низким уровнем социальной и экономической сложности. Не встречается он и в наиболее современных обществах»². С тех пор этот аргумент

1. Rostow, Walt W. «Guerrilla Warfare in Underdeveloped Areas», in Marcus G. Raskin and Bernard B. Fall (eds.). *The Viet-Nam Reader*. New York: Random House, 1967, p. 110.

2. Хантингтон, Сэмюэл. *Политический порядок в меняющихся обществах*. Москва: Прогресс-Традиция, 2004, с. 270.

несчетное число раз повторялся в различных вариациях и комбинациях и ныне обрел комфортное место в структуре новейшей версии «тезиса о конце революции».

Удивительную живучесть этого аргумента, как и живучесть теории, в которой он укоренен и из которой он вытекает, а именно — теории линейно-стадиальной эволюции/модернизации, телеологически ведущей к определенному финалу (в качестве которого выступает политико-экономическая организация «высоко современных» стран Запада), можно объяснить разве что средствами из арсенала «социологии знания» или теории «габитуса» Бурдьё, показывающей, как некоторые схемы мировосприятия фиксируются на соматическом уровне, а не на уровне сознания, вписываются в наши «тела» и поэтому оказываются недостижимы для критической рефлексии, превращаются в «тезис без антитезиса»³. Казалось бы, десятилетия критики этой теории модернизации, прежде всего со стороны «социологии зависимости» и «миросистемной теории», должны были бы камня на камне от нее не оставить вследствие ее, действительно, полной концептуальной беспомощности. Тем не менее, она — в качестве «тезиса без антитезиса» — остается живее всех живых, что лишний раз удостове-

3. См.: Bourdieu, Pierre. *Pascalian Meditations*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000, p. 96–97.

ряет обсуждаемый нами «тезис о конце революции»⁴.

Оставляя критику теории линейно-стадиальной модернизации в стороне и еще раз подчеркивая то, что без нее концепция революции-как-аспекта-модернизации повисает в воздухе как совершенно голословное утверждение, обратимся к парадоксам, присущим самой этой концепции.

Начнем с того, что эта концепция отождествляет *определенный тип революции*, обусловленный конкретными историческими, политическими, экономическими и иными обстоятельствами (назовем их для простоты «обстоятельствами транзита к Современности»), с *революцией вообще*. Только при таком отождествлении утверждение о том, что революции не могут произойти в «высоко современных обществах», возможно даже с чисто логической точки зрения. Но это утверждение является пустой и теоретически никчемной тавтологией. По сути, она не говорит нам ни о чем

4. Невозможно дать даже краткий обзор огромного массива литературы, посвященной критике теории линейно-стадиальной модернизации. Укажу лишь две недавние работы, сфокусированные на объяснении именно ее живучести. См.: Knöbl, Wolfgang. «Theories That Won't Pass Away: The Never-ending Story of Modernization Theory», in Gerard Delanty and Engin F. Isin (eds.). *Handbook of Historical Sociology*. London: Sage, 2003; Gilman, Nils. *Mandarin of the Future: Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

другом, помимо того, что «обстоятельств транзита к Современности» уже нет в обществах, совершивших такой транзит. Это, разумеется, никак не проливает свет на то, могут ли обстоятельства, возникшие *после* совершения транзита, неким образом способствовать революциям, которые по своему типу будут другими, чем революция-как-аспект-модернизации.

Парадоксальность концепции революции-как-аспекта-модернизации и ее отождествления с революцией как таковой лишь усиливается вследствие наличия в современном дискурсе о революциях почти полного консенсуса относительно того, что единственно верная и универсально применимая концепция/модель революции *невозможна в принципе* — именно по причине *существенного* многообразия типов революции, нередуцируемого к какому-либо общему знаменателю⁵. Джефф Гудвин даже

5. См.: Trimberger, Ellen Kay. *Revolutions from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1978, p. 1; Dunn, John. «Understanding Revolutions», *Ethics*, 1982, Vol. 92, No. 2, p. 300; Farr, James. «Historical Concepts in Political Science: The Case of „Revolution“», *American Journal of Political Science*, 1982, Vol. 26, No. 4, p. 701; Kuran, Timur. «Now Out of Never: The Element of Surprise in the East European Revolution of 1989», *World Politics*, 1991, Vol. 44, No. 1, p. 45; Tilly, Charles. «The Bourgeois *Gentilshommes* of Revolutionary Theory», in Nikki R. Keddie (ed.). *Debating Revolutions*. NY: New York University Press, 1995, p. 136–137; Kroeber, Clifton B. «Theory and History of Revolution», in *Journal of World History*, 1996, Vol. 7, No. 1, p. 21–22 и др.

считает «решительный отход от попыток сформулировать общую теорию Революции» одной из тенденций, определяющих *современное* теоретизирование революции⁶. Но коли так, то что нам делать с отождествлением революции-как-аспекта-модернизации с революцией как таковой и что может нам сказать революция в «обстоятельствах транзита к Современности» о возможности или невозможности революции в условиях Современности? Похоже, что ничего.

Теоретически отождествление революции-как-аспекта-модернизации с революцией вообще несостоятельно и ничего не дает для подтверждения «тезиса о невозможности революции» в «высоко современных обществах». Однако считается, что *эмпирически* это отождествление обосновано и все же способно подкрепить «тезис о невозможности революции». Такая эмпирическая обоснованность усматривается в том, что революции никогда еще не случались в «передовых индустриальных обществах» (Скочпол)⁷, *стало быть* (это и есть принципиальная логическая связка), революция все же является «аспектом модернизации».

6. Goodwin, Jeff. «Toward a New Sociology of Revolutions», *Theory and Society*, 1994, Vol. 23, No. 6, p. 731.

7. Skocpol, Theda. *Social Revolutions in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 13; См. также: Kumar, Krishan. «Revolution and Industrial Society: An Historical Perspective», *Sociology*, 1976, Vol. 10, No. 2, p. 251.

На это можно ответить двумя аргументами — чисто логическим и концептуально-историческим. Первый мы позаимствуем у Давида Юма. Любое предсказание о будущем, строящееся на опыте прошлого (или настоящего), предполагает допущение того, что *«течение природы всегда остается единообразно тождественным»*. Юм убедительно показывает, что у разума нет и не может быть никаких «демонстративных аргументов», чтобы доказать обязательность такого «единообразного течения природы» и «абсолютную невозможность» «изменения в течении природы». Такая обязательность и такая невозможность являются продуктами лишь воображения и веры⁸. В свете этого эмпирическое заключение о том, что революции никогда еще не случались в «передовых индустриальных обществах» — в плане его значения для будущего, — есть не более чем демонстрация нашей *веры* в то, что революции не случатся в будущем, веры, выросшей из *привычки* так думать, обозревая *прошлый опыт*. Другого смысла у этого заключения чисто логически быть не может.

У концептуально-исторического аргумента есть две стороны. С одной стороны, совсем непонятно то, *что* именно имеется в виду под

8. Юм, Давид. «Трактат о человеческой природе», в: Давид Юм. *Сочинения*: в 2 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1996, с. 143–149, особ. с. 145.

современным обществом, в котором революции (якобы) не могут происходить. В приведенном выше высказывании Скочпол речь идет именно о «передовых индустриальных обществах». Но наши «передовые» общества уже перестали быть «индустриальными», став «постиндустриальными», «информационными» или какими-то иными — с принципиально другими экономическими и социальными структурами. Даже если революции, в самом деле, не случились в «передовых индустриальных обществах», то что это говорит о нынешних «передовых» обществах совсем другого типа, чем «индустриальное общество»? Есть авторы, которые не без определенных резонансов стремятся показать, что именно в них-то — из-за глубоких изменений социальных структур по сравнению с «индустриальными обществами» и возникновения качественно новых образований (к примеру, прекариата) — революция и становится возможной⁹.

В более общем плане стоит отметить, что, если в Современности вообще есть нечто постоянное и конституирующее ее как таковую, то это отнюдь не какой-то специфический набор *институтов* («индустриальных» или иных), а именно ее бесконечная способность

9. См.: Standing, Guy. *The Corruption of Capitalism: Why Rentiers Thrive and Work Does Not Pay*. London: Biteback Publishing, 2016, p. 279 и далее.

«переписывать себя вновь и вновь» и генерировать *внутри себя* «досовременные моменты» (они еще вчера могли быть «передовым краем» Современности), которые подлежат либо отсылке в прошлое, либо «модернизации»¹⁰. В этом смысле *модернизация есть собственный и единственный способ бытия Современности*, а отнюдь не путь к ней, который остается позади, когда он пройден (причем будто бы по заранее определенному маршруту). Парадоксальным образом концепция революции-как-аспекта-модернизации оказывается *верной*, но в смысле, прямо противоположном тому, который ей придавал Хантингтон: поскольку мо-

10. См.: Jameson, Fredric. *A Singular Modernity: Essays on the Ontology of the Present*. London: Verso, 2012, p. 35, 74, 231. Важным является вопрос о том, хотя я не могу обсуждать это в данной книге, тождественна ли динамика Современности, состоящая в ее постоянном «переписывании себя», той перманентной революции капитализма, о которой мы говорили выше. Сам Джеймисон склоняется к тому, чтобы отождествить их, пусть «терапевтически, а не догматически», во всяком случае — поскольку речь идет о современном этапе господства неолиберального капитализма (см.: Jameson, Frederic. *A Singular Modernity*, p. 215). Или мы все же можем сохранить различие (и напряжение противоречия) между ними, схожим образом с тем, каким Иммануил Валлерстайн различает «мимолетную (fleeting) современность» технологических инноваций и «вечную современность» борьбы за освобождение, хотя вряд ли верно сводить первую к технологиям и считать вторую «вечной». См.: Валлерстайн, Иммануил. *После либерализма*. Москва: Едиториал УРСС, 2003, с. 126 и далее.

дернизация есть способ бытия Современности, постольку революция является ее необходимым и неустранимым аспектом.

С другой стороны, разве революции не случались в «индустриальных обществах»? А что было в Германии в 1918–1919 годах? В Австрии в те же годы и вновь в 1934 году? В Испании в 1936 году? Во Франции в 1968 году? Для сохранения эмпирического наблюдения о том, что «в передовых индустриальных странах» революции (будто бы) никогда не случались, все эти революции необходимо дисквалифицировать в качестве революций. Для этого вводятся дополнительные критерии, которым «настоящие революции» должны соответствовать. Эти дополнительные критерии не только не вытекают теоретически и логически из того «стандартного» определения революции, которое я приводил выше, но и порождают новые концептуальные трудности и парадоксы.

К примеру, указанные выше революции можно дисквалифицировать на том основании, что все они потерпели поражение. Или на том, что они произошли в экстраординарных обстоятельствах (поражения в войне, путча правых и т. д.), которые никак не вытекали из «общей логики истории». Или на том, что они «случайные» — в том смысле, что никакая конкретная политическая сила их не готовила, никакой конкретный класс к ним не «стремился», никаких внятных задач перехода на «новую

ступень развития общества» они не ставили. И так далее¹¹.

Должны ли мы в таком случае считать «революциями» только победившие революции? И каковы критерии победы? Наверное, появление у кормила власти новых элит было бы слишком ничтожным критерием для столь масштабных явлений, как революции. Тем более, как мы знаем, от революций, как правило, выигрывают отнюдь не те, кто их инициирует и осуществляет, — последних революция как раз сметает и «пожирает»¹². Считать ли критерием победы революции масштабы общественных изменений? Осуществленных в какой временной период? Уже отмечалось то, с какой полнотой победившая контрреволюция реализовала «программу» побежденной революции 1848 года вскоре после своего военно-политического триумфа¹³. А вот в случае победившей Французской революции реальные общественные изменения — в отличие от перемен в конструкциях власти, важных по сути только для элит, — были таковы, что, по выражению Фюре, «ничто не напоминало французское общество

11. См.: Kumar, Krishan. «Revolution and Industrial Society», p. 246–251.

12. См.: Hobsbawm, Eric. *Echoes of the Marseillaise: Two Centuries Look Back on the French Revolution*. London: Verso, 1990, p. 133.

13. См.: Klima, Arnošt. «The Bourgeois Revolution of 1848–9 in Central Europe», in Roy Porter and Mikuláš Teich (eds.). *Revolution in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 98.

при Людовике XVI больше, чем французское общество времен Луи Филиппа»¹⁴. Что же каса-

14. Фюре, Франсуа. *Постижение Французской революции*, с. 32–33 (перевод исправлен. — Б.К.). Владимир Мау тонко замечает, что «приносимые революцией изменения представляются радикальными обычно лишь потомкам» (Мау, Владимир. *Революция*, с. 30). Это ставит огромной важности вопрос, которого в данной книге я могу коснуться лишь вскользь: существуют ли вообще «объективные» критерии радикальности революций или же радикальность (или отсутствие оной) — это некая оценка, которая всегда дается с чьей-то позиции и формулируется в какой-то временной перспективе? К примеру, большевистская политика «военного коммунизма» обычно рассматривается в качестве предельного выражения радикальности Октябрьской революции, по отношению к которому НЭП выглядит «откатом» и «термидором». Вероятно, с точки зрения «критических интеллектуалов», возглавивших революцию (и иже с ними), это так и есть. Но так ли это с точки зрения народных масс? Не означает ли для них радикальность не трудовые армии, «отмену денег» и «непосредственно общественные» формы потребления, а радикальное решение проблем мира, хлеба и земли? Не эта ли народная радикальность заставила большевиков в переломный момент революции отказаться от собственной программы и принять эсеровскую, только благодаря чему, по собственному признанию Ленина, их революция и победила? (См. Ленин, Владимир. «Речь в защиту тактики Коммунистического Интернационала 1 июля», в: Владимир Ленин. *Полное собрание сочинений*. Т. 44. Москва: Политиздат, 1970, с. 30). Не является ли достаточно точным выражением народной радикальности — в ее противоположности радикальности большевистских интеллектуалов — чаяновская крестьянская утопия (см. Чаянов, Александр. «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии», в: Александр Чаянов. *Избранные повести*. Москва: Прометей, 1989)? Да и что, в конце концов, «радикального», да и «социалистического», в «военном коммунизме», который,

ется «ненормальных и искусственных обстоятельств» (Кумар), в которых произошли упомянутые революции, остается сказать только то, что для революций *нормально* происходить при «ненормальных обстоятельствах», что в логике плавного хода истории, т. е. не будучи его разрывами, революции не происходят, а «анонсированных революций», сознательно подготовленных некими силами, как мы уже писали, не бывает совсем.

Однако самое занятное состоит в другом: те, кто пытаются эмпирически доказать, будто революции никогда не случались в «индустриальных обществах», обходят молчанием самые масштабные и, добавим, самые фатальные из случившихся в них революций — революции, которые произошли *справа*, а не слева, нацистские и фашистские революции в Германии, Италии и других странах. Они-то полностью отвечают и дополнительным критериям, предъявляемым к «настоящим» революциям, и «стандартному» определению революции. Конечно, о них можно сказать, что они несли не освобождение, а (неслыханное дотолле) угнетение. Для той великой традиции теоретизирования революции, которая простира-

по меткому выражению крупнейшего большевистского теоретика А. Богданова, есть «ублюдок», произведенный самим капитализмом и той *противоположностью* социализма, которую Богданов назвал «военным потребительным коммунизмом» (цит. по: Мау, Владимир. *Революция*, с. 97)?

ется от Кондорсе до Арендт и которая определяет революцию через практику свободы¹⁵, это, конечно, дисквалифицировало бы нацизм и фашизм в качестве революционных явлений. Но почему о них молчат те, кто к этой традиции не имеет никакого отношения и в чье понимание революции свобода никак не входит? Почему нет опровержения доводов тех, кто рассматривал подъем нацизма и фашизма в качестве революций, причем именно революций «современного индустриального общества»¹⁶? Отсутствие ответов на все эти вопросы делает эмпирическое заключение о том, что революции никогда не случались в «передовых индустриальных обществах», по меньшей мере, неубедительным.

15. Любопытное обращение к этой традиции и переосмысление ее можно найти в работах Корнелиуса Касториадиса. См.: Castoriadis, Cornelius. *World in Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997, p. 47–57, 70–83.
16. См.: Dahrendorf, Ralf. *Society and Democracy in Germany*. Garden City, NY: Doubleday, 1967, p. 412; Schoenbaum, David. *Hitler's Social Revolution: Class and Status in Nazi Germany, 1933–1939*. New York: W.W. Norton, 1980; Calvert, Peter. *Revolution and Counter-Revolution*. Milton Keynes: Open University Press, 1990, p. 57 и др. Революции справа, как считается, заключали в себе «парадокс», состоявший в том, что они были «массовыми революционными движениями, преследовавшими антиреволюционные — в классическом смысле — цели» (Sauer, Wolfgang. «National Socialism: Totalitarianism or Fascism?» *American Historical Review*, 1967, Vol. 73, No. 2, p. 417). Но не является ли это парадоксом не самого предмета, а нашей привычки мыслить революции, атрибутируя им некие «классические цели»?

АРГУМЕНТ О НЕГАТИВНОМ ВЛИЯНИИ НА РЕВОЛЮЦИЮ ИЗМЕНИВШЕГОСЯ МЕЖДУНАРОДНОГО ФАКТОРА

То, что распад Советского блока и коллапс СССР произвели тектонические сдвиги в системе международных отношений, несомненно. Но что именно они значили для революции? Привели ли они к исчезновению ее когда-то неистощимого источника, из которого волны революционных перемен прокатывались по всему миру?

Конечно, если СССР отождествить с «эпицентром „революций сверху“», имевших место в его сателлитах¹, и сосредоточиться на поддержке им *некоторых* национально-освободительных и антиимпериалистических движений, то на последний вопрос нужно дать

1. См.: Pons, Silvie. *The Global Revolution: A History of the International Communism, 1917–1991*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. xv (курсив мой. — Б. К.). Приведенная формулировка сама по себе теоретически проблематична. Является ли революцией насаждение некоторых порядков оккупационными войсками? Если на этот вопрос дается утвердительный ответ, то почему генерала Дугласа Мак-артура не признать бы великим японским революционером, учитывая масштаб преобразований, произведенных в побежденной стране американскими властями?

утвердительный ответ. Однако он означал бы лишь принятие правил той пропагандистской игры, которую вели обе стороны, вовлеченные в холодную войну: изображение СССР как спонсора «мировой революции» и изображение капиталистического Запада во главе с США в качестве империалистического спрута, душащего весь мир, — это и есть идеологический сиамский близнец того времени. И «революции сверху», произведенные СССР в странах-сателлитах, и поддержка им некоторых национально-освободительных движений (но далеко не всех!) — это действия, продиктованные логикой глобальной великодержавной игры. Нельзя забывать о ее «правилах», в общем-то признававшихся обеими сторонами и соблюдавшихся в конечном счете даже в таких сверхдраматических ситуациях, как Венгерское восстание 1956 г., Суэцкий кризис, Карибский кризис и, конечно, Вьетнамская война. О реальной роли СССР как (якобы) источника «мировой революции» больше, чем что-либо другое, говорят его напряженные, если не откровенно враждебные отношения с теми революционными режимами, которые имели *собственную* народную базу и не были плодами его великодержавных «революций сверху», — Югославия, Албания, Китай и др. являются хорошими тому иллюстрациями. В других же случаях, защищая насажденные им режимы, СССР откровенно выступал не революционной, а именно *контр-*

революционной силой, как то было в Восточной Германии в 1953 году, в Венгрии в 1956 году, в Чехословакии в 1968 году и неоднократно в Польше, хотя там обходилось без прямых военных интервенций.

Есть основания думать о том, что стратегически и тактически «мировая революция» была отставлена руководством СССР вместе с принятием ориентира на «строительство социализма в одной отдельной стране» XIV съездом ВКП(б) в 1925 году. В решениях VII конгресса Коминтерна (1935 год) многие наблюдатели увидели и идеологическое оформление этой отставки². Все «революционное», что СССР свершил с тех пор на мировой арене, являлось по существу действиями, призванными расширить его сферу влияния и укрепить его позиции в противостоянии с другими центрами силы, в первую очередь с США. Некоторым аналитикам это стало ясно еще в 30-е годы прошлого века, и те из них, кто придерживался левых убеждений, с горечью писали в связи с этим о «великом отступлении» и «предательстве» «мировой революции»³.

2. О дискуссиях по поводу такой трактовки решений VII конгресса Коминтерна см.: McKenzie, Kermit E. «The Soviet Union, the Comintern and World Revolution», *Political Science Quarterly*, 1950, Vol. 65, No. 2, p. 214–237.

3. См.: James, C.L.R. *World Revolution, 1917–1936: The Rise and Fall of the Communist International*. Durham, NC: Duke University Press, 2017.

Так что же, в самом деле, изменилось с распадом советского блока и развалом СССР? Прежде всего, то, что на смену биполярному миру пришел однополярный (разумеется, оспариваемый под лозунгом «многополярности» теми, кто остался за дверями «клуба избранных»). Это — колоссальное изменение. Любой однополярный мир, каков бы ни был его политико-экономический окрас, в принципе неблагоприятен для любых протестных движений, не говоря уже о радикальных освободительных движениях, стремящихся ударить по больным точкам существующего статус-кво. В нынешнем однополярном мире увяла не только революция — та же судьба постигла движение за мир, рабочее движение, антимонополистическое («антирастовское», как его называют в США) движение и т. д.⁴. На поверхности общественной жизни видны только движения, вырастающие на почве «политики идентичности» и «мультикультурализма», но они-то как раз идеально вписываются в логику новейше-

4. Об общей деградации всех форм протеста в странах Запада и об упадке отдельных протестных движений, таких как антивоенное, см.: Roberts, Alasdair. *The End of Protest: How Free-Market Capitalism Learned to Control Dissent*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013; Cockburn, Alexander. «Whatever Happened to the Anti-War Movement?» in *New Left Review*, 2007, No. 11/46, July-August, p. 29–38; Kazin, Michael. «Why Is There No Antiwar Movement?» *Dissent*, Summer 2015, Vol. 63, No. 3, p. 62–66 и др.

го «постмодернистского капитализма» и в то, что Ги Дебор называл «обществом спектакля».

Надолго ли все это? Многие наблюдатели предрекают скорое восстановление биполярной модели, полюсами которой на сей раз выступят США и КНР⁵. Однако ожидается, что в отличие от предыдущей биполярной модели эта новая будет «мирной». Почему? Потому что США и КНР — в отличие от США и СССР — связаны прочными торговыми и финансовыми узами, которые никому невыгодно рвать. Потому что — в отличие от исчезнувшего СССР — КНР не одержима идеей «мировой революции», да и вообще правящая в ней партия уже не имеет какой-либо внятной идеологии⁶.

О мнимой «одержимости» Советского Союза «мировой революцией» уже шла речь выше. К этому можно добавить только одно. В би- или многополярном мире вовсе не нужен особый «революционный полюс» для того, чтобы такой мир как таковой способствовал революции. Вряд ли французская монархия мыслила себя всемирным революционным буревестником, когда она решительно вмешалась в борьбу в британских североамериканских колониях и этим обеспечила побе-

5. См., к примеру: «Will a bipolar world be peaceful?» *Economist*, June 15, 2013.

6. См.: Feldman, Noah. *Cool War: The United States, China, and the Future of Global Competition*. New York: Random House, 2015, p. 15 и далее.

ду там республиканской революции. Вряд ли империалистическая Япония из бескорыстной солидарности с угнетенными вооружала и организовывала армию индийских националистов, готовых к борьбе за независимость своей родины против британского империализма не столь ненасильственными методами, как те, которые предпочитал Махатма Ганди. Великое достоинство би- или многополярного мира состоит в том, что в таком мире соперничество между его владыками неизбежно. Именно оно есть важное условие возможности революции. Целью интриг и авантур любого из центров силы выступает, конечно, не революция как таковая, а ущемление и ослабление соперника. Но разве это важно? Разве недостаточно усвоили мы ту мысль (классиков «шотландского просвещения», Гегеля и других), что великие траектории, по которым движется история, вообще складываются из оседания *непреднамеренных* следствий наших действий, тогда как сознательно преследуемые цели — не более чем элемент механизма, такие следствия производящего? Есть ли в реальном мире какой-то иной международный фактор, который способствует революции, помимо соперничества его властителей?

А чтобы правильно оценить значение прочности торговых и финансовых уз между странами для сохранения мира, нам нужно просто вспомнить мудрость Екклезиаста и то, что «нет

ничего нового под солнцем» (или «под лунной», как говорят сейчас). А еще — избавиться от нарциссизма, свойственного каждому поколению людей Современности, заставляющего нас думать, будто мы творим нечто беспрецедентное и неслыханное и начинаем настоящую Vita Nova. Ровно за месяц до начала Первой мировой войны английское Королевское общество статистики опубликовало научно фундированный, чрезвычайно обстоятельный и тщательно составленный доклад о состоянии экономических отношений между Британской империей и Германской империей. Он открывается следующим примечательным заявлением: «Британская и Германская империи, взятые вместе, осуществляют примерно 39 процентов всей мировой торговли... они владеют 53 процентами всего мирового торгового флота, их кредитные институты играют исключительную и незаменимую роль в проведении торговых операций по всему миру. Поэтому коммерческие и финансовые отношения между империями неизбежно имеют гигантское значение, как непосредственное, так и опосредованное»⁷. Весь остальной доклад является, по сути дела, развернутой статистической иллюстрацией этого тезиса, показывающей невероятную эф-

7. Crammond, Edgar. «The Economic Relations of the British and German Empires», *Journal of the Royal Statistical Society*, 1914, Vol. LXXVII, Part VIII, p. 777.

фективность и колоссальную благотворность тесных связей между империями.

В истории бывают ситуации, когда опасно полагаться на самую надежную статистическую информацию, если она не пропущена через понимание более фундаментальных политических и нравственных реалий. Еще опаснее верить в экономическую неизбежность. И уж совсем катастрофично путать волны истории с линейной эволюцией — в духе какого-нибудь Герберта Спенсера. Это же следует иметь в виду и при рассмотрении следующего элемента аргументационной структуры «тезиса о конце революции», связанного с глобализацией.

АРГУМЕНТ О ГЛОБАЛИЗАЦИИ КАК ПРЕПЯТСТВИИ РЕВОЛЮЦИИ

ЛЕГКО согласиться с тем, что с глобализацией нельзя бороться. С ней нельзя бороться по той же причине, по которой нельзя бороться с абстракциями, такими как «капитализм», «феодализм», «тоталитаризм» или любыми другими. Как заметил Славой Жижек, «в политике человек противостоит конкретным политическим деятелям и их действиям, а не анонимным „системам“»¹.

Однако «анонимные системы» не существуют сами по себе, в качестве «универсальных сущностей». Они не являются особыми реалиями по отношению к тем историческим предметам, которые они «осваивают», подчиняют себе и включают в себя. У них нет никакой собственной «имманентной логики», в соответствии с которой они делают нечто с теми предметами, которые «встречаются» им в реальном историческом мире. Напротив, «анонимные системы» есть лишь те способы, которыми связаны между собою предметы реального исторического мира. Такие «анонимные систе-

1. Žižek, Slavoj. *In Defense of Lost Causes*. London: Verso, 2008, p. 404.

мы» есть только особые артикуляции последних, и их абстрактность/анонимность состоит и выражается в том, что *в качестве артикуляций* они не сводимы к отдельным артикулируемым предметам или ко всей их сумме и не наблюдаемы так же и теми же способами, как и какими мы можем наблюдать артикулируемые ими предметы. В этой логике, к примеру, Маркс описывает «абстрактный труд» (и его выражение в капитале) — в отличие от «конкретного труда», но и в неотделимости от последнего. Это мы будем иметь в виду, рассуждая о глобализации в ее связи с революцией.

Рассматривая глобализацию таким образом, мы должны, прежде всего, воздержаться от приписывания ей какой-либо солипсистской логики, какую можно заподозрить у «универсальных сущностей», и, следовательно, нам не нужно видеть в ней всемогущего демиурга современной истории. Если мы и признаем глобализацию «аутопойезисной самореференционной системой», заимствуя этот термин у Никласа Лумана, то нам следует иметь в виду то, что «самореференция как форма возможна лишь постольку, поскольку существует нечто другое, ею не являющееся, от чего она может отличить себя, то есть внешняя референция»². Как минимум, это означает то, что глобализа-

2. Luhmann, Niklas. *Observations on Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998, p. 13.

ция не является «всем» в нашем мире и что то, чем она не является, никак не может быть понято в качестве «пережитков прошлого», которые все еще (просто в силу инерции?) пребывают в нашем мире *вопреки* логике глобализации. Напротив, сама глобализация в качестве аутопойезисной системы создает свое Другое (свою «среду», как сказал бы Луман), без чего она не может существовать как такая система. Далее, воспроизводство любой аутопойезисной системы зависит от природы элементов, которые она «втягивает» в себя и которые она «отсылает» в свое Другое, а также от успешности обеих этих операций («втягивания» и «отсылки»), причем такая успешность, конечно же, не имеет каких-либо метафизических гарантий и является сугубо исторической и контингентной. К глобализации все сказанное относится в той же мере, в какой и к любой другой аутопойезисной системе.

С одной стороны, очевидно, что глобализация *всегда* была важным измерением развития капитализма, поскольку он мог реализовать пространственный аспект своей пространственно-временной динамики, лишь делая мир «единым», т. е. делая рынок мировым, а историю — всемирной³. С другой стороны, отношение между капитализмом и глобализацией никогда не было гладким и осуществляющимся авто-

3. См.: Harvey, David. «Globalization in Question», *Rethinking Marxism*, 1995, Vol. 8, No. 4, p. 2.

матически, что, впрочем, можно сказать и о его отношениях со всеми другими составляющими его исторической динамики, такими как технологическое развитие, конкуренция, массовое потребление и т. д. (при определенных обстоятельствах капитализм может сдерживать технологические инновации, олигополистически подавлять конкуренцию, снижать уровень массового потребления депрессией заработной платы и ограничением и упразднением социальных услуг и т. д.).

Все это и делает капитализм *историческим* процессом, т. е. именно «историческим капитализмом», как выражался И. Валлерстайн, а не системой *causa sui*⁴. Поэтому правдоподобная теория глобализации должна была бы, в первую очередь, объяснить *трения* между конкретными формами «исторического капитализма» и соответствующими им формами «исторической глобализации», то, *как* эти трения преодолевались, всегда несовершенным и неокончательным образом, в тех или иных исторических ситуациях, то, к каким новым метаморфозам и капитализма, и глобализации все это вело. Такое объяснение выливается в нарратив о последовательности «волн глобализации», который и позволяет увидеть нынешнее состояние глобализации и то, *как* оно способ-

4. Валлерстайн, Иммануил. *Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация*. Москва: Товарищество научных изданий КМК, 2008.

ствуется или препятствует революции, в адекватной исторической перспективе⁵. Конечно, *анти*исторический нарратив о глобализации, изображающий ее в качестве уникального и беспрецедентного явления последнего времени, закрывает возможность понять и ее саму, и ее отношение к капитализму и революции.

Рассматривая же это отношение, отметим то, что предыдущие формы «исторической глобализации» отнюдь не исключали революций. Напротив, они к ним «подталкивали», выступали их, так сказать, необходимыми (отличая их от достаточных) условиями. Если глобализация призвана служить аргументом «тезиса о конце революции», то это требует конкретно показать, *что* именно в современной фазе «исторической глобализации» исключает революцию. Абстрактная ссылка на «глобализацию вообще» никак не годится для подкрепления «тезиса о конце революции». Для этого сле-

5. См.: Arrighi, Giovanni. «Globalization and Historical Macrosociology», in Janet Abu-Lughod (ed.). *Sociology for the Twenty-First Century: Continuities and Cutting Edges*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 117–133; Chase-Dunn, Christopher, Yukio Kawano and Benjamin D. Brewer. «Trade Globalization since 1795: Waves of Integration in the World-System», *American Sociological Review*, 2000, Vol. 65, No. 1, p. 77–95; Robertson, Robbie. *The Three Waves of Globalization: A History of a Developing Global Consciousness*. London: Zed Books, 2003; Wallerstein, Immanuel. «After Developmentalism and Globalization, What?» *Social Forces*, 2005, Vol. 83, No. 3, p. 1263–1278 и др.

дует доказать, что те аспекты предыдущих фаз «исторической глобализации», которые «подталкивали» к революциям, а именно неравномерность развития стран и регионов мира и появление «слабых звеньев» в цепях глобальных политико-экономических связей⁶, в нынешней фазе глобализации полностью отсутствуют. Таких доказательств я пока не встречал. Зато встречал веские доказательства *противоположного*, т. е. того, что и неравномерность развития, и возникновение «слабых звеньев» остаются характерными (и все более зримыми!) чертами нынешней фазы глобализации⁷.

Однако предположим, что нам предъявлены неопровержимые доказательства того, что в мире благодаря глобализации воцарилась та-

6. Речь идет об известном ленинском тезисе о «слабом звене» как локусе революции, подготовленной всем мировым развитием. Следует подчеркнуть, что этот тезис характеризует не только само «слабое звено» — он есть описание состояния *всей* глобальной цепи: «крепость цепи определяется крепостью самого слабого звена ее», «крепость или целость всех остальных звеньев цепи, кроме одного, не спасет дела». См.: Ленин, Владимир. «Крепость цепи определяется крепостью самого слабого звена ее», в: Владимир Ленин. *Полное собрание сочинений*. Т. 32. Москва: Политиздат, 1969, с. 201.

7. См.: Milios, John and Dimitris P. Sotiropoulos, *Rethinking Imperialism: A Study of Capitalist Rule*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2009, p. 184–210; Srnicek, Nick and Alex Williams. *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. London: Verso, 2015, p. 74–75; Friedman, Jeremy and Peter Rutland. «Anti-imperialism: The Leninist Legacy and the Fate of World», *Slavic Studies*, 2017, Vol. 76, No. 3 и др.

кая гармония, которая обеспечивает равномерное развитие всех стран, а прежние «слабые звенья» благодаря ей прогрессируют так, что превращаются в «сильные». И что это доказывает в плане невозможности революции в будущем? Как мы можем быть уверены в том, что нынешняя волна «исторической глобализации», (будто бы) наполненная столь чудесной гармонией, не спадет вследствие очередной метаморфозы «исторического капитализма» и не сменится другой, которая не сможет сохранить столь благотворные признаки нынешней? Нет, все же использование аргумента глобализации в целях подкрепления «тезиса о конце революции» предполагает не только миопию в отношении настоящего, но и безукоризненную последовательность антиисторического мышления — новое будущее, отличное от настоящего, должно оставаться *немыслимым*.

Однако аргумент о глобализации как препятствии революции парадоксален и в другом отношении — в том, в котором он вынужден как-то сочетаться с аргументом о революции-как-аспекте-модернизации, рассмотренном ранее и тоже входящем в структуру «тезиса о конце революции». Последний аргумент *допускает* революции на периферии мировой системы, поскольку там еще происходят «модернизационные процессы», ведущие к «плато современности». Методологически парадокс заключается в том, что один из этих двух аргументов дела-

ет невозможным другой: мир либо един, что предполагает аргумент глобализации, так что все страны существуют *в одном историческом времени* и являются элементами одной глобальной системы, либо мир есть простой агрегат стран, лишенных системного единства и существующих *в разных исторических временах* — в досовременности (проходя модернизацию) или в Современности (завершив модернизацию), что предполагается аргументом о революции-как-аспекте-модернизации. С точки зрения аргумента о глобализации, *не должно иметь* ни малейшего теоретического значения, в какой именно части глобальной системы происходят революции, — они все происходят *в современной глобальной системе*, а потому они все *современны* и потому они прямо опровергают то, что этот аргумент — в качестве подспорья «тезиса о конце революции» — хочет показать. Как когда-то выразился Герберт Маркузе, где бы ни происходили сейчас революции, они «выражают *внутренние* противоречия глобальной капиталистической системы»⁸. Речь у Маркузе, несомненно, идет *тоже* о глобализации, только понятой диалектически, — в отличие от того позитивистского по своему духу описания ее, которое характерно для ее трактовки в качестве подспорья «тезиса о конце революции».

8. Marcuse, Herbert. «Re-examination of the Concept of Revolution», *New Left Review*, 1969, I/56. July-August, p. 31.

АРГУМЕНТ О ДЕМОКРАТИИ КАК О «ГРОБЕ РЕВОЛЮЦИИ»

ОСТРОТА о том, что «избирательная урна есть гроб для революционеров»¹ в разных выражениях давно муссируется в западной социально-научной литературе и ныне претендует на то, чтобы стать в ней общим местом. Вера в то, что эта острота несет в себе теоретическую истину, покоится на принятии трех главных допущений (редко отчетливо артикулируемых), которые я обозначу как «допущение чистоты», «допущение безграничной эффективности» и «допущение разряженного напряжения». Рассмотрим их по отдельности.

Первое из них предполагает то, что сравнивать демократию как *таковую*, взятую абстрактно и в отвлечении от всех исторических контекстов, в которых ей приходится функционировать, с революцией как *таковой*, взятой столь же абстрактно, имеет какой-то смысл. При таком подходе демократия обычно ото-

1. Goodwin, Jeff. «Revolution and Revolutionary Movements», in Thomas Janoski, Robert R. Alford, Alexander M. Hicks, and Mildred A. Schwartz (eds.). *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 419.

ждествляется с чистым *методом*. Воспользуемся классической формулировкой Йозефа Шумпетера: «Демократия есть политический *метод*, т.е. определенный тип институционального устройства для достижения политических — законодательных и административных — решений *безотносительно к тому, какие решения он принесет в тех или иных исторических условиях*, который поэтому не может быть самоцелью»². Революция же при таких сравнениях (нестрого) ассоциируется с насильственным изменением существующего метода правления и заменой правителей. Смысл и результат такого сравнения очевидны. Любой здравомыслящий («рациональный») индивид предпочтет демократию, которая обещает (пусть неполное) удовлетворение его требований, если не в этом избирательном цикле, так в следующем, ужасам и полной непредсказуемости борьбы не на жизнь, а на смерть, которая ассоциируется с революцией. «Допущение чистоты» сравниваемых *таким образом* демократии и революции с необходимостью строгого доказательства ведет именно к такому выводу.

В чем здесь кроется проблема? Именно в том, что демократия берется как чистый метод (об абстрактном и нестрогом понимании

2. Шумпетер, Йозеф. *Капитализм, социализм и демократия*. Москва: Экономика, 1995, с. 321 (перевод исправлен; во втором случае курсив мой. — Б. К.).

революции, подобном приведенному выше, не стоит и говорить). На уровне элементарного здравого смысла мы знаем, что спрашивать о том, хорош или плох некий метод *вообще*, откровенно глупо. Метод может быть хорош или плох только в зависимости от того, способен или не способен он решить те *конкретные* проблемы, которые перед нами стоят. Оценка качества метода, в самом деле, неотделима от конкретного содержания проблем, на которые данный метод направляется. Когда в знаменитом введении в «Науку логики» Гегель определяет метод как «сознание о форме внутреннего самодвижения... содержания» предмета, к которому метод относится, или, еще проще, «метод есть движение самой сути дела»³, он дает скорее философскую артикуляцию уже известного здравому смыслу, чем «диалектическое» преодоление последнего (впрочем, абстрактное рассмотрение метода, как отмечает Гегель, допустимо в сфере абстрактных наук, таких как математика, но политику и историческую жизнь людей в целом такие науки уловить не в состоянии).

Сказанное полностью относится и к демократии как методу. Нигде и никогда она не существовала в качестве чистого процедурно-институционального устройства. Она всегда

3. Гегель, Г. В. Ф. «Наука логики», в: Г. В. Ф. Гегель. *Сочинения*. Т. V. Москва: Соцэкгиз, 1937, с. 33, 34.

существовала только как процедурная обработка/переработка специфического «материального» содержания неких проблем. Сам Шумпетер был слишком хорошо, по-немецки, философски воспитан, чтобы не понимать этого: «Рациональная приверженность ей [демократии] ... предполагает не только некую схему сверхрациональных ценностей, но и *определенные состояния общества*, в которых от демократии можно ожидать такой работы, которую бы мы одобрили»⁴. В этом утверждении важно не только то, что говорить о демократии как методе имеет смысл лишь относительно «определенных состояний общества». Не менее важное значение имеет местоимение «мы». Кто эти «мы», которые могут одобрять или не одобрять «работу демократии» в том или ином «состоянии общества» — с далеко идущими последствиями для демократии, без которых не стоило бы и упоминать о «нас», одобряющих или не одобряющих ее работу в данных

4. Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*, p. 243; Шумпетер, Йозеф. *Капитализм, социализм и демократия*, с. 322 (перевод исправлен; курсив мой. — Б. К.). Шумпетер добавляет к этому, что автоматически отождествлять демократию и свободу (речь непосредственно здесь идет о свободе совести), конечно же, не следует. Связь демократии и свободы опять же определяется не их (будто бы имеющимися у них) «имманентными сущностями», а теми же конкретными «состояниями общества» (Шумпетер, Йозеф. *Капитализм, социализм и демократия*, с. 322, прим. 9, а также с. 325).

условиях? То, что «мы» — никак не «народ», совершенно очевидно. «Народа» у Шумпетера попросту нет — он растворился в агрегате «частных граждан» и в этом качестве никоим образом не может при демократии «действительно управлять и что-то определять»⁵. Тогда кто эти «мы»? Без ответа на данный вопрос нельзя сказать что-либо осмысленное ни о том, хороша или плоха демократия как метод, ни о ее связях с революцией.

Однако ограничиться демонстрацией преимуществ демократии как «чистого метода» над революцией, апеллируя к столь же «чистой рациональности» абстрактного человека, сторонники аргумента о демократии как «гробе революции», будучи социологами и политологами, не могут. Они вынуждены обременить «чистый метод» «материей» конкретных проблем, которые существуют в реальных обществах. При таком обременении демократия будет выглядеть «гробом революции» лишь в том случае, если будет доказана ее абсолютная эффективность в решении всех общественных проблем так, чтобы на долю революции не осталось ничего, ни одной существенной проблемы, которая могла бы послужить ее

5. Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*, p. 246, а также p. 259–264; Шумпетер, Йозеф. *Капитализм, социализм и демократия*, с. 327, а также с. 342–350 (перевод исправлен. — Б. К.).

«спусковым крючком». Так в дело вступает «допущение безграничной эффективности» демократии.

Это допущение во многом вдохновлено идеями Сеймура Мартина Липсета о «демократической трансляции классовой борьбы», об институционализации социальных конфликтов в виде соперничества партий за голоса избирателей и лоббизма «групп интересов», что и является главными результатами функционирования демократических механизмов и в то же время — условиями стабильности демократии⁶. К этому обычно добавляют то соображение, что, если в отношении каких-то конфликтов и интересов эти методы «демократической трансляции» не срабатывают с достаточной эффективностью, то демократия — как гибкая система — оставляет достаточно свободного пространства для иных, внеинституциональных выражений протеста (посредством социальных движений и т. д.). Так или иначе, но в условиях демократии выдвигаемые требования всегда могут быть удовлетворены (вынужденными) уступками политических и экономических элит, а вызванные такими требованиями протесты «умиротворены» без обращения к революции⁷.

6. См.: Липсет, Сеймур Мартин. *Политический человек: социальные основания политики*. Москва: Мысль, 2016, с. 265, 339 и др.

7. См.: Goodwin, Jeff. *No Other Way Out*, p. 301.

Такое жизнерадостное описание демократии странным образом соседствует, как у того же Джеффа Гудвина, с утверждением о том, что хотя «демократия... решительно снижает вероятность революции, но [это происходит] не потому, что она приносит с собой социальную справедливость»⁸. Демократия оказывается «полностью совместимой с масштабной бедностью, неравенством и всевозможными видами социального зла»⁹. Почему так происходит? Нужно ли думать так, что тот способ, каким демократия «умиротворяет» социальные конфликты, несправедлив? Или же дело в том, что в каких-то случаях такое «умиротворение» дает справедливые результаты, а в каких-то других — нет, причем и то и другое к природе самой демократии никакого отношения не имеет, а целиком определяется всякими «случайными» для нее обстоятельствами? Иными словами, демократия и справедливость — это совершенно разные явления, между которыми никакой необходимой связи нет. Но почему мы не подумали об этом с самого начала? В самом деле, если демократия (как метод) есть формальная процедура, а справедливость есть определенное нравственное качество общественной жизни, то разве может быть между ними необ-

8. Goodwin, Jeff. «Revolution and Revolutionary Movements», p. 419.

9. Goodwin, Jeff. *No Other Way Out*, p. 303.

ходимая связь? Та или иная связь между ними может иметь только *случайный* характер, зависящий от обстоятельств, в которых демократия и справедливость обнаруживают себя¹⁰.

Уже этот случайный характер связей между демократией и социальной справедливостью заставляет глубоко усомниться в том, что демократия способна эффективно решать все проблемы, с которыми сталкивается или может столкнуться общество. Вероятно, под ее эффективностью имелось в виду нечто другое — ее способность решать те проблемы, которые она сама признает решаемыми, которые она *допускает к постановке перед собой*. Конечно, мы имеем здесь дело с чистой тавтологией. Но интереснее другое: что дало демократии *силу* ограничивать круг проблем, постановка которых допустима, и выдавать их за «все» проблемы (и, таким образом, решая именно и только их, утверждать свою якобы абсолютную эффективность)? Ведь в качестве чистого мето-

10. Так именно и думал Шумпетер, проводя параллель между капиталистическим производством, имманентной сутью которого является получение прибыли, но которое может в некоторых обстоятельствах удовлетворять общественные нужды, и демократией, сутью которой является обретение власти (политиками), но которая тоже может при некотором стечении обстоятельств служить общественным интересам. См.: Шумпетер, Йозеф. *Капитализм, социализм и демократия*, с. 369–370. См. также: Данн, Джон. *Не очаровываться демократией*. Москва: Издательство Института Гайдара, 2016, с. 141–142.

да она такой силой обладать не может и даже *не должна* — сила есть субстанциальная категория, есть способность одной субстанции производить некие эффекты на другую субстанцию, а та демократия, о которой мы все время говорим, есть (вроде бы) дематериализованная процедура, и в этом-то ее сторонники и видят ее прелесть¹¹. Только от некоторых конкретных обстоятельств демократия как метод может получить силу, достаточную для того, чтобы со-

11. Вопрос о круге проблем, в рамках которого демократия может обнаружить свою эффективность, имеет еще одно важное измерение, о котором в данной книге я могу упомянуть только вскользь. Клаус Оффе, опираясь в этом на Дэвида Истона, показывает, что любая политическая система есть совокупный результат действий и «принятия решений» на трех иерархических уровнях. На самом глубоком из них определяется, кто «мы» есть (в неких территориальных, культурных, социальных границах, позволяющих установить «нашу» идентичность и принципы участия в «нашем» сообществе). На втором уровне определяются базовые правила и процедуры «нашего» сообщества (его неписаная, но, в конце концов, неким образом артикулированная конституция) и, соответственно, права, которыми наделяются его члены. И только на высшем (или поверхностном) уровне — на базе всего установленного до того — осуществляется привычная нам политика распределения благ (включая власть и богатство). См.: Offe, Claus. «Capitalism by Democratic Design? Democratic Theory Facing the Triple Transition in East Central Europe», *Social Research*, 2004, Vol. 71, No. 3, p. 505 и далее. Демократия как метод может функционировать только на этом третьем (поверхностном) уровне. Если проблемы возникают на двух нижележащих уровнях, то демократия заведомо ничего сделать с ними не может.

здать вышеуказанную тавтологию. Каковы же эти обстоятельства?

То, что способ функционирования современной демократии в его ключевых моментах задан ее симбиозом с капитализмом, является слишком хорошо известным, чтобы описывать это вновь. Роль корпоративных денег в выборах или сращение корпоративных и партийных олигархий — важные, но, в общем-то, тривиальные черты этого симбиоза. Гораздо важнее то, что капитализм создал и пересоздает ту социальную материю (в ее экономическом, культурном, психологическом и других измерениях), под политический процессинг которой «заточена» демократия. Такая «заточенность» демократии, такая ее вписанность в перманентную капиталистическую революцию, о которой шла речь выше, и делают ее, по точному выражению Раймона Арона, «по своей сути консервативным» явлением¹². Недавние «транзиты» к демократии в странах Южной, Центральной и Восточной Европы, а также в других регионах мира с чистотой лабораторных экспериментов подтвердили это заключение Арона. Фундаментальную логику этих «транзитов» Адам Пжеворский передает таким образом: «... Социальный и экономический консерватизм оказывается необходимой ценой демократии: по-

12. Арон, Раймон. *Мемуары. 50 лет размышлений о политике*. Москва: Ладомир, 2002, с. 173.

литические институты, организующие демократический компромисс, должны быть выстроены таким образом, чтобы защитить интересы сил, связанных с авторитарным режимом и, таким образом, минимизировать возможные преобразования. <...> Политическая демократия возможна только ценой ограничения социальных и экономических изменений»¹³. Подставим «капитализм» как *всеобщее* значение авторитаризма (с присущими ему логикой неравенства, структурами господства и «экономическим» диктатом) на место того *особенного*, политического значения авторитаризма, которое непосредственно имеет в виду Пжеворский, и его приведенное выше высказывание немедленно превратится в общую формулу симбиоза демократии и капитализма.

Этот симбиоз, в котором демократия стала «консервативным явлением», — продукт сравнительно недавней истории, скорее всего — послевоенной истории распадающегося ныне «демократического капитализма» с его «государством благоденствия». Именно и только в этих условиях круг самых значимых для общества проблем сузился до тех, которые могли быть подведены под лассуэлловскую формулу политики: «кто получает что, когда,

13. Przeworski, Adam. «Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts», in Jon Elster and Rune Slagstad (eds.). *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 80.

как»¹⁴. В пределах этого круга демократия как метод показала свою (почти) абсолютную эффективность, став в то же время «консервативной» вследствие нежелания или атрофии способности перешагивать границы этого круга. Но еще в начале XX века ситуация была совсем другой. Для Макса Вебера, к примеру, сопряжение капитализма, чуждость которого свободе была для него очевидна, и демократии, которая, еще не став «консервативной», ассоциировалась именно со свободой, было огромной и почти неразрешимой проблемой: «...Все экономические метеоприборы указывают в направлении возрастающей «несвободы». Просто смехотворно приписывать современному капитализму... сродство с «демократией» или даже «свободой» в каком-либо смысле слова, в то время как вопрос-то может ставиться только так: как вообще «возможно», чтобы, при его господстве, все это, т. е. демократия и свобода, продолжалось? Фактически они существуют лишь там, где за ними — решительная воля нации не дать править собой как стадом баранов». Сам Вебер готов — и призывает к тому своих читателей — плыть «против течения» капиталистического развития, защищая демократические институты¹⁵.

14. См.: Lasswell, Harold D. *Politics: Who Gets What, When, How*. New York: Wittlesey House, 1950.

15. Вебер, Макс. «К положению буржуазной демократии

В нынешних условиях усиливающегося развала «демократического капитализма» «консерватизм» демократии и ее альянс с (новейшим) капитализмом только укрепились. Ее фундаментальная антиреволюционность проявляется уже не в «умиротворении» социальных конфликтов посредством получения уступок от власть имущих, а в устранении самой конфликтности в обществе. Это достигается, в первую очередь, посредством всемерного усиления тенденции приватистской деполитизации населения. Новым эффективнейшим инструментом в этом деле выступает массивное формирование нового типа «субъективности», которую с легкой руки Мишеля Фуко называют «предприниматель самого себя» (*entrepreneur of oneself* или *entrepreneurial subject*)¹⁶. Распространение этой «субъективности» наряду с другими факторами привело к практическому исчезновению не только традиционных форм политической борьбы, типичных для классического «производительного субъекта» (как противоположности «пред-

в России», в: Макс Вебер. *О России: избранное*. Москва: РОССПЭН, 2007, с. 49.

16. См.: Фуко, Мишель. *Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году*. Санкт-Петербург: Наука, 2010, с. 285 и далее; Dardot, Pierre and Christian Laval. *The New Way of the World: On Neo-Liberal Society*. London: Verso, 2013, ch. 9; Bröckling, Ulrich. *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*. London: Sage, 2016, chs. 1–2.

принимателя самого себя»), но и вообще к «концу протеста»¹⁷, о чем мы уже рассуждали выше. Действительно, демократия в тандеме с капитализмом оказалась очень эффективным методом «умиротворения» социальных конфликтов — ей удалось заместить (якобы устаревшую) «двустороннюю классовую борьбу» «односторонней», которую против всего общества ведут «хозяева мира»¹⁸, причем так, что общество практически прекратило сопротивляться (не считая всяких шоу типа «Оккупай Уолл-стрит»)¹⁹. В этом и состоит самый глу-

17. Roberts, Alasdair. *The End of Protest: How Free-Market Capitalism Learned to Control Dissent*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013.

18. См.: Фишер, Марк. *Капиталистический реализм*. Москва: Ультракультура 2.0, 2010, с. 58.

19. Конечно, устранение капиталодемократией «цивилизованного» оппонента слева (в виде рабочего движения и т. д.) привело не к преодолению политической конфликтности как таковой, а к ее *архаизации*, к появлению *оголтелого* оппонента справа — в лице фундаментализма (всякого сорта) — и к *соответствующей* дегенерации политики защиты (якобы либерально-демократического) статус-кво, все более проникнутой ненавистью и нетерпимостью и уже принявшей столь одиозные формы, как нескончаемая «война с террором», незаконные интервенции в суверенные государства, тотальная слежка за населением самих западных стран, концлагеря (типа Гуантанамо и «тайных тюрем» ЦРУ) и т. п. В этом контексте оголтелый фундаменталистский оппонент оказывается «альтер-эго» перерождающейся в государственный терроризм политики защиты статус-кво (защиты, которая фундаментально трансформировала сам статус-кво). См.: Рансьер, Жак. *На краю политического*. Москва: Праксис,

бокий смысл «пост-» в нашем постиндустриальном, постсовременном, постисторическом, постреволюционном и т. д. обществе. Сказанное выше уже имплицитно подразумевает третье из указанных выше допущений, «допущение разряженного напряжения».

В самом деле, демократия в качестве «умиротворения» социальных конфликтов есть некий режим контроля над населением и управления им. Это — режим *недопущения* явления «народа»/демоса как специфической формы политической субъектности, которую при некоторых обстоятельствах могут обрести части существующего общества, именно отказываясь считать себя его установленными (наличной структурой господства) частями и отождествляя себя с целым выдвижением универсального требования равенства, относящегося *ко всем* (к целому, составленному людьми как таковыми, а не ими *в уже заданных* некими иерархиями классовых, сословных, профессиональных и иных спецификациях). Демократия в этом качестве, разумеется, является противоположностью и прямым отрицанием демократии как формы и способа политического действия, в котором является демос (в его отличии от электората, «групп интересов» и т. д., которые демократия как режим контроля и господства

2006, с. 47 и далее; Žižek, Slavoj. *Demanding the Impossible*. Cambridge: Polity, 2013, p. 24 и далее.

выдает за «народ»). Первая, пользуясь выражением Жака Рансьера, есть уже состоявшееся преодоление второй, т. е. своих собственных революционных истоков²⁰. Такое преодоление может зайти весьма далеко, что мы и наблюдаем в современном деполитизированном мире, однако оно не может быть окончательным: трение, или напряжение, между первым и вторым видами/смыслами демократии не может не сохраняться уже вследствие самой конструкции демократии как метода. Значит, «допущение разряженного напряжения», необходимое для полной редукции демократии к чистому методу и к режиму «умиротворения» социальных конфликтов, не вполне обоснованно. В каком виде и вследствие чего это напряжение между демократией как режимом контроля и демократией как формой освободительного политического действия сохраняется даже в нынешних условиях постполитики?

Не будем останавливаться на дебатах о том, в какой мере политическая борьба низов в XIX веке способствовала возникновению тех или иных элементов институциональной конструкции демократии как метода²¹. Для нас важнее то, что для многих проявлений этой борьбы

20. См. Рансьер, Жак. *На краю политического*, с. 7–8, а также с. 202–206.

21. Обзор таких дебатов см. в: Зиблатт, Дэниел. «Как демократизировалась Европа?» *Прогнозис*, 2010, № 1, с. 236–263.

демократия была не только и даже не столько средством достижения иных, полагаемых более «высокими», чем она, целей, но именно самоцелью, т. е. само освобождение представлялось как осуществление демократии²². Демократия и освобождение низов оказались, таким образом, настолько тесно переплетены, что они наложили *неизгладимые* отпечатки друг на друга, причем не только на том нормативно-правовом уровне современных политических режимов, на котором суверенитет народа конституционно признается единственным источником власти, но и на самых, казалось бы, «технических» процедурах, образующих сами «подмостки» демократии.

Возьмем, к примеру, принцип «один человек — один голос». Разве не являются рациональными и вполне убедительными все возражения Джона Стюарта Милля *против* него, начиная с того, что право голоса дается избирателю *не* «ради него самого... [и] его личной выгоды», а в качестве «общественного долга»

22. Эрик Хобсбаум в связи с этим подчеркивает то, что демократия стала сводиться к статусу средства не ранее конца XIX века, и это произошло вследствие подъема лейбористских и социалистических партий, для которых высшим приоритетом была уже «социальная реформа», тогда как демократия мыслилась «путем» к ней. См.: Hobsbawm, Eric. *Workers: Worlds of Labor*. New York: Pantheon Books, 1984, p. 304–305, см. также: Bowles, Samuel and Herbert Gintis. *Democracy and Capitalism*. New York: Basic Books, 1987, p. 19 и далее.

высказать взвешенное суждение об «общей пользе» и наилучших способах ее реализации? Коли так, то разве то, что непосредственно влияет на степень взвешенности суждения, скажем ум и нравственные качества человека, должно игнорироваться признанием всех голосов имеющими абсолютно равный вес, как того требует принцип «один человек — один голос»? Не является ли «плюральное голосование», при котором больший вес имеет голос более образованного человека (не говоря уже о голосе более «ответственного» человека, платящего бóльшие налоги в общий государственный фонд, и т. д.) единственно возможным заключением самого разума²³? Что же заставляет отвергнуть это заключение? Только та идея равенства, которая, по выражению Рансьера, была вбита подобно клину между шестерен механизмов господства, воплощенных в институтах управления, уже состоявшимися раундами

23. См. Милль, Джон Стюарт. *Рассуждения о представительном правлении*. Челябинск: Социум, 2006, с. 171, 177 и далее, с. 204–206. Не удивительно, что распространение принципа «один человек — один голос» на все юрисдикции и на все уровни принятия решений либерального государства оказалось очень долгим историческим процессом, который — в случае США — завершился по существу лишь в 1968 году принятием Верховным судом знаменитого решения по делу *Avery v. Midland County*. См.: Gardner, James A. «One Person, One Vote and the Possibility of Political Community», *North Carolina Law Review*, 2002, Vol. 80, No. 4, p. 1237 и далее.

борьбы низов за освобождение, в наиболее драматичных и революционных из которых низы принимали форму демоса²⁴.

В этом вся суть дела. Даже самая успешно преодолевшая свои революционные истоки демократия не может быть сведена к «форме правления». Она очень неуклюже вписывается в таксономию форм правления наряду с «царствами», «аристократиями» и их перерождениями в виде «тираний» и «олигархий» по той простой причине, что демократия *не* отличается от них по количественному (формальному) признаку — она *не* есть «правление большинства». В качестве именно «правления политиков»²⁵ (и тех, кто с ними связан и «направляет» их) она ничем существенным не отличается от «обычных» олигархий²⁶. Но демо-

24. См.: Rancière, Jacques. «Democracies Against Democracy (An interview with Eric Hazan)», in Giorgio Agamben et al. (eds.). *Democracy in What State?* New York: Columbia University Press, 2011, p. 80.

25. Шумпетер, Йозеф. *Капитализм, социализм и демократия*, с. 371–372.

26. В каком-то смысле сегодняшние широкие дебаты о том, является ли «американская демократия олигархией», во многом вызванные острым недовольством победой Д. Трампа в 2016 году и его правлением, не могут не удивлять. Еще в самом начале XX века проницательным наблюдателям было ясно, что современные (капиталистические) демократии *не могут не иметь* то, что Роберт Михелс называл «олигархическими тенденциями». См.: Michels, Robert. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Tr. Eden and Cedar Paul. New York: Free Press, 1968. Конечно, термин

кратия отличается от всех других форм правления тем, что, строго говоря, даже не относится к самому понятию «форма правления», описывающему организацию и распределение власти: она отличается от других форм правления оставшимися на ее институциональной конструкции и на ее нормативном базисе неизгладимыми следами освободительной борьбы. Эти следы вызывают не только воспоминания. Они предполагают то, как мы думаем и ведем себя, — даже то, как мы сопротивляемся тому, как нами правят. Демократия, не редуцируемая к форме правления, оказывается тем, что Джон Дьюи называл «укладом жизни» (*way of life*), хотя остаточным элементом идеализма в его философии, или неустранимым осадком характерно американского оптимизма, можно считать его *предписание* правительству служить средством для осуществления этого «уклада жизни»²⁷. Конечно, демократическому правительству, как и любому другому, имманентно не присуще ничего такого, что заставляло бы его служить демократии как «укладу жизни». Правительство может принудить к этому только сам «уклад жизни»,

«тенденции» явно недостаточен для того, чтобы передать фундаментальную олигархическую составляющую современной демократии, столь убедительно представленную Шумпетером в его описании демократии как метода.

27. См.: Dewey, John. «Democracy and Educational Administration», in John Dewey. *The Later Works of John Dewey, 1927–1953*. Vol. 11. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1987, p. 217.

если у него есть достаточно на то сил. Но это в любом состоянии общества будет сложнейшей политической задачей и проблемой, с которыми нынешний захиревший демократический «уклад жизни» явно не справляется²⁸.

Клод Лефор определял демократию как «движение, направленное на актуализацию образа народа», но это движение, которому «препятствует отсылка к власти как к пустому месту, а также опыт социальных разделений»²⁹. «Движение» и «пустое место» являются ключевыми моментами этой формулировки. Первое означает то, что демократия может функционировать, лишь постоянно вызывая образ народа, «интерпеллируя» (по-альтюссеровски) его политическую субъектность. Второе означает то, что вызываемый народ остается «призраком»³⁰, что его субъектность не материализу-

28. Видимо, по этой причине современные политические философы склонны отвергать концепцию демократии Дьюи как «уклада жизни» в качестве «утопической». См.: Talisse, Robert B. «Can Democracy Be a Way of Life? Deweyan Democracy and the Problem of Pluralism», in *Transactions of the Charles S. Pierce Society*. 2003, Vol. 39, No. 1, p. 1–21; Rosales, José María. «Democracy as a Way of Life: Critical Reflections on a Deweyan Theme», *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 2012, No. 27, p. 155–165 и др.

29. Лефор, Клод. «Постоянство теолого-политического», в: Клод Лефор. *Политические очерки (XIX–XX века)*. Москва: РОССПЭН, 2000, с. 293 (перевод исправлен. — Б. К.).

30. Я использую это понятие в том смысле, какой ему придавал Жак Деррида: «призрак — это не субстанция, не сущность и не существование, он никогда не присутствует как

ется в чем-либо социологически описываемом (то, что описывается таким образом, остается ансамблем групп, образованных социальными разделениями). Соответственно, народ-«призрак» не может занять пустующее место власти. Это место временно и условно занимают «его» представители, действующие в логике демократии как режима контроля и управления именно потому, что они никоим образом не могут представлять отсутствующий народ, представляя в лучшем случае какие-то социологические группы (а в худшем — сугубо самих себя). Но все это они могут делать, лишь постоянно вызывая/ «интерпеллируя» народ.

Это было бы глупо понимать в качестве лишь лицемерия и идеологического камуфляжа их реального господства (как подчас трактуют известную формулировку из «Манифеста Коммунистической партии» о государственной власти как «комитете, управляющем общими делами всего класса буржуазии»), поскольку тут речь идет не о ментальном явлении, а о важном моменте функционирования «объективных» структур.

Социологическое отсутствие народа при его постоянной функциональной «интерпел-

таковой». Но «явление призрака есть историческое событие», которое производит нечто реальное и, несомненно, влияет неким образом на тех, кто имеет субстанцию, сущность и существование. См.: Деррида, Жак. *Призраки Маркса*. Москва: Logos-altera, 2006, с. 9, 16.

ляции» и создает эффект присутствия «призрака», или «присутствующего отсутствия» народа³¹. «Присутствующее отсутствие» есть, несомненно, форма отрицания. Но это — не то отрицание, которое создает, как говорил Гегель, «голое ничто», которое имеет лишь «пустое значение небытия»³². Это — такое отрицание, которое есть *специфический* способ отсутствия народа, каким он «интерпеллируется» так, что *сохраняется возможность* сопротивления превращению демократии (как режима контроля и управления) сугубо в машину по «фабрикации воли» электората, в чем Шумпетер вообще-то видел необходимый момент работы демократии как метода и в то же время ключевое условие сохранения ее стабильности³³. Все зависит от того, удастся ли или в какой мере удастся воспользоваться этой возможностью. Воспользоваться ею означает *восстановить* трение, или напряжение, между демократией как режимом контроля и управления и демократией как формой политического действия неких общественных групп, способных при определенных («революционных») обстоятельствах даже выступить в качестве на-

31. Dallmayr, Fred. *Democracy to Come: Politics as Rational Praxis*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 7.

32. Гегель, Г. В. Ф. «Наука логики», с. 90, 270.

33. Шумпетер, Йозеф. *Капитализм, социализм и демократия*, с. 348.

рода³⁴. Это — возможность не допустить окончательное превращение демократии в шумпетеровский метод, предотвратить ее полную «консолидацию». В конечном итоге опровержение «допущения разряженного напряжения» может быть только практическим — теории для этого явно не хватит.

34. Этьен Балибар передает по сути ту же идею «дуальности демократии» при помощи понятий присущих ей «конституционного момента» и «повстанческого момента». См.: Balibar, Étienne. *Equaliberty: Political Essays*. Durham, NC: Duke University Press, 2014, p. 125.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ПОРЯДКЕ заключения повторю сказанное ранее: моей целью было не опровержение «тезиса о конце революции», а указание на то, что мне видится его болевыми точками, требующими дальнейшей рефлексии над ними для того, чтобы либо укрепить, либо отвергнуть этот «тезис». Но в самом начале такой рефлексии мы обнаруживаем развилку, на которую редко обращают внимание, и это при том, что выбор пути, по которому мы движемся от этой развилки, во многом предопределяет окончательные выводы исследования. Кратко описывая ее, я хочу вернуться к некоторым сюжетам введения к данной книге и представить их в том виде, какой им надлежит принять *после* проведенного нами исследования.

Занимаясь темой революции, мы можем начать с наблюдений над миром, в котором революции не происходят (во всяком случае, в его центре), а затем поискать в нем причины, по которым революции в нем не происходят. При такой стратегии поиска мы будем постоянно оставаться в мире наличного бытия, реальных фактов, и единственное отрицание, с которым мы столкнемся, будет иметь как раз, по Гегелю,

«пустое значение небытия», т. е. значение небытия революций в этом мире. Объясняемым, *explanandum*, у нас будет именно это небытие, а объясняющим, *explanans*, — весь наш мир в его незамутненной позитивности и фактичности.

Противоположная стратегия поиска предполагает то, что мы начнем с небытия, но уже с «конкретного», а не «голового ничто»: мы начнем с самого «исчезновения» революций, понимаемого как их (во фрейдистском смысле) вытеснение из нашего наблюдаемого мира. Затем мы займемся анализом обстоятельств, условий, форм и методов, при каких и с помощью каких было произведено это вытеснение/ «исчезновение». После этого мы посмотрим на то, как все эти условия, формы и методы — вместе с их итоговым (в данный период истории) результатом в виде «конца революции» — сказались на нашем мире, каков он есть сейчас, с его выхолощенной демократией, деполитизацией, бессилием общества перед торжествующим капиталом, воспаряющим в эмпиреи финансовых спекуляций, и т. д. При выборе данного пути исследования в качестве *explanans* выступит уже «конец революции», а в качестве *explanandum* — сам наш мир. Его позитивность и фактичность ни в коем случае не будут проигнорированы — напротив, их-то мы и постараемся объяснить. Но именно объяснить, а не просто констатировать, как позитивность и фактичность мира констатируются при выборе пер-

вого пути. А объяснить факты — это и значит представить их в качестве процессов или моментов неких процессов, т. е. это означает перевод дискурса о мире из модальности «то, что есть» в модальность «то, что становится». Наверное, о революциях как революциях вообще нельзя рассуждать иначе, как в модальности становления. Не исключено, что способность так рассуждать поможет восстановлению ныне во многом стертой границы между левой и правой теоретической мыслью о революции.

Научное издание

Борис Капустин
РАССУЖДЕНИЯ
О «КОНЦЕ РЕВОЛЮЦИИ»

Главный редактор издательства Валерий Анашвили
Научный редактор издательства Артем Смирнов
Выпускающий редактор Елена Попова
Редактор, корректор Ольга Дергачева
Типографика, верстка Сергей Зиновьев
Дизайн обложки ESH GROUP

Издательство Института Гайдара
125009, Москва, Газетный пер., д. 3-5, стр. 1



Подписано в печать 26.07.2019. Тираж 1000 экз.
Отпечатано в ООО «ИПК Парето-Принт», 170546,
Тверская область, Промышленная зона Боровлево-1,
комплекс № 3А, www.pareto-print.ru

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНСТИТУТА
ГАЙДАРА

Спрашивайте в книжных магазинах

МОСКВА

- Академия, специализированные магазины деловой
книги в РАНХиГС, просп. Вернадского, 82,
(499) 270-29-78
Москва, ул. Тверская, 8, стр. 1, (495) 629-64-83, 797-87-17
Москва на Воздвиженке, ул. Воздвиженка, 4/7, стр. 1,
(495) 797-87-17
Библио-глобус, ул. Мясницкая, 6/3, стр. 1, (495) 781-19-00
Московский дом книги, ул. Новый Арбат, 8,
(495) 789-35-91
Молодая гвардия, ул. Большая Полянка, 28,
(495) 780-33-70
Фаланстер, М. Гнезниковский пер., 12/27, стр. 3,
(495) 629-88-21, 504-47-95 falanster@mail.ru
Фаланстер на Винзаводе, 4-й Сыромятнический
пер., 1, стр. 6, (495) 926-30-42
Книжный клуб 36,6, ул. Бакунинская, 71, стр. 10,
(495) 926-45-44
Аргумент, Ленинские горы, МГУ, д. 1, сектор «Б»,
(495) 939-42-95
Дом педагогической книги, (495) 629-54-35
Дом книги На Соколе, (499) 155-38-82
Циолковский, Пятницкий пер., 8, стр. 1,
(495) 951-19-02, primuzee@gmail.com
У Кентавра, книжная лавка в РГГУ, ул. Чайнова, 15,
(499) 973-43-01
БукВышка, университетский книжный магазин (вШЭ),
ул. Мясницкая, 20, (495) 628-29-60
Гнозис, Турчанинов пер., 4, (499) 255-77-57

Додо Азов, Азовская ул., 24, корп. 3
(ТРЦ «Азовский»), (926) 417-53-58
Додо МЕРИДИАН, Профсоюзная ул., 61
(цки «Меридиан»), (915) 418-60-27
Додо Спейс, ул. Мясницкая, 7, стр. 2, (926) 044-15-61,
dodo.shops@gmail.com
Додо в Культурном центре ЗИЛ, ул. Восточная, 4,
корп. 1, (495) 675-16-36
Додо Царицыно, Визит-центр Государственный
музей-заповедник «Царицыно», ул. Тюрина
Книжная экспедиция Управления делами
Президента Российской Федерации:
центральный салон и 22 торговые секции,
ул. Варварка, 9, (495) 606-52-94
Книжный магазин «Тортуга», ул. Старая
Басманная, 15, (Сад им. Баумана), (926) 463-72-33,
tortugabookshop@gmail.com
ММОМА Арт Бук Снор в Институте *Strelka in*
Russian, Берсеневская наб., 14, стр. 5А
Ходасевич, Покровка, 6, +7-965-179-34-98
Гараж, павильон Центра «Гараж», Пионерский пруд,
Парк Горького, (495) 645-05-21
Сеть Читай-Город (Новый книжный), (495) 937-85-81,
177-22-11
Сеть Академкнига
ул. Вавилова, 55/7, (499) 124-55-00
Мичуринский Просп., 12, (499) 932-74-79
Цветной б-р, 21, стр. 2, (499) 921-55-96

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Санкт-Петербургский дом книги, Невский
просп., 28 (дом Зингера), (812) 448-23-55
Подписные издания, Литейный просп., 57,
(812) 273-50-53
Порядок слов, наб. р. Фонтанки, 15, (812) 310-50-36
Все свободны, ул. Некрасова, 23, +7-911-977-40-47
Дом университетской книги (Издательство
СПбГУ), Менделеевская линия, 5, (812) 329-24-70,
329-24-71, vitanova@spbu.ru
Свои Книги, ул. Репина, 41, (812) 966-16-91,

FAHRENHEIT 451 — independent bookstore in
St.Petersburg, Russia, ул. Маяковского, 15,
(911) 136-05-66, books@frngt.ru

КИЕВ

АРХЕ, Ул. Якира, 13, +380-63-134-18-93
Книжный бум, книжный рынок «Петровка», ряд 62,
место 8 (павильон «Академкнига»),
+380-67-273-50-10



ИНСТИТУТ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ

имени Егора Тимуровича Гайдара —
крупнейший российский научно-исследовательский
и учебно-методический центр.

Институт экономической политики был учрежден
Академией народного хозяйства в 1990 году. С 1992
по 2009 год был известен как Институт экономики пере-
ходного периода, бессменным руководителем
которого был Е. Т. Гайдар.

В 2010 году по инициативе коллектива в соответствии
с Указом Президента РФ от 14 мая 2010 г. № 601 институт
вернулся к исходному наименованию и ему было при-
своено имя Е. Т. Гайдара.

Издательство Института Гайдара основано в 2010 году.
Задачей издательства является публикация отече-
ственных и зарубежных исследований в области экономи-
ческих, социальных и гуманитарных наук, трудов класси-
ков и современников.