
Материя мнимостей (набросок к формальному пониманию революции)

© 2020 г. О.В. Аронсон

*Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: olegaronson@yandex.ru

Поступила 25.03.2020

В статье «Материя мнимостей» рассматриваются протесты 1968 г. как продолжение социальных революционных процессов, запущенных Великой французской революцией. Революция интерпретируется автором не как событие исторического разрыва, а как процесс большой длительности (отсылающий к проблематике времени *longue durée* Фернана Броделя). Знаки так понятой революции располагаются уже вне режима человеческого восприятия и созерцания, вне категорий времени и пространства, а находятся в зоне «общего чувства» (*sensus communis*), одно из проявлений которого Кант видел в «энтузиазме», возникающем у всемирной аудитории (публики), завоуженной зрелищем революции. В статье делается попытка показать, как по мере развития массового общества революция смещается от действия к зрелищу. Однако если рассматривать само массовое общество как эффект революционного процесса большой длительности, то «свобода», «равенство», «братство» (общность) оказываются не столько утверждаемыми революцией ценностями, сколько инвариантами общего чувства, вне которого они немислимы и непредставимы. Будучи неизобразимыми, они постоянно получают для себя изобразительные эквиваленты, из которых соткано зрелище. Автор же предлагает обратиться к ним как к социальным мнимостям (наподобие «мнимых чисел» в математике), которые указывают на динамику процессов, выходящих за рамки индивидуального и исторического (но по-прежнему человекомерного) понимания. Подобное рассмотрение революции как процесса, а не конкретного исторического события, позволяет увидеть в ней не столько преобразование общества, сколько преодоление самого человеческого порядка, мира тех ценностей, которые мыслятся как незыблемые и нарушение которых всегда выглядит как беззаконие.

Ключевые слова: революция, материя, время, зрелище, И. Кант, П. Флоренский.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–8–43–53

Цитирование: Аронсон О.И. Материя мнимостей (набросок к формальному пониманию революции) // Вопросы философии. 2020. № 8. С. 43–53.

Imaginary Matter (The Sketch to Formal Understanding of Revolution)

© 2020 Oleg V. Aronson

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Science,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: olegaronson@yandex.ru

Received 25.03.2020

In “Imaginary Matter,” Oleg Aronson proposes to view the protests of 1968 as a continuation of the social revolutionary processes initiated by the French Revolution. The author interprets revolution not as an event of historical rupture but as a process of long duration (in the sense of Fernand Braudel’s *longue durée*). Signs of such revolution are found beyond the regime of human perception and contemplation, beyond the categories of space and time, in the zone of common sense (*sensus communis*), {Au: SAQ discourages the use of scare quotes, except where ideas may otherwise be misconstrued, so most have been removed from your article.} which Kant saw in such manifestations as the enthusiasm that joins a universal audience (the public) when it is enchanted by the spectacle of revolution. The article attempts to show how, as mass society develops, the revolution shifts from action to spectacle. However, if we view mass society itself as an effect of the revolutionary process of long duration, then freedom, equality, and fraternity (commonality) turn out to be less values affirmed by revolution than invariants of a common sense, outside of which they are unthinkable and unimaginable. Being unrepresentable, they constantly receive representative equivalents, which constitute the spectacle. The author proposes to use them as social imaginaries (in the sense of imaginary numbers in mathematics), which indicate the dynamics of processes that exceed the framework of individual and historical (albeit still anthropometric) understanding. Such an analysis of revolution as a process, and not as a concrete historical event, allows us to see it less as a transformation of society than as the surmounting of the human order itself, of the world of values that are understood as immutable and whose violation always looks like lawlessness.

Keywords: revolution, matter, duration, spectacle, I. Kant, P. Florenskij.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–8–43–53

Citation: Aronson, Oleg V. (2020) “Imaginary Matter (The Sketch to Formal Understanding of Revolution)”, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2020), pp. 43–53.

Предварительные замечания

Когда мы сегодня говорим о разнообразных событиях 1968 г., то неизбежно делаем акцент на молодежных протестах, которыми были охвачены не только Франция и США, но и многие другие страны мира. Порой, особенно применительно к майским парижским студенческим волнениям, мы именуем эти события революцией.

Я сейчас не буду обсуждать, верно это именование или нет, но лишь обращу внимание на то, что к этому времени уже окончательно оформился способ размышления и о прошлом, и о происходящем в данный момент в терминах революции. Потому сегодня важен не сам вопрос о том, был ли 1968-й революцией или нет, сколько те подсказки, которые дают нам именно события этого года в понимании революции и в тех

ограничениях, которые мы обязаны накладывать на наши возможные спекуляции по этому поводу.

Выделю несколько моментов, которые будут для меня значимы в дальнейших рассуждениях. Прежде всего революцией называют протесты, бунты, восстания, приводящие к радикальным переменам в обществе. Эти перемены обычно связываются с изменением режима функционирования власти. Это касается власти, прежде всего политической, но также и власти дискурсивной, механизмов контроля обществом самого себя посредством господствующих ценностей. Именно второй момент, связанный сегодня для нас, прежде всего, с работами Мишеля Фуко, позволил понимать власть предельно широко и как следствие революцию тоже.

В этой связи хотелось бы отметить, что смена власти и трансформация ценностей в обществе есть процессы частные. Их можно назвать процессами *малой длительности*, которые являются частью *процессов большой длительности*¹, которые Карлом Марксом связывались с пониманием истории, а Чарльзом Дарвиным, например, с эволюцией *форм* живых существ. Слово эволюция нас не должно смущать. В данном случае это не антоним революции (таков один из политологических штампов), а, скорее, один из вариантов объяснения радикальных изменений в обществе и природе. И Маркс, и Дарвин пытаются ухватить логику процессов, а не объектов, перенося акцент с морфологии обществ и существ на трансформацию отношений.

И это будет первый пункт, ограничивающий понимание революции: *трансформация отношений, а не морфология объекта*. Второй момент вытекает из первого: всякий раз, когда мы говорим о революции, мы обязаны предъявлять вводимую ею дополнительную аксиому, касающуюся всего мира в целом. Только в этом случае трансформация оказывается радикальной, а не локальным изменением. В самом простом виде эта аксиома, подчас не данная нам в языке, касается изменения режима представления, нашего способа контакта с миром.

В этом смысле математическое слово «аксиома» оказывается аналогичным слову «желание» и выражается формулой: я хочу, чтобы мир был устроен именно так. Неточность в этой формуле лишь в употреблении местоимения «я». Если в математике введение дополнительной аксиомы бывает обусловлено необходимостью решения определенного класса задач, то применительно к обществу оно выражается через неиндивидуальное желание (близкое тому, что Кант называл *sensus communis*, «общим чувством»), проявленное в *нерефлексивном коллективном действии*. Без этого действия, которое Ленин называл «творчеством масс», невозможна никакая революция в социальной сфере.

Наконец, третий момент, уже касающийся непосредственно масс: не любая коллективность имеет отношение к революции. К ней имеет отношение такой опыт коллективного действия, который выражает нечто общее, что можно назвать *глобальной волей*, или *желанием* человечества. Революция, таким образом, оказывается проявлением того, что можно было бы назвать новым универсализмом, только речь идет не о «новизне» и не об «универсальности» как о категориях, которые имеют отношение к трансцендентальному способу мышления. Речь идет о столкновении разных типов большой длительности, для которых человекомерное «время» (индивида, общества, истории) слишком ограничено. И именно на эту ограниченность указывает революция, в которой выражен опыт *полноты мира*, достигаемый посредством *sensus communis*, общего чувства.

Возвращаясь к 1968 г., исходя из сказанного выше, можно предположить: сами события, вероятно, революцией и не были, но имели отношение к тому, что можно назвать риторикой революции и мышлением в рамках революционной логики. Они были революционными в своей коллективности и глобальности, они выражали определенные общественные тенденции и процессы, но мы не можем указать ту «аксиому», которую они ввели в наше понимание мира. По моему мнению, последней такой аксиомой является лозунг «Свобода, равенство, братство», лежащий в основании функционирования нынешних социальных и политических институтов общества. Студенческие

протесты мая 1968 г. лишь заново его реанимировали. И это подчеркивается противоречием: в основании движения протеста важную роль играли французские маоисты и им сочувствующие интеллектуалы. Они противопоставляли свободе особый род дисциплины, которую Аллен Бадью называл «дисциплиной времени». Он напрямую связывает ее с тем, что называет «верностью событию» [Badiou 2005] и что фактически, на мой взгляд, является продолжением и развитием концепции перманентной революции, когда последняя понимается не как отдельное событие и даже не как цепь событий, но как некий объективный процесс изменения мира.

Беззаконная свобода, она же – равенство, она же – братство

Когда я выделяю три ключевых (и связанных друг с другом) параметра революции, такие как: 1) трансформация отношений, 2) коллективность и 3) универсальность (причастность к процессам большой длительности), то делаю это в силу того, что именно они позволяют мне отделить то, что стало эмблематическими образами революции, от очень похожих явлений, которые революциями тоже считаются или именуется.

Интересен в этой связи пример с Великой французской революцией, которая была позже Великой реформации (1641), результатом которой стал приход к власти Кромвеля и кратковременное установление в Англии республики, и Американской революции, после которой возникли США (1775). У всех этих исторических событий были общие черты, однако было нечто во Французской революции, что принципиально отличает ее и что делает ее именно тем событием, которое открывает XIX в., «век революций».

Когда Ханна Арендт, точно указав на то, что «свобода» в революции становится не просто ценностью, а новой *практикой* производства равенства в обществе [Арендт 2011], тем не менее отдает приоритет Американской революции перед Французской, пришедшей к массовому террору, то, на мой взгляд, она не учитывает того факта, что «свобода», записанная и в Декларации прав, и в Конституции США, есть свобода, дарованная народам или отцами основателями нации, или законом, в то время как «свобода» Французской революции стала фактически новой аксиомой, реализованной действием масс, а якобинский террор был необходимой частью этой свободы.

Если отцы-основатели нации в США проводили в общество идеи Просвещения посредством новых законов, то во Франции третье сословие реализовывало эти идеи актом попрания законов. Момент беззакония является важным указателем на то, что мы имеем дело с революцией. Именно этот момент беззакония, являясь наиболее шокирующим и притягательным одновременно, делает событие запоминающимся, показательным. И таких «эмблематичных» «революций», пожалуй, мы можем назвать только три: Великая французская 1789 г., Октябрьская в России 1917 г. и... студенческая в Европе и США в 1968 г.

Конечно, нельзя не вспомнить 1830 и 1848 гг., когда Европа была охвачена настоящей революционной эпидемией, а также Парижскую коммуну 1871 г. Многие революционные характеристики присущи тому, что происходило в Африке в 1960-е гг., в 1989–1991 гг. в СССР и Восточной Европе, когда рушился прежний политический миропорядок, а также во время «арабской весны» (2011). Однако я бы хотел акцентировать важность того факта, что некоторые революционные события в обществе становятся показательными (символическими, эмблематичными), своеобразными моделями для понимания прочих процессов.

Ключевым становится вопрос: почему? Что так привлекает именно в этих трех датах – 1789, 1917, 1968 гг.?

Моя гипотеза состоит в том, что это три точки единого процесса освоения обществом той динамической формы, которая связана с выходом за рамки сословного мира, в котором постулировано изначальное неравенство людей.

Остатки этого сословного, иерархического мышления остаются у нас и по сей день. Особенно они проявляются именно тогда, когда мы говорим о свободе, которая

понимается как атрибут индивида. Между тем та свобода, которая делает революцию революцией, становится неиндивидуальной, а обретается только в коллективном действии. И в этом действии ни у кого нет никаких привилегий – ни у властей, ни у закона, ни у бога.

Потому английская ремонстрация и борьба американских штатов за независимость, имевшие юридическую и религиозную подоплеку, уходят в тень по сравнению с незаконной и по сути атеистической революцией во Франции. Свобода в христианском мире неразрывно связана с идеей первородного греха, и именно начиная с 1789 г. эта связь рушится.

Здесь важно указать на различие между *постулированием* равенства между людьми, характерным для политической мысли просветителей, и коллективным *действием*, это равенство учреждающим. Именно в этом учреждающем равенстве незаконном действии и обретается свобода, в которой нет никакого прекраснодушия, а есть риск и ощущение силы, превосходящей возможности индивида, выход его за рамки только социального актора и соприкосновение с миром нечеловеческим.

Поэт Осип Мандельштам в эссе «Девятнадцатый век» пишет о парадоксальной связи «духа античного беснования» и «всепонимания», беззакония и рациональности [Мандельштам 1990, 198]. То, что Мандельштам называет «всепониманием» и связывает с торжествующим релятивизмом, как раз является одним из эффектов освоения наукой логики революции. Потому так важны теория Дарвина, которая вводит равенство людей и прочих живых организмов, и математическая теория множеств Кантора, опирающаяся на понятие множества (set), понимаемого как собрание объектов *любой* природы, то есть равенство, качественную неразличимость людей, животных, вещей и идей...

В пределе революция указывает нам на знаки сопричастности с миром, во времени, где нас нет. И это не мир утопии. Это своеобразная реанимация античного времени зона, данного нам в процессах большой длительности.

Революция как зрелище непредставимого

В отличие от утопических повествований, рисующих картины общества всеобщей справедливости, революция порождает совсем иной тип образности, в котором роль воображения оказывается крайне ослаблена. Одним из первых, кто обратил внимание на этот образный мир, был Иммануил Кант. В своей работе «Спор факультетов» (1798) он развивает взгляд на будущее, уводящий в сторону и от утопий, и от антиутопий. Он исходит из того, что будущее непредсказуемо, и в настоящем надо искать такие *события*, которые обладают особыми свойствами «*исторического знака*» (к термину *Gesichtszeichen* Кант в качестве пояснения добавляет несколько латинских вариантов – *signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*), что «...доказывало бы наличие такой *тенденции*, присущей человеческому роду *в целом*, то есть применительно не к отдельным индивидуумам (ибо это дало бы лишь бесконечные подсчеты и исчисления), а ко всему человечеству, разделенному на Земле на народности и государства» [Кант 1994, 101].

Такого рода знак он видит в событии, происходящем как раз во Франции: «Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, – эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве» [Там же, 102].

Этот пассаж Канта многократно интерпретировался. Наиболее известная работа, ему посвященная, принадлежит Жан-Франсуа Лиотару [Lyotard 2009]. Интерпретация

французского философа связывает энтузиазм с кантовской аналитикой возвышенного из «Критики способности суждения». Революционный энтузиазм становится примером того, как «возвышенное», выходящее за рамки представления, превышающее все возможные силы индивидуального сопротивления, располагаясь в области *sensus communis*, оказывается не столько в сфере эстетического переживания, сколько связано с опытом общности (равенства и солидарности), то есть опытом этическим.

Прочтение Лиотаром Канта через призму возвышенного, тем не менее, уводит нас от проблематизации революции, так как исходит из принципиальной нехватки у человека (сил, представлений, способностей), что делает образ революции хоть и притягательным, но негативным. Между тем, для Канта революция становится историческим знаком тогда, когда она захватывает глобальную аудиторию, когда реакция публики оказывается неотделима от самого события. Именно к публике, а не к человеческим эмоциям относится и сам энтузиазм. Он предьявляется как коллективный аффект, не имеющий отношения не только к разуму, но и к любой продуктивной способности воображения. Для Канта свобода и справедливость – те моральные (и трансцендентальные) характеристики, которые дают возможность проявления этого аффекта и демонстрируют его универсальность. Именно публика (расширяющаяся до глобальной аудитории) обладает тем «чувством», которое человек ощущает как нехватку. В историческом знаке нет Истории, но есть сопричастность с большим временем, которое застигнуто в моменте трансформации мира. Такого рода знаки составляют своеобразную материю, недоступную индивиду ни в разуме, ни в чувствах. Даже если речь идет об «общем чувстве», то приписывать ему чувство возвышенного, как это делает Лиотар, значит неявно вводить индивида с его ограниченностью и нехваткой. По этим же причинам проблематично говорить о «разделяемой чувственности» [Рансьер 2007]. Можно сказать, что Кант в идее *sensus communis* подошел к неназванной зоне опыта, чуть ли не единственным примером которой стал революционный энтузиазм, вбирающий в себя знаки изменения установленного порядка (беззакония, преобразования мира), эгалитарности и сопричастности. Потому, возможно, лучше говорить не о «чувстве», а об особой «материи» мира, которая закрыта для индивидуального доступа, но постигается лишь коллективным действием. Эта материя «мнима» в этом смысле, она выходит за пределы трансценденталистского понимания способности воображения (как предельного расширения возможностей индивидуального опыта познания).

Революция не несет в себе ни воображения, ни визионерства. Она ничего не представляет и не предполагает будущего. Она действует только как знак. Знак без означющего. Знак, в котором объединены требование трансформации, общность и универсальность. Таков революционный энтузиазм.

Воображение и мнимости

В 1922 г. священник и ученый Павел Флоренский пишет небольшую работу под названием «Мнимости в геометрии», которая, как он полагал, вполне отвечала революционным преобразованиям, происходящим в стране [Флоренский 1991]. Опираясь на идею комплексных чисел, он пытается заново осмыслить человеческий пространственный опыт, ближе всего к которому располагается геометрия.

Напомню, что комплексные числа были введены математиком Гауссом в 30-х гг. XIX столетия. Каждое число получало двойное измерение, оно описывалось как состоящее из вещественной (*real*) и мнимой (*imaginary*) частей².

Мнимая часть получалась умножением вещественного числа на число $i = \sqrt{-1}$. Фактически, геометрический смысл числа i выражался в существовании фигур, площадью в отрицательную величину. Ни представить, ни вообразить комплексные числа невозможно. Однако они оказываются применимы в описании процессов, которые выходят за рамки простейшего эмпирического опыта человека. Например, в области электромагнетизма. Эти числа немыслимы с точки зрения человеческого опыта восприятия

мира, указывая на ограниченность этого опыта, однако описывают мир явлений, выходящий за его рамки.

Исторически нечто подобное происходило и с отрицательными числами, которые еще во времена Декарта назывались «ложными». Ныне же благодаря повседневной практике их использования они стали «естественными». Тем более, что они отвечают за такие важные для человеческого опыта существования характеристики, как «нехватка» или «долг». Мнимые числа, напротив, говорят скорее об избытке и полноте. Неслучайно до развития наук в Новое время, до возникновения капиталистических отношений, отрицательные числа практически не использовались. Появление в математике мнимых чисел – не только факт развития математики, но знак уже иного взаимоотношения с миром. Павел Флоренский в своей работе утверждает, что если мы пытаемся осмыслить геометрическую и физическую природу мнимых чисел, то приходим к прерывности пространства, его различной векторной направленности. Он сравнивает введение мнимого числа с постулатом о конечности скорости света в теории относительности Эйнштейна. При скоростях, близких к скорости света, предметы сжимаются, и мы словно подходим к границе нашего мира. За этой границей – мир мнимостей, уже недоступный непосредственному чувственному опыту. Для Флоренского этот революционный поворот прямо противоположен тому, что сделал Коперник в астрономии и Кант в философии, которые распространили опыт субъекта на бесконечность пространства. Коперниковская система служит для удобства человеческого взаимоотношения с миром небесных тел, кантовский трансцендентальный субъект оказывается универсальным носителем опыта.

Флоренский не просто ратует за возвращение птолемеевской и дантовой систем устройства мира (он понимает, что это невозможно), но он показывает, насколько они лучше приспособлены для возможностей человека вступать в отношения с миром нечеловеческим. Осмысляя в начале XX в. теорию множеств, теорию относительности, комплексные числа, он увидел в современных ему математике и физике знаки, в которых выражена бесконечность, вся полнота мира, в том числе для него как священника – и мира божественного. Кант то же самое видел в историческом знаке революционного энтузиазма, который плохо согласуется с его собственным трансцендентализмом, поскольку отсылает нас не к субъекту познания, а к бессубъектному действию, не к способности воображения, а к материи воображения, всегда ложной и мнимой.

Революция как зрелище-представление

Рассматривая линии трансформации революции, эмблематически заданной Великой французской революцией, можно заметить, что то, что было зрелищем непредставимого (выход на авансцену истории народных масс, с их энтузиазмом), постепенно обретает конкретные политические формы. Одно из именовании этих форм – «коммунизм». Выход в 1848 г. «Манифеста коммунистической партии» Маркса и Энгельса – важный момент, свидетельствующий о том, что триединство свобода-равенство-общность уже не столь актуальны как освобождение пролетариата, с его последующей диктатурой. То есть к 1848 г. свобода-равенство-общность уже перестали иметь революционный потенциал. Каждый момент этого триединства нашел для себя институциональные формы закрепления в законе. Аффективные знаки солидарности и революционного энтузиазма обрели для себя политические формы в рамках буржуазной демократии. Маркс и Энгельс, тонко чувствуя природу революции, ищут иное пространство беззакония, уже в рамках демократического устройства государства. Они вводят свою «мнимость» – пролетариат, который не совпадает с простым рабочим, который несет в себе вектор действия, уничтожение частной собственности, семьи и государства. Позднее Маркс назовет этот момент революционного перехода от одного состояния общества (капитализм) к другому (коммунизм) *диктатурой пролетариата* [Маркс 1961]. Помимо чисто политических и политико-утопических интерпретаций

диктатуры пролетариата мы не должны недооценивать то, что она наследует свободе-равенству-общности как условие нового зрелища непредставимого, а именно тотальное уничтожение политических институтов и террор против прежде господствовавшего класса.

На теоретическом уровне диктатура пролетариата – способ придания политической формы тем образам Французской революции, которые захватили воображение людей во многих странах мира. Взятие Бастилии, поход женщин на Версаль, штурм Тюильри, пленение и казнь короля Людовика XVI – это не просто символические акты, но и образы, которые завораживали. Они были реальны и нереальны одновременно. Эта замороженность – важнейший эффект революции, совершающей переход от человеческого опыта восприятия к коллективному действию.

Принцип замороженности революцией близок эффекту фасцинации в природе, когда животное впадает в ступор при виде окраски или движения другого животного или растения. В опыте человеческого восприятия это не описывается в эстетических терминах прекрасного и возвышенного. Завораживает то, что *видишь*, но что одновременно с этим не укладывается в твою способность представления и воображения.

В этой связи интересен момент реанимации идеи диктатуры пролетариата Лениным в 1917 г. Еще в январе он, находясь в Цюрихе, на встрече с швейцарскими социал-демократами говорит: «Нас не должна обманывать теперешняя гробовая тишина в Европе. Европа чревата революцией. <...> Мы, старики, может быть, не доживем до решающих битв этой грядущей революции» [Ленин 1973, 328]. Уже через два месяца он отправляется в Россию, поскольку там произошла февральская революция, низложившая монархию. В промежутке между событиями февраля и октября он пишет работу «Государство и революция», в которой развивает концепцию диктатуры пролетариата. Несмотря на то что Лениным в статье также акцентируется момент законного беззакония, несмотря на последующую попытку установить диктатуру пролетариата на практике, она, тем не менее, не становится новой формой революционного действия. Дело в том, что диктатура пролетариата порождена политическим воображением в отличие от свободы-равенства-общности, материализовавшихся в коллективном действии.

Неслучайно Октябрьская революция постоянно ощущала недостаток зрелища, а потому вместо *непредставимого зрелища революции* породила множество фиктивных изображений. Так, весь 1918 г. был отмечен знаками подражания Французской революции. Это был год монументальной пропаганды. В Москве открылось множество памятников революционерам, среди которых – Робеспьер, Марат и Дантон. Николай Евреинов организовывает к годовщине Революции массовую постановку взятия Зимнего дворца, которую повторит Сергей Эйзенштейн позднее на съемках фильма «Октябрь». Наконец, в этом же году большевиками расстреляна царская семья. И хотя этот расстрел объяснялся политическими соображениями, но все аргументы выглядят несерьезно. Скорее следует говорить в данном случае о попытке повторения символического акта, утверждающего продолжение революционного действия. Но действие это совершается почти тайно, в стиле заговорщиков.

Возможно, Октябрьская революция в России была последней в ряду тех революций, моделью для которых послужила Великая французская революция. Она, пусть на уровне воспроизводства аффектов, все еще имела дело с коллективной замороженностью, энтузиазмом. После появления и развития кинематографа революция потеряла эту свою черту. Социальная фасцинация постепенно целиком сместилась в сферу массмедиа.

Зрелище вместо революции

Вернемся снова к парижским протестам 1968 г., когда одними из популярных лозунгов были «Вся власть воображению!» и «Будьте реалистами – требуйте невозможного!». Эти отчасти оксюморонные высказывания стали своеобразными клише,

закрепленными за студенческими волнениями того времени. И, как в любом клише, в них впаяна общность опыта, образы протеста и образы, протестом порожденные.

И здесь важно выделять ту часть событий, которая была порождена революционным воображением (реальная составляющая) и материей воображения (мнимости). Что касается революционного воображения, то оно было реализовано еще до самих майских событий в манифестах ситуационистского интернационала, в книге Ги Дебора «Общество зрелища» (1967), в фильмах Марко Беллоккио «Китай близко» (1967), Жан-Люка Годара «Китайка» (1967), Линдсея Андерсона «Если...» (1968). Зрелище кинематографическое и медийное в данном случае опережало сами события, последние же строились уже по законам зрелища.

Чтобы отыскать знаки материи воображения (той, что побуждает к действию, находясь за рамками представления, своеобразной изнанке революции), которые, как показала практика предыдущих революций, отсылают нас не столько к будущему, сколько миру архаическому, преодоленному, но оставшемуся в качестве следов иной логики и иной семиотики в настоящем. Революционная общность в секуляризованном виде реанимирует общность религиозного ритуала в казни, жертвоприношении, а также в празднике и войне, которые, как показал Роже Кайуа, имеют одну природу [Кайуа 2003].

Представляется также, что важным фактором для понимания революционной логики 1968 г. является сосуществование двух политических систем и наличие железного занавеса между ними. Маоистский уклон в студенческом движении во многом связан с кризисом левых на Западе и с социальными фантазмами относительно культурной революции в Китае. С их точки зрения, Мао продолжал революцию внутри социализма, в то время как западный мир погряз в империалистических войнах в Африке и Вьетнаме захвачен культом потребления, мифами массмедиа. Таким образом, китайская культурная революция стала *призраком* Революции, а студенчество ощутило себя (подобно Канту), зараженным энтузиазмом далекого и невидимого события.

Важно также отметить, что события 1968 г. охватили не только страны Запада, но и некоторые страны социалистического лагеря. В качестве примера, естественно, приводят Чехословакию, где был свой вариант «культурной революции», борьба со сталинистской бюрократией за «социализм с человеческим лицом». Пражские события были на виду. Но борьба с бюрократией проходила и в других странах Восточной Европы. Так, в Польше она приняла характер беспрецедентной антисемитской кампании, в результате которой из 25 тысяч оставшихся после Второй мировой войны евреев в течение двух месяцев страну покинуло более 15 тысяч человек, эмигрировавших в Израиль и США. И это тоже важная составляющая 1968 г.

События в социалистическом лагере, будучи частью общего события, именуемого «1968 год», отчасти приоткрывают завесу над тем, что скрыто левой риторикой: борьба была не за свободу, не за социализм, не между классами, а между поколениями, причем поколениями тех, кто был относительно благополучен. Это не ускользнуло от пронизательного взгляда Пазолини. В самый разгар событий он написал скандальное стихотворение против бунтующих студентов, в защиту полицейских, разглядев гражданскую войну там, где многим все еще мерещилась революция [Пазолини 2008]. Сегодня же кажется совершенно закономерным то, что и Даниэль Кон-Бендит, и Йошко Фишер, и многие другие лидеры протеста в последующие годы стали высокопоставленными чиновниками. Зрелище революции победило революцию, причем в самом ее начале.

Заключение

Тезис о том, что необходимой частью революции является «зрелище непредставимого», располагающееся в области общего чувства и действия масс, и что оно постепенно покидает революцию, оказываясь поглощенным массовой культурой, приводит к неизбежному выводу: фактически, революция была только одна –

Французская, 1789 г. Далее мы наблюдаем ее затухание и отдельные рецидивы. Эта, все еще длящаяся революция, на наших глазах сходит на нет. Она демонстрирует, что мы постепенно переместились в иной мир, вошли в новую длительность, где «свобода», «равенство» и «братство» (общность) перестают быть ценностями, они оказываются параметрами действия *multitude*, множества, а не индивида. Это множество замыкает бесконечность мира в себе, действуя в логике стихии (στοιχεῖα, *element*) досократиков, то есть как принцип не организации, а органики мира. Революция открывает нам этот мир, нас пугающий и нам чуждый (радуют только утопические фантазии), и именно она обучает нас жизни безосновной, изменчивой, в нечеловекомерном времени.

Примечания

¹ Концепцию большой длительности (*longue durée*) применительно к анализу истории выдвинул Фернан Бродель [Braudel 2012], пытаясь противопоставить историю тенденций (прежде всего экономических) событийной истории. То, что здесь названо процессами большой длительности, отчасти соотносимо с тем, что Бродель называет «la très longue durée», временем геоисторическим и геоэкономическим, выходящим за рамки изменчивости социальных структур.

² В русском языке слово «мнимый» имеет совершенно другие коннотации, нежели английское *imaginary*. Оно ближе к слову *sham*, то есть неподлинный, ненастоящий, фиктивный.

Источнику – Primary Sources in Russian and Russians Translations

Braudel, Fernand (1958) “History and the Social Sciences: The Longue Durée”, *The Longue Durée and World-Systems Analysis*, Edited and with an Introduction by Richard E. Lee with a new translation of Fernand Braudel’s “Histoire et Sciences sociales: La longue durée” by Immanuel Wallerstein. SUNY Press, Albany, 2012. pp. 241–276.

Кант 1994 – Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Общ. Ред. А. Гулыги. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 57–136 [Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten* (Russian Translation 1994)].

Ленин 1973 – Ленин В.И. Доклад о революции 1905 года // Ленин В.И. Собр. соч. 5-е изд. Т. 30. М.: Изд-во политической литературы, 1973. С. 306–328 [Lenin, Vladimir I. (1917) 1905’s Revolution Report (in Russian)].

Liotard Jean-François (2009) *Enthusiasm: The Kantian Critique of History*, Trans. by G. van den Abbeele, Stanford University Press, Stanford.

Маркс 1961 – Маркс К. Критика Готской программы // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. М.: Изд-во политической литературы, 1961. Т. 22. [Marx, Karl (1875) Critique of the Gotha Program (Russian Translation)].

Флоренский 1991 – Павел Флоренский. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Лазурь, 1991. [Florenskii, Pavel (1922) *Imaginarities in Geometry* (in Russian)].

Ссылки – References in Russian

Арендт 2011 – Арендт Х. О революции / Пер. с англ. И. Косич. М: Европа, 2011.

Кайуа 2003 – Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003.

Мандельштам 1990 – Мандельштам О. Десятинадцатый век // Мандельштам О. Соч. В 2 т. М.: Художественная литература, 1990. Т. 2. С. 195–200.

Пазолини 2008 – Пазолини П.-П. «Компартия – молодежи!» Стихотворение 1968 года и дискуссия о нем / Пер., сост., примеч. К. Медведева. М.: Свободное марксистское изд-во, 2008. С. 3–10.

Рансьер 2007 – Рансьер Ж. Разделяя чувственное / Пер. с фр. В. Лапицкого, А. Шестакова. СПб.: Изд-во Европейского Университета, 2007.

References

Arendt, Hannah (1963) *On Revolution*, Viking Press, NY (Russian Translation 2011).

Badiou, Alain (2005) *Being and Event*, translated by O. Felthman, Continuum, NY.

Caillou, Roger (1938) *Le Mythe et l’Homme* (Russian Translation 2003).

Mandelshtam, Osip E. (1990) *The Nineteenth Century, Works*, Vol. 2, Khudozhestvennaia literatura, Moscow, (in Russian).

Pasolini, Pier, P. (1972) *Empirismo Eretico*, Garzanti, Milano (Russian Translation 2008).

Rancière, Jacques (2000) *Le Partage du sensible*, La Fabrique, Paris, (Russian Translation 2007).

Сведения об авторе

АРОНСОН Олег Владимирович –

кандидат философских наук,

старший научный сотрудник

Института философии Российской академии наук.

Author's Information

ARONSON Oleg V. –

CSc in Philosophy, Leading Researcher,

Institute of Philosophy

of the Russian Academy of Sciences.