Илья Будрайтскис

Semper in motu: марксизм и метафора «старого крота»

Данная статья посвящена рассмотрению метафоры «крота», проходящей через философию истории Нового времени. Особое значение эта метафора приобретает в марксистской традиции, в которой она часто отождествлялась с телеологией революции и неизбежностью рождения нового общества из осуществленных противоречий старого. Однако представление о «кроте» как о внутреннем, «подземном», движении этого исторического закона связывалось с его несоответствием саморепрезентации переживаемой эпохи и действующих в ней классов и индивидов. Фигура «крота» — от Шекспира до Маркса — отсылала к представлению об анахроническом смещении во времени, нарушению линейной связи между прошлым и настоящим, способных рождать «призраков» и постоянно напоминать о неполноте самой современности.

Метафора «крота» становилась «метафорой метафоры», то есть образом, который и репрезентировал перенос «из сферы мышления в сферу явлений», и непосредственно был связан с материализацией, осуществлением мысли как таковой. Если Гегель связывал метафору крота с мыслью, стремящейся к истине, Маркс — с революцией, делающей «планомерно свою работу», Герцен — с историческим «движением, которое не остановить», а Батай — с материей, противостоящей иллюзорному господству духа, то сегодня сама марксистская традиция может быть отождествлена с кротом. Она существует между мобилизующей идеей и материальными обстоятельствами, между теорией и практикой, всякий раз появляясь в истории подобно призраку, требующему признания.

Отталкиваясь от наиболее известных примеров использования этой метафоры — в «Гамлете» Шекспира и «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» Маркса, — автор рассматривает ее трансформации в марксистской и постмарксистской мысли XX века.

Ключевые слова: марксизм, метафора, телеология, революция, призрак, идеология, трагедия, фарс

Будрайтскис Илья Борисович — независимый исследователь, член редакционных коллегий «Художественного журнала», Openleft.ru и LeftEast project. Научные интересы: политическая теория, теория истории, интеллектуальная история. E-mail: ibudraitskis@gmail.com
Автор выражает благодарность Алексею Пензину и Оксане Тимофеевой за ценные комментарии в ходе работы над этой статьей.
Ilya Budraitskis — independent researcher, member of editorial boards of the «Moscow Art Magazine», Openleft.ru and LeftEast project. Academic interests: political theory, theory of history, intellectual history. E-mail: ibudraitskis@gmail.com

Ilya Budraitskis
Semper in motu: Marxism and 'Old Mole' methaphor

The following article examines the metaphor of the "mole" which passed through the history of philosophy of Modernity. This metaphor gained special significance in the Marxist intellectual tradition where it was often identified with revolutionary teleology and inevitability of the birth of a new society from the inherent contradictions of the old one. However, the idea of the "mole" as an internal, "underground" realization of this law of history was explained through its incompatibility with the self-representation of the given epoch, and those classes and individuals acting within it. The very figure of the "mole" — from Shakespeare to Marx — referred to the idea of anachronistic displacement of time, violation of the linear connection between the past and the present, able to give birth to the "specters" and constantly remind us of the incompleteness of the present moment.

The metaphor of the "mole" became the "metaphor of the metaphor", that is a figure representing a shift from the sphere of thought to the sphere of appearances, as well as directly dealing with the materialization, the realization of thought as such. If for Hegel the metaphor of the mole represents thought seeking the truth, for Marx it represents revolution that "does its work methodically", while for Herzen "historical movement that can't be stopped", and for Bataille the matter that confronts the illusionary domination of the spirit, then in our times the mole could be identified with Marxism itself. This tradition exists in between the mobilizing idea and material circumstances, theory and practice, and appears in history each time as a kind of specter that requires recognition.

The author, starting from the most well known uses of this metaphor (in Shakespeare's "Hamlet" and Marx's "Eighteenth Brumaire") examines its transformation in Marxist and Post-Marxist thought.

Keywords: Marxism, metaphore, teleology, revolution, specters, ideology, tragedy, farce

Знаменитая метафора «старого крота», который «хорошо роет», в основном известна благодаря «18 брюмера Луи Бонапарта» Маркса. В XX веке «старый крот» (или «крот истории») становится одним из наиболее популярных символов социалистических и коммунистических групп, обозначая неизбежный ход истории и связанной с его пониманием надежды[1]. К этому образу приня-

1 Так, ведущий журнал британских «новых левых», выходивший в 1970-1973 гг., носил название «The Red Mole» («Красный крот»). Одной из самых известных публикаций «Красного крота» стало развернутое интервью, которое члены редакции Тарик Али и Робин Блэкберн взяли у Джона Леннона и Йоко Оно (январь 1971 г.). В этом интервью Леннон, говорил о чувстве усталости после поражения радикальных движений 1968г.: «у всех у нас

то обращаться не только (и не столько) в редкие периоды подъемов и побед, сколько в эпохи поражений[1]. Даже в самые темные времена, тогда, когда элиты уверенно представляют свою власть в качестве «вечного настоящего» или провозглашают «конец истории», марксисты продолжают прислушиваться к звукам подземной работы, свидетельствующим о том, что история все же далека от завершения. И сегодня крот продолжает оставаться, по выражению Даниеля Бенсаида, «современным мессией», напоминание о котором поможет преодолеть «колоссальную власть усталости» [Бенсаид, 2009, с. 8].

Сама фигура крота в этой интерпретации представляет вызов границе между невозвратным прошлым и безличным, расчеловеченным будущим. Это будущее, подобно локомотиву, несется вперед, навстречу собственной катастрофе. Видимому движению локомотива, претендующего на качество единственно возможной реальности, противостоит скрытое движение. Оно не может быть опознано при помощи обычного зрения при свете дня. Для того чтобы услышать работу крота, необходима особая вера, грамшианский «оптимизм воли», «лишенная иллюзий надежда» [Там же, с. 8].

Это та утешающая, близкая к вере сторона марксизма, которую Эрнст Блох обозначал «теплым красным цветом». Для Блоха утопическая надежда представляет одну из двух сторон «реально возможного», в котором соединяются холодный детерминистский анализ и «теплое» «неисчерпаемое богатство возможностей», скрытое за горизонтом видимого [Блох, 1991, с. 62]. Оно обращено не к будущему, но «к прошлому, а именно к будущему в прошлом, с которым еще не сведены счеты» [Там же, с. 51]. Метафора крота отсылает к представлению о «мессианском времени» в духе Вальтера Беньямина — одновременно незавершенном прошлом и неполном настоящем, связь между которыми выражается через смещение, дисгармонию и анахроничность [Деррида, 2006, с. 39].

внутри есть буржуазные инстинкты, мы все устали и хотим расслабиться. Как не сбавлять обороты и сохранять революционный пыл даже тогда, когда кажется, что достигнуто желаемое? Конечно, сейчас Мао продолжает поддерживать этот пыл в Китае, но что случится, когда его не станет?» (The Red Mole, 21.01.1971).

1 Интересно, что один из эпизодов известного мультфильма Зденека Миллера о «Кроте» (Krtek) в неявном виде отражает меланхолию, охватившую чешское общество после подавления «Пражской весны». В 18-й серии «Крот и бульдозер» главный персонаж переживает вторжение могущественной бесчеловечной силы, которая пытается сравнять с землей его родной дом, маленькую нору. Крот становится героем ненасильственного сопротивления, символически бросая комья земли в бульдозер (советский танк). Неравное столкновение заканчивается победой крота, проявившего решимость и силу духа.

Однако и сам этот образ по отношению к наследию Маркса также выступает как анахронизм, как скрытое напоминание о преемственности между радикальным требованием «осуществления философии» и самой философией, между традицией и ее отвержением. Об этих сложных отношениях Маркса с традицией пишет Ханна Арендт в своем известном эссе «Традиция и новое время».

Согласно Арендт, каждое из ключевых положений марксизма «приобретает значение за счет того, что противоречит какой-нибудь традиционно принятой истине, не подлежавшей сомнению вплоть до начала Нового времени». Глубокая связь Маркса с предшествующей традицией мысли выражается в том, что он продолжает и завершает радикальный путь ее пересмотра. Мысль Маркса подводит черту под традицией, заимствуя и переворачивая ее собственные категории. Он «словно отчаянно пытался мыслить наперекор традиции, пользуясь ее же понятийными инструментами» [Арендт, 2014, с. 39].

Можно сказать, что весь текст «18 брюмера» представляет собой и выдающийся пример, и одновременно глубокую рефлексию такого способа рассуждения: о новом при помощи старых образов и понятий. Так, главная драма проигравшей революции 1848 года, по Марксу, заключена в неразрешимом конфликте между ее действительным значением и представлением о самой себе, сконструированным из образов прошлого. Это смещение времен, переодевание действующих лиц в одежды героев другой исторической эпохи, присущи каждой революции, которая в известной степени нуждается в самообмане. Однако в прежних великих революциях (английской и французской) этот самообман способствовал реализации новых задач поднимающегося буржуазного класса, а «воскрешение мертвых служило для возвеличения новой борьбы, а не для пародирования старой» [Маркс, Энгельс, 1984, т. 4, с. 7].

В 1848 г. историческое воображение буржуазии получает обратное значение — оно по-настоящему пытается обмануть историю, увильнуть от разрешения подлинной задачи. Результатом этого идеологического кризиса, отсутствия веры в исполняемую роль является торжество диктатуры Луи Бонапарта. Отличительной чертой победившего бонапартизма становится пустота политической формы, снятая с чужого плеча одежда героя, неубедительно прикрывающая полное отсутствие собственного героического начала.

Своим маскарадом эта трагикомическая революция нарушила связь времен, историю революций, требующую своего завершения. Однако именно в таком нарушении, в провальном спектакле, полностью дискредитирующем актерские способности господствующего класса, для Маркса содержится необходимое условие революционного изменения. Революция находит себя через поражение, она вы-

полняет свое дело методически, сводя буржуазные политические институты к их «самому чистому выражению», чтобы «сконцентрировать против нее все свои силы разрушения». И только когда разрушительная работа будет доведена до конца, «Европа поднимется со своего места и скажет, торжествуя: Ты хорошо роешь, старый крот!» [Там же, с. 82].

Если буржуазный спектакль парижского 1848 г. представляет революционную форму без социального содержания, то настоящая революция, сравнимая с действиями крота, имеет лишь скрытое до определенного момента содержание, не выраженное политически. У этой скрытой методической работы вообще, как может казаться, нет выраженного субъекта, а ее сила — это сила разложения государственных форм настоящего ради пока не явленного будущего.

Метафора крота в данном случае представляет собой метафору метафоры. К метафоре в философском тексте, по определению Ханны Арендт, прибегают тогда, когда возникает необходимость переноса «из мышления в сферу явления среди явлений», «чтобы прояснить и развить дальше то, что нельзя увидеть, но можно сказать» [Арендт, 2013, с. 111]. Именно это и представляет метафора крота, роющего свои подземные ходы: его конечную цель нельзя разглядеть так же, как в сегодняшнем поражении революции невозможно предсказать ее конечную победу. Представляя собой пример философской метафоры, крот одновременно способен напомнить о значении употребления метафоры как таковой.

Впрочем, гегелевское определение метафоры еще ближе к образу крота: так, одно из объяснений «употребления метафорических выражений состоит в том, что, когда внутреннее движение духа заставляет его углубиться в созерцание родственных предметов, он вместе с тем хочет освободиться от их внешних черт» [Гегель, 1969, т. 2, с. 117]. Проясняя то, что отсутствует на поверхности, но свидетельствует о скрытой, внутренней работе, образ крота отсылает к представлению об особом способе восприятия, позволяющем разглядеть недоступное обычному зрению.

Одно из первых метафорических появлений крота происходит в известной басне Эзопа. В ней крот объявляет своей матери, что чудесным образом обрел зрение. Решив проверить подлинность чуда, мать крота кладет перед ним зернышко ладана и просит назвать предмет. Крот отвечает, что это камень. «Не только зрения ты не получил, но еще и нюх потерял!», — заключает мать [Античная басня, 1991, с. 144].

Речь здесь идет не просто о разоблачении хвастуна, который «оказывается бессильным в малом». Слепота — это природа крота, обратной стороной которой является развитое обоняние, интуиция, способность двигаться, не видя цели, но предполагая ее. Стремле-

ние крота быть как все, обладать обычным зрением, лишает его действительного дара — видеть то, что не способны разглядеть другие. Это роднит образ крота с фигурой прорицателя, предвидящего будущее благодаря неуязвимости к недостоверному свету настоящего. Конфликт этих двух типов зрения (или, наоборот, двух типов слепоты) — человеческого и кротовьего — проходит через всю античную традицию. Достаточно вспомнить Эдипа у Софокла, который обрушивает свой гнев на слепца Тиресия, ясно видящего его катастрофическую судьбу. Тиресий, лишенный радости жизни здесь и сейчас, может разглядеть невидимые, скрытые связи между прошлым и будущим, причину поражения и бесславного конца, заложенную с момента рождения. В финальной точке исполнившегося страшного пророчества Эдип, потерявший все, не убивает себя, но лишает зрения. Этот акт отчаянья можно интерпретировать и как попытку разглядеть судьбу, прежняя слепота к которой разрушила его жизнь.

Идея тайных связей между событиями и явлениями, которые можно разглядеть, лишь отвергнув привычный ряд причинно-следственных связей, проходит через практики многих мистических учений. Так, одним из центральных символов средневековых суфиев являлась летучая мышь. «Подобно летучей мыши, суфий спит во время событий дня, т. е. привычной борьбы за существование, которую обычный человек считает важнейшим делом, но бдителен, когда спят другие. Иными словами, бодрствует его духовное внимание, дремлющее в других людях». Суфий видит невидимое, в то время как профанное человечество «спит в кошмаре незавершенности» [Идрис Шах, 1994, с. 11].

Показательно, что суфийская мысль возвращается к эзоповой басне о кроте, давая ей следующую интерпретацию: «мать» мысли (ее источник, основа, существенная характеристика) показывает «ладан» (трудный для восприятия опыт) мысли или же уму. Так как человек (крот) сосредотачивается на «зрении» (пытаясь развивать свои способности не в том порядке), он теряет возможность пользоваться и присущими ему способностями. Вместо того чтобы «сосредоточиться на внутреннем мире … человек направляет свой поиск вовне и устремляется вслед за иллюзиями (неправильно развитыми метафизическими системами), фактически приносящий ему вред» [Там же, 1994, с. 34].

Таким образом, крот символизирует особую (мистическую) практику, которая противостоит иллюзорной объективности и абстрактным умозаключениям, и дает возможность овладеть подлинным знанием. Вместо того чтобы рассматривать поверхность и анализировать видимое, необходима долгая и защищенная от бега времени работа по погружению внутрь себя. Метафизик устремляет свой взгляд наверх, к небу, мистика волнует то, что скрыто под толщей земли.

Хвастовство эзопова крота, променявшего иллюзии на действительное содержание своих способностей, находит параллель в сравнении буржуазных и пролетарских революций у Маркса все в том же «18 брюмера». Так, первые «стремительно несутся от успеха к успеху, в них драматические эффекты один ослепительнее другого, люди и вещи как бы озарены бенгальским огнем, каждый день дышит экстазом, но они скоро преходящи, быстро достигают своего апогея, и общество охватывает длительное похмелье». Пролетарские революции, напротив, «постоянно критикуют сами себя, то и дело останавливаются в своем движении, возвращаются к тому, что кажется уже выполненным, чтобы еще раз начать это сызнова ...сваливают своего противника с ног как бы только для того, чтобы тот из земли впитал свежие силы и снова встал во весь рост против них еще более могущественный ... пока не создается положение, отрезывающее всякий путь к отступлению, пока сама жизнь не заявит властно: Hic Rhodus, hic salta!» [Маркс, Энгельс, 1984, т. 4, с. 8].

Последняя фраза отсылает к другой басне Эзопа «Хвастливый пятиборец» [Античная басня, 1991, с. 94]. Ее персонаж бесконечно рассказывает о своих превосходных выступлениях в качестве прыгуна на далеком Родосе, на что недоверчивые земляки требуют от него повторить прыжок здесь и сейчас. В обеих баснях — и о хвастуне, и о кроте — рассказ о способности замещает саму способность, а повествование строится на подмене действительного видимым.

Басни Эзопа, как и пролетарские революции, открытые самопознанию в интерпретации Маркса, раскрывают свое содержание с исторической задержкой. Их работа, подобно работе крота, замедлена. Гегель полагал собственное содержание эзоповых басен наивным, тогда как «дидактическая цель и извлекаемые из басни общие полезные заключения представляются лишь чем-то пришедшим позднее, а не тем, что с самого начала входило в намерения баснописца» [Гегель, 1969, т. 2, с. 95].

С исторической задержкой в восприятии принято связывать и шекспировского «Гамлета», который лишь несколько столетий спустя последовательно становится объектом множества интерпретаций, от Гегеля, Маркса и Фрейда до Карла Шмитта или Жака Деррида[1]. Эта задержка соответствует характеру самого Гамлета — героя, постоянно откладывающего действие ради сомнения и самоанализа [De Grazia, 1999, p. 256]. И именно Гамлету принадле-

1 Один из последних примеров актуализации Гамлета — см. в: Critchley S., Webster J. (2013) The Hamlet Doctrine: Verso. Также имеется в виду книга Schmitt C. (2009) Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into the Play: Telos Press.

жит высказывание о кроте, которое Маркс дословно приводит в «18 брюмера».

«Так, старый крот! Как ты проворно роешь!», — восклицает Гамлет после того, как призрак отца возвращается под землю, а свидетели их встречи, Горацио и Марцелл, дают клятву молчания [Шекспир, 1936, с. 41]. Мартин Харри обращает внимание на то, что Гамлет пытается уклониться от клятвы тени отца, и лишь неоднократное напоминание заставляет его это сделать. Восклицание о кроте следует именно за этой вынужденной клятвой (обращенной не столько к спутникам, сколько к самому себе). Этот ритуал заставляет Гамлета назвать кротом призрак отца, таким образом признав реальность и материальность духа [Harrie, 1995, p. 54].

Фигура крота как духа прошлого, своим явлением восстанавливающего скрытую подлинную связь между явлениями и событиями, напрямую связывает предполагаемые (но неосуществленные) сценарии Шекспира и Маркса. Так, в «Гамлете» сын должен отомстить за смерть отца, убив своего дядю и заняв принадлежащий ему по праву трон. В сценарии Маркса Луи Бонапарт замещает своего дядю, утверждая ложную преемственность. Для разоблачения подмены (а значит и восстановления подлинной исторической генеалогии) необходимо вызвать дух (т. е. назвать его по имени). Это восстановление становится революционным актом, а упоминание крота — знаком его неизбежности [Ibid., p. 55].

Революционный акт, однако, постоянно откладывается и не может быть осуществлен здесь и сейчас. Так как само это предполагаемое революционное действие является установлением подлинного через срывание масок и разоблачение иллюзий, в своем неисполненном, задержанном состоянии оно предстает в виде крота, продолжающего свою невидимую работу[1]. Жак Деррида интерпретирует заключительную фразу Гамлета из сцены с призраком отца «the time is out of joint» («век расшатался...»), произнесенную после принесения клятвы[2], как невозможность «учинить суд над временем,

1 Это состояние отсылает к фрейдовской категории «отложенного действия» (Nachtraglichkeit). Подробное рассмотрение интерпретации сцены встречи Гамлета с призраком отца через понятие «отложенного действия» у Фрейда и Лакана содержится в статье Маграреты Де Грасиа [De Grazia, 1999].

2 «Век расшатался — и скверней всего, что я рожден восстановить его!» [Шекспир, 1936, с. 41]. Интересно, что Ханна Арендт приводит эту заключительную реплику Гамлета из сцены с призраком как пример политической ответственности, противопоставленной индивидуальной. В отличие от морального и юридического обязательства отвечать за то, что непосредственно явилось результатом наших действий (или нашего бездействия), политическая ответственность предполагает чувство вины «за деяния, которых мы не совершали». Этот «базовый принцип политической жизни»

не выполняющим своей миссии» [Деррида, 2006, с. 37]. Появление призрака связано с разорванностью, анахроничностью переживаемой эпохи, последовательность и внутреннюю гармонию которой уже невозможно восстановить через осуществление акта возмездия.

Гегель описывает Гамлета как новый тип, радикально отличный от античных героев. Гамлет поражен бездействием и меланхолией не потому, что таково внутреннее свойство его характера, но потому, что является отражением самого содержания своего времени, в котором героизм и свободное действие индивида оказываются невозможны.

В античности, «веке героев», добродетель составляет основу поступков. Греческие герои «по самостоятельности своего характера и своей воли берут на себя бремя всего действия, и даже если они осуществляют требования права и справедливости, последние представляются делом их индивидуального произвола» [Гегель, 1968, т. 1, с. 194]. Их «индивидуальность сама для себя является законом, не будучи подчинена никакому самостоятельно существующему закону, постановлению и суду». Герои не следуют закону, но сами в соответствии с внутренним чувством долга устанавливают закон своим действием. Их свобода от государства и соответствующего ему всеобщего закона придает цельность и решительность, образуя «единство субстанциального начала и индивидуальных склонностей» [Там же, с. 195].

В «век героев» месть неотличима от наказания, а частное лицо — от своей семьи и рода. Это влечет за собой переход вины по наследству, а значит — возможность отмщения для каждого следующего поколения и, таким образом, восстановления справедливости и осуществления исторически отложенного действия. Эта индивидуальная волевая способность связать время, разорванное прежде, выстраивает историческое единство трагедии, в которой судьба становится результатом последовательности самостоятельных действий каждого из героев.

Новое время, создавшее Гамлета, возвышает над индивидом закон, силу гражданского общества. Его свобода и способность к действию «остается все же формальной, определяется внешними обстоятельствами и случайностями и тормозится природными помехами... Это мир господства конечного, преходящего и относительного, мир гнета необходимости, от которой не может избавиться отдельный человек» [Там же, с. 158].

для Арендт основан на включенности каждого поколения «в исторический континуум», которое «отягощено грехами отцов и благословлено свершениями предков» [Арендт, 2014, с. 59].

Таким образом, сам Гамлет оказывается воплощенным анахронизмом — героем, живущим в негероическое время. Он убежден в необходимости мести, и «помнит о долге, который ему предписывает собственное сердце» [Гегель, 1969, т. 2, с. 295]. Но Гамлет «сомневается не в том, что ему нужно делать, а в том, как ему это выполнить» [Гегель, 1968, т. 1, с. 252]. Он «продолжает оставаться в состоянии бездеятельности, свойственном прекрасной, погруженной в свои переживания душе, которая не может сделать себя действительной, не может включить себя в современные отношения» [Гегель, 1969, т. 2, с. 295].

Пребывая в меланхолическом бездействии (связанном с безвозвратной утратой века героев, в котором действие, месть и долг были возможны), Гамлет интериоризирует свое сомнение в справедливости происходящего. Он превращает государственный кризис, на фоне которого разворачиваются события, в свой собственный кризис, не давая внутреннему кроту добраться до поверхности и осуществить то, что необходимо (а ведь именно в момент явления призрака отца спутники Гамлета связывают его с тем, что «прогнило что-то в Датском государстве»).

Склонность к рефлексии и нерешительность Гамлета связаны с неосуществленностью исторического момента, когда старое уже умерло, а новое еще не родилось. Это промежуточное, пограничное состояние напрямую связано с фигурой призрака — уже не живого, но еще не мертвого. Подземная работа крота как бы указывает на разрыв, расщепление сознания Гамлета.

Поведение Гамлета — принца, который должен осуществить акт мести за своего царственного отца, — напоминает Гегелю поведение подчиненных классов Нового времени. Ощущая на себе силу государства и общества, они постоянно испытывают подавленность. Им кажется, что они свободны в проявлении своей индвидуальности, которая, однако, «непосредственно уничтожается ими самими вследствие их внутренней и внешней зависимости» [Гегель, 1969, т. 1, с. 219]. И вместо того чтобы осознать свое настоящее положение и найти в этом основания для действия, они обращаются к поиску причин в коллизиях своего внутреннего мира. Но можно сказать, что в этом подземном мире порабощенного обстоятельствами индивида заключен «крот» духа, который медленно, но неуклонно стремится вырваться наружу.

Это дух эпохи, который еще не проявил себя, и потому оставляет Гамлета в состоянии разлада с собой, замешательства перед обстоятельствами. Стоит заметить, что, если гегелевский крот напоминает о работе сознания, то в позднейшей интерпретации Фрейд, напротив, видит в бездействии Гамлета скрытую работу бессознательного [De Grazia, 1999, p. 260].

В заключении к «Лекциям по истории философии» Гегель сравнивает «старого крота» с поступательным движением мирового Духа, раскрывающего себя в истории. Работа крота продолжается до тех пор, пока он не пробьет земную поверхность и не встретится с солнцем, т. е. со смыслом, с целостностью. «К его натиску — когда крот в глубине продолжает рыть — мы должны прислушиваться, чтобы добыть истину». Но иногда этот неспешный ход нарушается — «настают моменты, когда рушится старое подгнившее здание» и дух обретает скорость и молодость, надевает «сапоги-скороходы» [Гегель, 1999, с. 567]. Гегель ясно осознавал свою эпоху как момент такого ускорения, когда неспешный подземный ход сменяется бешеным ритмом изменений, и, таким образом, делает видимым и самого крота, и результат его предшествующей многовековой работы. Этот взгляд возможен лишь из точки «сейчас», современности, которая «должна… осуществить в виде *непрерывного обновления* разрыва нового времени с прошлым» [Хабермас, 2003, с. 11].

Метафора крота применима здесь и к истории философии, в которой «мысль стремится сделать себя конкретной внутри себя» [Гегель, 1999, с. 567]. Эта история для Гегеля — часть истории вообще, а движение мысли соответствует развитию общества. Новая эпоха, наступающая современность Гегеля, — это конечный пункт пути от внутреннего к внешнему, тождество субстанции и субъекта, предмета и понятия, познания и действительности.

Исторический путь философов напоминает извилистый путь крота: они «похожи на слепых, гонимых внутренним духом этого целого». Задача состоит в том, чтобы «уловить дух времени, который пребывает в нас природно, сознательно извлечь его… и вывести на свет дня» [Гегель, 1999, с. 571]. Эта практика «слепца», способного увидеть то, что недоступно другим, напоминает уже приведенное выше суфийское толкование крота[1].

Итак, крот для Гегеля — это метафора метафоры или, по выражению Неда Лукачера, «фигура фигуры» [Lukacher, 1986, с. 202]. Она стремится к собственному преодолению при помощи того, кто оказывается способен «прислушаться» к скрытому ходу истории. Путь крота наружу — это путь к преодолению дистанции между духом и его осуществлением, между образом и его смыслом. Скрытая деятельность духа (невидимая, но рвущаяся наружу) проявляет себя через язык, голос шекспировского призрака, который необходимо услышать.

1 Показательно, что в «Эстетике» Гегель уделяет внимание интерпретации средневековых суфийских поэтов Джалаладдина Руми и Хафиза Ширази [Гегель, 1969, с.78].

Маркс многократно обращался к образу призрака. В «Немецкой идеологии» призрак также описывается как нечто, не осуществленное до конца, как явление незарешенного противоречия. С момента разделения труда на материальный и духовный человеческое сознание рождает идеологию, постоянно обнаруживающую внутренние трещины, неполноту и «призрачность» по отношению к собственным материальным предпосылкам. «На «духе» с самого начала лежит проклятие — быть «отягощенным» материей, которая «выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков, словом, в виде языка» [Маркс, Энгельс, 1984, т. 1, с. 27]. Таким образом, «призрак» выступает здесь как бы знаком человеческой несвободы — осознание и преодоление которой, однако, теперь состоит не в том, чтобы освободить дух от материальной оболочки, но чтобы вернуть его к ней.

Если гегелевский крот стремится наверх, навстречу солнцу, то крот Маркса, напротив, должен рыть все глубже. Эта подземная работа напоминает о себе через сотрясения почвы, идеологические кризисы, связанные с революционными трагедиями столкновений сознательного стремления людей к свободе и их объективно детерминированным положением. Как отмечает Хейден Уайт, «их постижение мира опосредованно сознанием, но их существование в мире детерминировано действительными отношениями, которые они поддерживают с природным и социальным мирами» [Уайт, 2002, с. 353]. Идеология, согласно Марксу, не имеющая собственной истории [Маркс, Энгельс, 1984, т. 1, с. 20], в период революции переживает момент столкновения с действительной и обычно скрытой для сознания материальной историей.

Уайт описывает исторические модели Гегеля и Маркса как трагикомические, так как и в той, и в другой трагедии поражения сменяются торжеством исторической необходимости, включающей в себя и необходимость поражения. Они представляют собой «утверждение жизненных нужд и прав жизни против трагической догадки, что все существующие во времени вещи обречены на разрушение» [Уайт, 2002, с. 125]. Однако, если для Гегеля дух в процессе развития уничтожает свою наличную оболочку (как «пустую оболочку от зерна» [Альтюссер, 2006, с. 132], для Маркса материальное избавляется от старых идеологических форм.

Во французских событиях 1848 года впервые на исторической сцене проявляет себя пролетариат, «класс всех классов», само политическое существование которого до этого момента было призрачным и напоминало о себе лишь косвенно, как подавленный страх буржуазии. Этот выход на сцену, однако, оказывается исторически необходимым не для героической победы восходящей социальной силы, но для выявления комичности уходящей. Последователь-

ность событий здесь разыгрывается как плохой спектакль, каждый момент которого сигнализирует о дистанции актера по отношению к исполняемой роли. Буржуазия разыгрывает свой собственный революционный образ, заимствованный из прошлой эпохи, тогда как на самом деле стремится к порядку, к подведению черты под историей революций.

Желаемый порядок становится достижимым, но не в результате победы буржуазии, а посредством ее полной политической экспроприации бонапартистской диктатурой (что действительно делает дальнейшие буржуазные революции невозможными). Главное лицо этой диктатуры — пустое место, паяц и проходимец, который тем не менее исполняет роль исторического героя гораздо успешнее большинства настоящих героев, верящих в собственное предназначение. Он замещает представляемые им классы, лишая их самосознания и превращая буржуазное государство в пустую оболочку. Комический бонапартизм осуществляет буржуазное государство, тем самым указывая на его конечность.

В этом отношении фарс не просто воспроизводит трагедию, но и разоблачает ее, выявляя внутреннее комическое содержание (скрытую обусловленность обстоятельствами). История не только повторяется, но и развивается от трагедии к фарсу. Крот выполняет здесь свою разрушительную работу так же, как у Шекспира его минутное появление окончательно разрушает цельность Гамлета и способность героя к действию.

Это гамлетовское сомнение («не в том, что ему нужно делать, а в том, как ему это выполнить» [Гегель, 1968, т. 1, с. 252] находится в центре этической коллизии Александра Герцена, который обращается к образу старого крота почти одновременно с Марксом, также в связи с рефлексией опыта 1848 года. Для Герцена эта несостоявшаяся — и одновременно осуществленная через собственное отрицание — революция связана с личным трагическим кризисом. Сомнение в собственной роли, в индивидуальной способности к действию, равно как и в коллективном сознательном действии масс приводит Герцена к размышлениям, которые могут показаться исключительно пессимистичными[1]. Однако неизменное присутствие на страницах сборника «С того берега» самой фигуры «подземного крота» выдает преемственность размышлений Герцена с гегелевской философией истории.

Так, в эссе «Vixerunt» («Отжили») Герцен, подобно Гамлету, ведет диалог с самим собой. Один из внутренних голосов представляет

1 Айлин Келли [2001] убедительно опровергает распространенное мнение об историческом пессимизме Герцена.

в этом диалоге потерпевшего поражение (в том числе и личное) революционера-романтика, а второй — своеобразного внутреннего гегельянца, настаивающего на осуществлении невидимой части революционной работы через видимое и конечное осуществление реакции. Первый голос воспринимает личное поражение как поражение вообще, как остановку движения: «...республика была возможна, я ее видел, я дышал ее воздухом; республика была не мечта, а быль, и что же из нее сделалось? ... Мне жаль, что человечество опять отодвинулось на целое поколение, что движение опять заморено, остановлено». Второй отвечает: «что касается до движения собственно, его не уймешь. Вспомните подземного крота, который и днем и ночью работает. Девиз нашего времени, больше нежели когда-нибудь, *semper in motu*» (лат. «вечно в движении») [Герцен, 1955, т. 6, с. 72].

Подавленная революция превращает в призраков, в отжившее то, что вчера еще не просто казалось прочным, но и придавало уверенности самим революционерам. Тоскуя по идее демократической республики, они сами становятся частью этого отжившего. «Вы воображаете, что вы отчаиваетесь оттого, что вы революционер, и ошибаетесь; вы отчаиваетесь оттого, что вы консерватор» — такой суровый приговор выносит второй внутренний голос первому [Там же, с. 70]. Отчаянье — это не только и не столько неспособность смириться, но отсутствие готовности услышать гулкую работу крота, признак дефицита принципиально другой оптики, позволяющий разглядеть невидимое за развеявшимся дымом собственных иллюзий[1].

Моральная цена такого признания самому себе подобна казни. Герцен пишет о «внутреннем Фукье-Теньевиле», «революционном трибунале», который безжалостно приговаривает к смерти высокие, но ложные чувства. «Иногда судья засыпает, гильотина ржавеет, ложное, прошедшее, романтическое, слабое поднимает голову, обживается, и вдруг какой-нибудь дикий удар будит оплошный суд, дремлющего палача, и тогда начинается свирепая расправа — малейшая уступка, пощада, сожаление ведут к прошедшему, оставляют цепи» [Там же, с. 44].

---

1 В известном стихотворении Уолта Уитмена [1954, 1986] «Европейскому революционеру, который потерпел поражение», написанном также после событий 1848 года, присутствует оптимистическая трактовка скрытой грядущей победы, заложенной в актуальном поражении. В частности, там есть следующие строки:

То, во что мы верим, притаилось и ждет нас на всех континентах,
Оно никого не зовет, оно не дает обещаний, оно пребывает
в покое и ясности, оно не знает уныния.
Оно ждет терпеливо, чтобы наступил его срок.

Так невидимая работа крота, его безостановочное движение, приобретает и личное измерение. Принятие этого тайного зрения может не только внушать надежду, но и оставлять наедине с мучительными пессимистическими переживаниями. Расставание с иллюзиями и освобождает, и ранит, постоянно сохраняя напряжение внутреннего конфликта, разлада с самим собой. Как для Герцена, так и для Маркса главным итогом 1848 года было крушение иллюзий и надежд, которое становится неизбежным финальным актом на пути к окончательному разложению формы, а значит — источником веры в будущее.

Именно тотальность, завершенность буржуазного порядка делает для Маркса неизбежным его грядущий крах. Победа Бонапарта, социальной опорой которой выступают призраки, отражения классов (в виде оторвавшейся от буржуазии бюрократии и атомизированного и лишенного всякой субъектности парцельного крестьянства), обернется хаосом и поражением, которое окончательно расчистит место для самостоятельного пролетарского действия. Это «отшелушивание оболочки» дает возможность пролетариату обрести собственную оболочку (политическую субъектность), превратить его из класса-призрака (класса в себе) в реальность (класс для себя). Таким образом, крот завершит вторую часть своей работы.

В этот исторический промежуток, между первым и вторым актом работы крота, разложение и гниение фактически становятся единственной формой существования капитализма. В своей речи на годовщине издания британской «People's paper» (1856) Маркс возвращается к образу крота именно в связи с обреченностью современного ему общества. В каждом из противоречий, которые ставят в тупик господствующие классы, нужно видеть «старого крота, который умеет так быстро рыть под землей, этого славного минера» [Маркс, Энгельс, 1958, т. 12, с. 4]. Крот прямо отождествляется в этом тексте с грядущей революцией, неизбежность которой превращает буржуазию и аристократию в приговоренных, в призраков, зависших в мучительной неопределенности между мирами живых и мертвых. «Для того чтобы мстить за злодеяния правящих классов, в средние века в Германии существовало тайное судилище, так называемый "Vehmgericht". Если на каком-нибудь доме был начертан красный крест, то люди уже знали, что владелец его осужден "Vehm". Теперь таинственный красный крест начертан на всех домах Европы. Сама история — теперь судья, а исполнитель ее приговора — пролетариат» [Маркс, Энгельс, 1958, т. 12, с.5].

Это представление о призрачности и обреченности капитализма, который вне зависимости от своих текущих успехов стоит одной ногой в могиле, фактически стало определяющим для европейской социал-демократии вплоть до начала Первой мировой войны, поро-

див так называемую «теорию крушения»[1]. В ее основе находилось механистическое представление о том, что капитализм должен сам рухнуть под грузом своих противоречий, а задача рабочей партии заключается в подготовке своего класса к неизбежному взятию власти. Работа «старого крота» в таком понимании становилась видимой и понятной, так как революция теряла качество события с неопределенным итогом, превращаясь в финальный акт линейной истории самопознавательного и самодеятельного восхождения рабочего класса. Эта история, движущаяся в «пустом и гомогенном времени», превратилась в «приемную, где можно было ожидать наступления революционной ситуации» [Беньямин, 2012, с. 250]. Элемент трагического — политического и этического выбора, связанного с преодолением порабощающих обстоятельств и возможностью проигрыша, — исчезал, оставаясь частью уже пройденного пути. Неминуемая революция прямо отождествляясь с партией, а партия — с классом в целом. Верность этой партии (тождественной классу), участие в ее повседневной работе в любых формах, означало и содействие методичной работе крота истории.

Получалось, что после поражения 1848-го неудачи либо невозможны, либо будут давать все новые подтверждения неизбежности победы. Неравномерность работы крота, постоянная смена ее темпа, неочевидность и сложность противоречий, с которыми она связана — все это было забыто. Через отождествление крота с революцией, явленной здесь и сейчас, этот образ сводился к простому поступательному движению, больше напоминавшему локомотив с его постоянно ускоряющимся скольжением по поверхности.

Возвращение представления о неравномерности исторической работы революционных предпосылок, «сложного противоречия»[2], создающего возможность революции, равно как и связанной с этим этической коллизии, для международного марксизма происходит лишь в первые десятилетия XX века. Преодоление мирового кризиса осуществляется не через торжество социализма, но через новое качество капитализма, связанное с небывалой концентрацией

1 Подробный разбор «теории крушения» в контексте дискуссий германской социал-демократии конца XIX в. содержится в главе «Бернштейн и марксизм II Интернационала» книги Лючио Колетти «From Rousseau to Lenin» [Колетти, 2015].

2 Луи Альтюссер писал о преодолении «простого» гегелевского противоречия, обусловленного «простотой внутреннего принципа, конституирующего сущность любого исторического периода» именно в связи опытом 1917 года. Русская революция стала возможной не как ответ на «наиболее существенный вопрос» своего времени, но как уникальное сложение противоречий, как «сверхдетерминированное» событие [Альтюссер, 2006, с. 127-187].)

ресурсов, переходом конкуренции в сферу военного противостояния, изменением роли государства. Эта трансформация в начале XX века находилась в центре дискуссий об империализме, ключевыми участниками которых было новое поколение теоретиков, преимущественно происходивших с европейской периферии, таких, как Гильфердинг, Люксембург, Ленин и Бухарин[1].

«Локомотив» (видимое, линейное движение) было связано теперь не с торжеством международного социализма, но с пугающей перспективой мировой войны. «Крот истории» роет вопреки этим возвышающимся над судьбами человечества обстоятельствами, и результаты его невидимой работы проявляются совсем не там, где их привыкли ожидать. Революция находит путь наружу через «слабые звенья» системы, где разложение осуществляется, но совсем не через осуществление «основного противоречия». Особенность движения «старого крота», таким образом, связана с его непредсказуемостью. Оно обусловлено разложением, но вовсе не предельно возможной, «осуществленной» формы буржуазного господства, а самой застывшей, неразвитой и анахронической государственности Европы того времени.

Именно в таком качестве приветствует большевистский переворот в России Антонио Грамши, называя его «революцией против „Капитала“» [Gramsci, 2000, p. 32]. Он настаивал, что марксисты осуществляют радикальное социальное изменение не благодаря обстоятельствам (недостатку развития капитализма), которые его подготовили и сделали неизбежным, но вопреки им. «События победили идеологию», и большевики сделали выбор в пользу событий. Уникальное сложение этих событий, предшествовавших перевороту, отвергло абсолютный детерминизм «законов исторического материализма», дав возможность массам, освободившихся от диктатуры внешних обстоятельств, самим делать свою историю. «Голодная смерть могла настигнуть каждого, поразить десятки миллионов единовременно... множество воль оказались сначала объединены этой общей причиной, чтобы затем обрести активное и духовное единство». Этот освободительный акт, согласно Грамши, означал и начало эмансипации самого марксизма, прежде «коррумпированного пустотой позитивизма и натурализма». После русского Октября, считал Грамши, марксизм должен отказаться повиноваться фактам, лежащим на поверхности, и вернуться, так сказать, к практике глубинного, «кротовьего» зрения, связанного с «преемственно-

1 Обзор марксистских теорий империализма и их сравнительный анализ содержится, например, в статье Эрнеста Манделя «Марксистская теория империализма и ее критики» (2013).

стью итальянской и немецкой идеалистической мысли» [Gramsci, 2000, p. 36].

Еще раньше, в апреле 1917 г., Роза Люксембург приветствует начало революции в «неожиданном месте». Через русскую революцию, по ее мнению, происходит возвращение «великого исторического закона», проявляющему себя благодаря неблагоприятным обстоятельствам: «несмотря на предательство, всеобщий упадок рабочих масс, дезинтеграцию Социалистического Интернационала». Этот обычно скрытый закон, который Люксембург прямо отождествляет со «старым кротом», действует подобно потоку, который «отклоняется от курса», «погружается в глубину», чтобы затем «появится снова, пенясь и звеня» [Luxemburg, 1972, p. 227].

Если Люксембург обращается к образу крота, чтобы объяснить действия скрытого исторического закона, направляющего поток революционных событий, то Ленину эта метафора помогает выявить последовательность революционной разрушительной задачи. В «Государстве и революции» он полностью приводит цитату Маркса о «старом кроте», связывая ее с новыми историческими обстоятельствами. Этот крот как бы выходит наружу в 1917-м, чтобы завершить «вторую часть» своей работы, которую предваряет полное осуществление первой: «все прежние революции усовершенствовали государственную машину, а ее надо разбить, сломать» [Ленин, 1986, с. 269].

Ленин считает именно «18 брюмера» работой, которая содержит наиболее «точный, определенный, практически-осязательный» марксистский вывод о государстве. Будущее пролетарское государство, в том виде, в каком его описывает Ленин в «Государстве и революции», представляет собой практический инструмент чистого разрушения государства как такового. У государства диктатуры пролетариата просто нет никаких других самостоятельных задач, кроме осознанного и последовательного самоуничтожения. Для Ленина Февральская революция была незавершенной и несостоятельной, потому что не только сохранила старые государственные формы, но и пыталась придать им новую легитимность и устойчивость. Только тогда, когда все основания для существования государства будут сломаны, Россия и Европа смогут воскликнуть: «ты хорошо роешь, старый крот!».

Новое ленинское пролетарское государство должно было стать таким кротом, государством с антигосударственной задачей, успешное строительство которого осуществлялось через самоотрицание. Это радикальное понимание Лениным задач революции было очень точно считано Карлом Шмиттом, который позднее характеризовал большевизм как «глобального партизана», лишь переодевшегося в форму государства, чтобы скрыть свои подлинные разрушительные цели.

Для Шмитта в фигуре Ленина осуществился союз «гегелевской философии с высвобожденными силами масс» [Шмитт, 2007, с. 86], задачей которого стал подрыв существующего миропорядка. Партизан, изначально представлявший скрытую, теллурическую силу, связанную с почвой и бросавшую вызов регулярным армиям и публичным законам войны, обретает в большевизме свою теорию, которая меняет его содержание и наделяет почти демонической разрушительной мощью. Революционная идея выводит партизана из его национального убежища, лишает корней и превращает в тотальную угрозу. Таким образом, шмиттовский партизан, подобно кроту, совершает свою подрывную работу в двух актах: в первом он в виде стихийных партизанских движений XIX столетия создает прецедент «вражды», выводящей войну за рамки закона; затем, в XX веке, он как бы «начинает вторую часть своей работы», выйдя из-под земли и превратившись в «агрессивного в мировом масштабе революционного активиста» [Шмитт, 2007, с. 49].

Распад государства и гражданского общества в результате планомерной работы могучих внутренних сил, подкапывающих его основания, который так беспокоил Шмитта, находился и в фокусе политических размышлений Жоржа Батая. Еще в 1929 г. он пишет текст «Старый крот и приставка *Sur*», программно обозначивший разрыв с сюрреалистами. Обращаясь к образу крота, Батай отсылает к уже процитированной выше речи Маркса 1856 года [Маркс, Энгельс, 1958, т. 12, с. 3-5], в которой постреволюционная история капитализма определялась как имеющая обратный ход и направленная на саморазложение. Если, согласно Марксу, «в истории, как и в природе, гниение — лаборатория жизни», то проявление новых радикальных форм происходит для Батая по мере погружения буржуазной цивилизации в «гниющую и противную для чувствительных носов утопистов почву» [Bataille, 2008, p. 34].

Проблема сюрреалистов, как и всех прочих буржуазных мечтателей, которые пытаются спастись от гниения своего собственного класса и его характерных смердящих (призрачных) форм жизни, состоит в стремлении репрессировать свои инстинкты во имя высокого идеала, не подверженного процессам разложения. Возвращаясь к Герцену, можно сказать, что эти мечтатели не понимают, что их «мир... умирает; никакие лекарства не действуют более на обветшалое тело его; чтоб легко вздохнуть наследникам, надобно похоронить его, а мы непременно хотим его вылечить» [Герцен, 1955, т. 6, с. 74].

Любые утопические попытки устремления ввысь, навстречу духу, уводящие от гниющей «черной ямы» реальности, приводят к символической кастрации, бессилию и личному поражению, путь которого, согласно Батаю, повторяют вслед за остальными

неудачливыми «предателями своего класса» сюрреалисты. Они уходят от необходимости соучастия в похоронах своего мира, занимая в оппозиции высокого и низкого сторону высокого, т. е. власти, духа и господства. Если высокое для Батая символизируется орлом, то низкое — кротом, каждое слепое, бессознательное действие которого усиливает разложение и приближает спасительную катастрофу.

В этом сравнении Батай сближает две перспективы — марксистскую и ницшеанскую[1]. Ницше представляет для Батая высший пример индивидуального восстания против идеалистической философии и диктата духа. Подобно Икару, он бросает вызов солнцу для того, чтобы быть низвергнутым на землю с обожженными крыльями (т.е. с окончательно уничтоженными иллюзиями). Однако последующие попытки такого икарийского индивидуального бунта, вроде сюрреалистического движения, не только обречены, но и комичны. Орел, идентифицируемый с империализмом и идеализмом, не достигает уровня чистой абстракции, и обретает формы наполеоновского государства, т. е. слияния возвышенной идеи и наиболее чистой формы буржуазного господства. Получалось, что именно бонапартизм «обжигает крылья» иллюзиям, придавая «икарийским» восстаниям качество фарса. Для Маркса восстание против морали и утопии было связано с уходом в глубины жизни, в направлении, прямо противоположном полету орла. Подобно кроту, марксизм меняет зрение при свете дня (т. е. стремление к спасению общества силой моральных принципов) на другое, подземное зрение, способное разглядеть всю глубину обреченности современного мира.

В сложном символическом мире идей Ницше орел вместе со змеей олицетворяет «вечное возвращение»[2]. В этой связке орел обозначает отрицающий жизнь и действительность идеализм, а змея, которая обвилась вокруг его шеи, — «невыносимую природную достоверность, согласно которой все возвращается». Это сплетение — не само Великое возвращение, но жалкая пародия на него, фарс, «детский лепет» и «уличная песенка» [Делез, 2001, с. 56]. Таким об-

1 Наравне с Марксом и Ницше Фрейд представляет третью принципиальную референцию Батая. Подземная работа крота, как и вообще «низкий» материализм Батая, связана с идеей вытесненного, бессознательного. Таким образом, бессознательное — это вытеснение «низкой» природы человека, и в этом смысле оно также схоже и с кротом: с одной стороны, тщательно скрываемым, «подземным» инстинктом, с другой — лишенным репрезентации пролетариатом, с «низшими» классами в социальной иерархии буржуазного общества [Bataille, 2008].

2 Подробно о метафоре крота у Ницше в статье D.F. Krell [1981, p. 169-185].

разом, зловещая безысходность сцепившихся орла и змеи выглядит комической и обреченной на смерть, вопреки своей «песенке о непосредственной достоверности или природной данности».

Для Батая эта необратимость гниения цивилизации выражается через два сцепившихся в смертельной схватке исторических движения эпохи — фашизма и коммунизма. И если первый, происходя из низов, вырываясь из «черной ямы» и давая волю инстинктам, стремится заключить гнилые внутренности в новую оболочку здорового тела тоталитарного государства, то грубость второго должна быть бескомпромиссной и последовательной в отвержении любых форм нормализации и оздоровления мира, который уже не может быть излечен.

Такое радикальное понимание вполне соответствует знаменитому определению из «Немецкой идеологии»: «коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние» [Маркс, Энгельс, 1984, т. 1, с. 33].

Одно из недавних ярких обращений к метафоре «старого крота», которое не сводится к уже традиционному для марксистов простому отождествлению этого образа с историей и ее конечным оптимистическим исходом, принадлежит Антонио Негри и Майклу Хардту. В своей книге «Империя» они посвящают этому переосмыслению отдельную главу «Крот и змея».

Авторы «Империи» делают категоричное заявление: «мы полагаем, что старый крот Маркса раз и навсегда умер» [Негри, 2004, с. 64]. Образ крота, по мнению Негри и Хардта, был связан с реальностью старого капитализма XIX–XX веков, в котором революционное движение, как в активном, субъектном виде, так и в скрытом, невидимом в эпохи поражений и реакции, представляло собой общий мотив, материальную силу истории. Эта сила, как крот, постоянно искала все новых, неожиданных мест для выхода наружу (т. е. «слабое звено»). Но в современном устройстве «империи для власти больше нет внешнего, то есть больше нет слабых звеньев, если под слабым звеном мы подразумеваем внешнюю точку, в которой глобальная власть оказывается уязвимой» [Там же].

Крот олицетворял скрытую логику, работающую параллельно капиталистической рационализации и выходящую на поверхность («сливающуюся с действительностью») лишь в моменты революций. В эпоху Империи, согласно Негри, глобальная власть и перспектива сопротивления неразрывно связаны друг с другом, переплетены и неразделимы, подобно ницшеанским орлу и змее. Орел, сам символ Империи, у Негри обладает двумя головами (как русский или австро-венгерский имперские гербы). Одна из этих голов симво-

лизирует «конституционную власть, созданную машиной биополитического государства», это «ориентир мира и порядка», а вторая — «плюралистическое множество участвующих в процессе производства» [Там же, с. 69].

Это множество, подобно змее, наносит хаотичные удары в различных местах, «ввысь, по вертикали, прямо к виртуальному сердцу Империи» [Там же]. Множество не обладает общим телом, общим языком и сознанием. У него отсутствует качество субъекта, а потому не может быть общей истории, требующей своего завершения. Являясь производным отношений Империи, множество существует вне какой-либо телеологии и диалектики внешнего и внутреннего, выраженной у Батая через разнонаправленные действия орла (вверх) и крота (вниз).

Тактика крота соответствовала ушедшему времени «дисциплинарных обществ», нацеленных на «долгосрочные проекты, действовавшие периодически». Но сегодня контроль «осуществляется через краткосрочные операции и молниеносные прибыли, но вместе с тем он непрерывен и безграничен» [Делез, 2004, с. 230]. Все это, с точки зрения Делеза (политическим развитием идей которого является «Империя» Негри и Хардта), делает «кольца змеи» куда более сложными, чем «подземные ходы кротовых нор» [Делез, 2004, с. 232].

Однако амбиция «Империи» Негри и Хардта заключается как раз в том, чтобы ответить на потребность множества в новом языке, преодолении анахроничных форм сопротивления, обусловленных некоммуницируемостью происходящих то здесь, то там «разрозненных бросков змеи». Пик влияния этой книги приходится на середину 2000-х, когда новые плюралистичные социальные и политические движения (прежде всего антиглобалистское движение) находились в активном поиске стратегий и объединяющих идей, адекватных его подвижным формам и обстоятельствам.

Категоричное отвержение «крота» для Негри связано со стремлением новых движений к отказу от старых представлений, характерных для партийных структур и связанных с телеологическими моделями. Главным для таких моделей являлась роль субъективного фактора, готового в нужный исторический момент к установлению революционного соответствия между внешним разложением и внутренней необходимостью. Развивая свою версию преодоления марксистской теории империализма, авторы «Империи» тем не менее наследуют ей в отрицании любых версий «теории крушения» (т. е. неизбежности саморазрушения капитализма через активацию его внутренних противоречий). Негри подчеркивает, что «имперское общество всегда и везде разрушается, но это не означает, что оно с необходимостью движется навстречу гибели… разложение Империи не указывает на какую-либо телеологию или какой-либо близкий конец» [Негри, 2004, с. 192].

Преждевременные похороны крота, декларированные авторами «Империи», указывают на поиск актуальной интернациональной стратегии и попытку сформулировать проблему субъекта в новых условиях. Но сами эти условия, включающие в себя и поворот к геополитическим противоречиям последних лет, во многом основаны на совмещении, по выражению Дэвида Харви, «территориальных и экономических логик власти» [Harvey, 2003, p. 30], которые фактически возрождают старые формы империалистического господства. Это указывает не только на возвращение противоречий, которые привели к переосмыслению метафоры крота в марксистской мысли начала XX века, но и заставляет задуматься о работе самого марксизма как метода и наследия.

Жак Деррида настаивал, что это наследие постоянно нуждается в интерпретации, переизобретении, посредством которого марксизм преодолевает поражения (прежде всего через собственное поражение в качестве эсхатологии) и обретает себя в новой исторической эпохе. «Необходимо принять наследие марксизма, принять его как нечто в высшей степени живое, т.е., парадоксальным образом, как то, что заставляет вновь и вновь возвращаться к вопросу о жизни, о духе или о призрачном, о жизни-смерти, превосходящей оппозицию жизни и смерти» [Деррида, 2006, с. 82].

Если Гегель связывал метафору крота с мыслью, стремящейся к истине, Маркс в «18 брюмера» — с революцией, делающей «планомерно свою работу», Герцен — с историческим «движением, которое не остановить», а Батай — с материей, противостоящей иллюзорному господству духа, то сегодня сам марксизм может быть сравнен с кротом. Он существует между мобилизующей идеей и материальными обстоятельствами, между теорией и практикой, всякий раз появляясь подобно призраку, требующему признания (подобно тому, как Гамлет удостоверяет присутствие призрака, обращаясь к образу крота).

Можно сказать, что Маркс унаследовал от традиции Просвещения — и предельно радикализировал — сочетание и взаимодействие двух линий: детерминизма, настаивающего на подчиненности каждой эпохи действию исторического закона; и поиску переменных, уникальных черт, который связан со стремлением «найти смысл в бессмыслице»[1], а значит — возможностью выйти за пределы действия этого закона. Хейден Уайт в своей интерпретации марксовой «Немецкой идеологии» выделяет «две оси концептуализации

1 Это представление об эволюции понятия истории для традиции Просвещения является ключевым тезисом книги «Возникновения историзма» Фридриха Мейнеке [2013].

у Маркса»: синхронную (вневременные отношения между базисом и надстройкой) и диахронную (трансформации, которые постоянно происходят в обоих) [Уайт, 2002, с. 376]. Напряжение между ними создает сомнение, которое в полной мере можно назвать гамлетовским: между тем, что должно сделать, и тем, что действительно возможно (а невозможным оказывается практически ничего). Марксизм принимает это сомнение в неразделенном виде: «и как трагический исход каждой исторической драмы, и как комический исход процесса в целом» [Там же]. Вероятно, постоянное напоминание об этом и составляет работу «старого крота», которая до сих пор далека от завершения.

Библиография

Альтюссер Л. (2006) *За Маркса*, М.: Праксис: 127-187.

Античная басня. (1991) Пер. М. Гаспарова. М.: Художественная литература.

Арендт Х. (2013) *Жизнь ума*, СПб.: Наука.

Арендт Х. (2014) *Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли,* М.: Изд-во Института Гайдара.

Бенсаид Д. (2009) *Большевизм и XXI век*, М.: Свободное марксистское издательство.

Беньямин В. (2012) *Учение о подобии*. М.: РГГУ.

Блох Э. (1991) Принцип надежды. *Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы*. М.: Прогресс: 49-79.

Гегель Г.В.Ф. (1999) *Лекции по истории философии* Кн.3, СПб.: Наука.

Гегель Г.В. Ф. (1968) *Эстетика. В 4 т*. Т. 1. М. Лифшиц (ред.), М.: Искусство.

Гегель Г.В. Ф. (1969) *Эстетика. В 4 т*. Т. 2. М. Лифшиц (ред.), М.: Искусство.

Герцен А.И. (1955) *Собр. соч. в 30 т.* Т. 6, М.: Изд-во АН СССР.

Делез Ж. (2001) *Ницше*, Спб.: Axioma.

Делез Ж. (2004) *Переговоры*, 1972–1990, СПб.: Наука: 226-233.

Деррида Ж. (2006) *Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый Интернационал,* М.: Logos-Altera.

Идрис Шах (1994) *Суфизм*, М.: Клышников, Комаров и Ко.

Келли А. (2001) Герцен против Шопенгауэра: ответ пессимизму. *НЛО*, (49).

Колетти Л. *Бернштейн и марксизм II Интернационала* (http://openleft.ru/?p=6775)

Ленин В.И. (1986) *Избр. соч. в 10 т.* Т. 7, М.: Политиздат.

Мандель Э. (2013) *Марксистская теория империализма и ее критики* (http://www.redflora.org/2013/05/blog-post_23.html)

Маркс К., Энгельс Ф. (1984) *Избр. соч. в 9 т*. Т. 1, 4, М.: Политиздат.

Маркс К., Энгельс (1958) *Собр. соч.* Т.12, М.: Политиздат.

Мейнеке Ф. (2013) *Возникновение историзма*, СПб.: Центр гуманитарных инициатив.

Негри А., Хардт М. (2004) *Империя*, М.: Праксис.

Уайт Х. (2002) *Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века*, Екатеринбург: Изд-во Уральск. ун-та.

Уитмен У. (1954) *Избранное,* М.: Художественная литература: 185-186.

Хабермас Ю. (2003) *Философский дискурс о модерне*, М.: Весь Мир.

Шекспир В. (1936) *Трагедия о Гамлете, принце Датском*. Собр. соч. в 8 т. Т. 5, М.; Л.: Academia.

Шмитт К. (2007) *Теория партизана*, М.: Праксис.

Bataille G. (2008) The Old Mole and Prefix *Sur. Visions of Excess. Selected Writings 1927-1939*, Univercity of Minnesota Press: 33-44.

Gramsci A. (2000) *The Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935*, N.Y.: New York Univercity Press: 32-36.

De Grazia M. (1999) Teleology, Delay and the «Old Mole». *Shakespeare Quarterly*, 50 (3): 251-267.

Harvey D. (2003) *New Imperialism,* N.Y.: Oxford Press.

Harrie M. (1995) Homo Alludens: Marx's Eighteenth Brumaire, New German Critique. *Special Issue on the Nineteenth Century*, (66): 35-64.

Krell D.F. (1981) *The Mole: philosophic Burrowings in Kant, Hegel, and Nietzsche*: boundary 2, Vol. 9/10, Vol. 9, no. 3 — Vol. 10, no. 1, Why Nietzsche Now? A Boundary 2 Symposium, Duke University Press.: 169-185

Lukacher N. (1986) *Primal Scenes*, Ithaca; London: Cornell University Press.

Luxemburg R. (1972) *Selected political writings (Writings of the Left)*, N.Y.: Random House.

References

Althusser L. (2006) *Za Marksa [For Marx],* M.: Praksis: 127-187.

Antichnaya basnya [Antique Fables] (1991) Per. M. Gasparova, M.: Hudozhestvennaya literature.

Arendt H. (2013) *Zhizn uma [The life of the mind],* SPb.: Nauka.

Arendt H. (2014) *Mezhdu proshlyim i buduschim. Vosem uprazhneniy v politicheskoy myisli [Between Past and Future],* M.: Izd-vo Instituta Gaydara.

Bataille G. (2008) The Old Mole and Prefix *Sur*: *Georges Bataille. Visions of Excess. Selected Writings 1927-1939,* Univercity of Minnesota Press: 33-44.

Bensaid D. (2009) *Bolshevizm i XXI vek [Bolshevism and 21st century],* M.: Svobodnoe marksistskoe izdatelstvo.

Benjamin W. (2012) *Uchenie o podobii [On the Mimetic Faculty]*, M.: RGGU.

Bloch E. (1991) Printsip nadezhdyi. *Utopiya i utopicheskoe myishlenie: antologiya zarubezhnoy literaturyi [Utopia and utopian thiking: antology of the foreign literature],* M.: Progress: 49-79.

Coletti L. *Bernshteyn i marksizm II Internatsionala [Bernstain and the Marxism of the*

Second International] (http://openleft.ru/?p=6775)

De Grazia M. (1999) Teleology, Delay, and the «Old Mole». *Shakespeare Quarterly*, 50 (3): 251-267.

Deleuze G. (2010) *Nitsshe [Nietzsche],* M.: Machina.

Deleuze G. (2004) *Peregovoryi. 1972–1990. [Negotiations],* SPb.: Nauka: 226-233.

Derrida J. (2006) *Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyiy Internatsional [Specters of Marx: The state of the debt, the work of mourning and the new International],* M.: Logos-Altera.

Hegel G.V.F. (1999) *Lektsii po istorii filosofii [Lectures on the History of Philosophy].* Kn.3, SPb.: Nauka.

Hegel G.V. F. (1968) *Estetika. V 4 t. [Aesthetics],* T. 1. M.: Iskusstvo.

Hegel G.V. F. (1969) *Estetika. V 4 t. [Aesthetics],* T. 2. M.: Iskusstvo.

Herzen A.I. (1955) *Sobr. Soch. v 30 tomah [Collected works in 30 volumes],* T. 6. M.: Izd-vo AN SSSR.

Gramsci A. (2000) *The Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935.* N.Y.: New York Univercity Press: 32-36.

Habermas J. (2003) *Filosofskiy diskurs o moderne. [The philoshopical discours of modernity],* M.: Ves Mir.

Harvey D. (2003) *New Imperialism*. N.Y.: Oxford Press.

Harrie M. (1995) Homo Alludens: Marx's Eighteenth Brumaire, New German Critique. *Special Issue on the Nineteenth Century,* (66): 35-64.

Idries Shah (1994) *Sufism,* M.: Klyishnikov, Komarov i Ko.

Kelly A. (2001) Gertsen protiv Shopengauera: otvet pessimizmu [Herzen against Schopenhauer: answer to pessimism]. *NLO*, (49).

Krell D.F. (1981) The Mole: philosophic Burrowings in Kant, Hegel, and Nietzsche: boundary 2, Vol. 9/10, Vol. 9, no. 3 — Vol. 10, no. 1, Why Nietzsche Now? A Boundary 2 Symposium, Duke University Press.: 169-185

Lenin V.I. (1986) *Izbrannyie sochineniya v 10 tomah [Selected writings in 10 volumes],* M.: Politizdat.

Lukacher N. (1986) *Primal Scenes*, Ithaca; London: Cornell University Press.

Luxemburg R. (1972) *Selected political writings (Writings of the Left)*, N.Y.: Random House.

Mandel E. (2013) *Marksistskaya teoriya imperializma i ee kritiki [Marxist theory of imperialism and its critics]* (http://www.redflora.org/2013/05/blog-post_23.html)

Marx K., Engels F. (1984) *Izbr. Soch. v 9 t. [Selected writings in 9 volumes],* M.: Politizdat, oskva.

Marx K., Engels (1958) *Sobr. Soch. T.12. [Collected writings],* M.: Politizdat.

Meinecke F. (2013) *Vozniknovenie istorizma [The Rise of Istorism]*, SPb.: Tsentr gumanitarnyih initsiativ.

Negri A., Hardt M. (2004), *Imperiya [Empire],* M.: Praksis.

Shakespeare W. (1936) *Tragediya o Gamlete, printse Datskom.* M.; L.: Academia, T. 5.

Schmitt K. (2007) *Teoriya partizana [The Theory of the Partizan],* M.: Praksis.

White H. (2002) *Metaistoriya: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka [Metahistory: The historical imagination in Nineteenth-century Europe],* Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta.

Whitman U. (1954) *Izbrannoe [Selected],* M.: Hudozhestvennaya literatura: 185-186.