

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

П'єр АСНЕР

ФРАНСУА ФЮРЕ ТА ПРИСТРАСТІ ХХ СТОЛІТТЯ

«Яке прекрасне життя, що почалося з політики, а закінчилося філософією!»

Цю пародію на відомий вислів із “Міркувань про любовні пристрасті” можна було б застосувати до Франсуа Фюре, якби його інтелектуальне та професійне життя не було в усьому пов’язане з історією. Але, точніше, як тільки його наукова особистість повністю розкрилася, він став займатися історією передусім в аспекті політичному та філософському. Не дивно, що, просуваючись від XVIII століття до ХХ (оскільки через передчасну смерть Фюре, ми не побачимо його «Наполеона», книга історика про нашу добу стала його заповітом), цей індивідуальний та самопізнавальний характер розкрився яскравіше.

Це відчувається вже в останніх роботах Фюре із Французької революції, таких як «Критичний словник», укладений разом із Моною Озуф. У передмові автори пишуть: «У цьому словнику ми намагаємося з’ясувати, яку роль у нашому житті відіграє минуле, показуючи, як через двісті років діє ідея людської спільності. Це тому, що ми дивимося на неї поглядом, сповненим розгубленості й тривоги, по-новому оцінюючи демократію, породжену нею»¹.

У «Минулому однієї ілюзії» Фюре йде набагато далі. Вочевидь невіддільними є його звернення до власного членства в комуністичній партії, до успіху комунізму за межами СРСР, особливо серед французьких інтелектуалів, до самого радянського експерименту, до контрасту між ним та ентузіазмом, що він викликав на початку, та уявленням, яке комунізм прагнув сформувати про себе, зрештою, філософ та історик розмірковує про все ХХ століття, про демократію та людську природу. Немає нічого безглуздішого, ніж дивуватися, що саме словосполучення «комуністична ілюзія» характеризує «нездійсненну віру в якусь реальність та саму цю реальність»²: хіба ця реальність не ґрунтувалася на нездійсненній вірі, яку вона

наполегливо відстоювала? Мета книги – зіставити ці дві ілюзії та констатувати, що ілюзія іззовні існувала триваліший час, ніж та, яка підтримувала сам радянський режим. Ці постійні переходи між суб'єктивним та об'єктивним, між внутрішнім та зовнішнім, між ідеологією та реальністю перетворюють «Минуле однієї ілюзії» на одісею свідомості або фрагмент «Феноменології ідеологічного духу», ближчий до філософії історії, ніж до просто історії.

Галєві, Арон, Фюре

Фюре, отже, стоїть в одному ряду з великими інтерпретаторами подій Французької революції, яким він присвятив так багато роздумів: від Мішле та Кіне до Гізо і Токвіля. А в ХХ столітті – це два його попередники, яким він також віддає належне: Елі Галєві та Реймон Арон. Більшою мірою філософи, аніж історики (перш за все історики ідей) та інтерпретатори сучасної політики, вони обидва займалися трактуванням історії, приділяючи увагу «переповненості суспільних реалій колективними ідеями та пристрастями»³ (якщо скористатися висловом Фюре та Озуф щодо Французької революції).

В усіх трьох випадках ідеться про колективні сили, всупереч абсурдній ідеї, яку приписують Фюре, згідно з якою «історію творять лише великі люди»⁴, без економіки вона б зводилася до перелічення подій. У цьому сенсі між нашими трьома авторами є чітко виражена спадковість. Елі Галєві у своїх прекрасних оксфордських лекціях про «Тлумачення світової кризи 1914–1918»⁵ виголосив програму: «Ми зосередили увагу не на вчинках того чи того державного діяча, не на епізодах дипломатичної історії, а на рухові суспільної думки, на цих колективних силах, які перед кризою працювали на розрив [...]». Він протиставляє національні та войовничі почуття інтернаціоналістським та революційним. Він намагається дати «якесь уявлення про новий метод дослідження цієї історії, вивчаючи дію та взаємодію цих колективних сил»⁶. Він аналізує співвідношення між поняттями війни та революції і те, як зв'язок між ними породжує соціальні струси та тиранії ХХ століття. Він завершує на національному фанатизмі, ще жажливішому, ніж класовий, якщо немає «фанатизму гуманності», котрий міг би його зрівноважити, і якщо дух дипломатичного компромісу надто слабкий перед «фанатичними та безкорисливими почуттями»⁷. Згодом, виходячи із суперечливої природи соціалізму, він висловить припущення, що два основні типи тиранічного режиму, комуністичний та фашистський, мають дещо спільне, а саме – «організацію ентузіазму» та «поширення воєнного стану на мирний час».

Реймон Арон також звертається до цих двох тем. У маловідомій книзі «Війна за війною» («Les Guerres en chaîne») він стверджує, що війна 1914–1918 років мала вирішальне значення для виникнення тоталітарної держави, що війни та революції причинно пов'язані, а також те, що існує «діалектика крайностей». В «Опіумі для інтелектуалів» він намагатиметься уважно проаналізувати, з одного боку, міфи та внутрішні суперечності революційної ідеології, а з другого – спосіб, у який вони формували уявлення про радянський режим всупереч заповітам Маркса, котрий навчав: судження своє треба складати не з того, що про себе каже режим, а з того, як він діє.

Саме у Франсуа Фюре в «Минулому однієї ілюзії» можна знайти найповніший синтез трьох тем (роль війни 1914 року, яка визначила ХХ століття таким же чином, як Французька революція – дев'ятнадцяте; відносини між двома братами-ворогами, комунізмом і нацизмом; загадка спокусливості першого, який зміг вижити, принаймні на певний час і в різних формах, заперечуючи реальність та мораль). Елі Галеві вмістив на кількох сторінках передчуття трагедій століття. Реймон Арон був свідком усіх цих нещаст'я («spectateur engagé»); у його книгах 50-х років переплелися боротьба та роздуми; дипломатичний, стратегічний та соціологічний аналізи; він об'єктивний та уважний, водночас невіддільний від пристрасної ідеологічної критики, у якій він надовго залишався самотнім.

Фюре, як птах Мінерви, відлітає на захід сонця. Він спокійно дивиться на минуле, без злостивості та ностальгії, а це нечасто зустрінеш у колишніх комуністів. Він знає кінець історії комунізму та «короткого ХХ століття» (1914–1989), але навіть і не думає бачити в цьому кінець Історії.

Тому дивно, що підсумкова частина «Минулого однієї ілюзії» дала привід для такої ж самої критики і була таким же чином неправильно сприйнята, як і «Опіум для інтелектуалів». Арону закидали, що він поставив питання про кінець ідеології, написавши: «Бажаймо, щоб прийшли скептики, якщо вони повинні загасити фанатизм». Критики забували, що в попередній фразі Арон нагадував, що «людям ніколи не бракуватиме приводів убивати одне одного»⁸. Фюре дорікають за такий вислів: «I от ми приречені жити у світі, в якому живемо». Нібито в наступній фразі він не уточнив: «Ця ситуація є надто суворою і надто суперечить духу сучасних суспільств, щоб вона могла тривати довго». Алеж після того, як зафіксував смерть комуністичної ідеї в різних відомих нам формах, він закінчив книгу таким чином: «Зі зникненням цих знайомих персонажів у нашому столітті завершується певна доба, але не вичерпали себе можливості демократії»⁹.

Навпаки, великою заслугою Фюре є те, що він включив свій аналіз «комуністичної ідеї у ХХ столітті» (підназва книги) у загальніші міркування про демократію, буржуазію, пристрасті, які вони живлять. Ці роздуми виходять за межі як комунізму, так і ХХ століття. Аналіз його останніх статей про американський мультикультуралізм і про «Америку Клінтона II» є цінним саме тому, що в них і далі досліджується критична тема колективних пристрастей – ще раз, але в ситуації ліберальної демократії. У конкретній темі (демократія в Америці), у напрямку роздумів (занепокоєння щодо життєздатності та наслідків демократії) та в найвищому рівні аналізу (пристрасті, викликані рівністю та свободою; наслідки сучасного індивідуалізму) Фюре продовжує певну традицію – традицію Токвіля.

Перевершуючи навіть його та інших своїх попередників, він зосереджується на проблемі, яка постійно супроводжує політику і є для неї однією з головних – взаємозв'язку часткового та загального, а також на її сучасному варіанті, висловленому Руссо: розділеність індивіда – ані людини, ані громадянина, а «буржуа, тобто нічого», труднощі у відновленні єдності душі та суспільства у світі індивідів та інтересів.

Велика заслуга Фюре в тому, що він розглядав конкретну історичну проблему: як революційні сподівання могли перетворитися на кошмар і яким чином вони могли на певний час для декого залишитися сподіваннями? У світлі філософії – це розділеність та прагнення до єдності.

Саме ця проблема – центральна в понятті тоталітаризму. Але саме через цей загальний характер Фюре, як усім, хто застосовував це поняття (хоча він, як Арон та Галеві, робить це дуже ретельно, пильнуючи його емпіричні та теоретичні межі), можна дорікати змішування різнорідних реалій. Крім того, аналіз більше пов'язаний з уявленнями, та насамперед, із пристрастями, ніж із соціальними та політичними системами або з прийняттям рішень та конкретними діями.

«Моєю метою, — відповідає він критикам, — було зрозуміти пристрасті та уявні поняття, крізь які так багато людей пережили революційну політику в ХХ столітті»¹⁰. Але існує взаємодія або діалектика між революційною політикою, уявленнями та пристрастями тих, хто провадить цю політику чи їй підкоряється, її вітає чи проти неї бореться. Фюре перший підкреслює протиставлення утопічної суті та інтелектуальних витоків комунізму та фашизму. Крім того, він цілком має рацію, вважаючи останній таким же революційним, як і

комунізм, чи підкреслюючи спорідненість їхніх методів або їхній взаємний вплив. Але вживаючи цілком прийнятні, проте занадто широкі поняття, він, мабуть, недооцінює внутрішні відмінності на рівні самих пристрастей, викликані мінливістю уявлень та дій.

На певному рівні абстракції істинним поясненням буде таке: «Вони намагаються розв'язати одну й ту ж саму проблему: знищити буржуазний індивідуалізм та вийти за його межі заради досягнення справжньої спільності» (*ibid.*). Але не варто зупинятися на цьому. Слід порівняти два типи спільності на рівні проекту, здійснення, ілюзії та розчарування. Наступне твердження також годиться лише як відправна точка, яку слід було б сприйняти беззаперечно або обмежити за допомогою чіткішого аналізу: «Якщо спуститися від ідей до системи почуттів, виявиться, що комунізм і фашизм живляться з одних і тих же джерел: ненависті до буржуазної демократії, якою керують гроші, та егалітарної злості, яку живить суперечність між проголошеною рівністю та нерівністю». Критикувати цю суперечність можна, звісно, в ім'я рівності або навпаки, нерівності. Звичайно, «обидва рухи мають спільного ворога, який не здатний вести політичну боротьбу; вони викликають порівнянні пристрасті, такі як презирство до права, ненависть до ліберальної демократії, прирівнювання політики до війни, звеличення майбутнього, культ партії, обожнення вождя, відкидання християнства», але все це в сенсі, який ми вкладаємо у слово «порівнянний» (*comparable*). Перші з наведених рис є фактично спільними та чудово описують тоталітарний синдром. Проте обожнення вождя, яке притаманне, з одного боку, культу Гітлера, а з другого – Сталіна і Мао, Чаушеску та Кім Ір Сена, вказує, що таке поняття можна застосовувати не лише до нацизму, але й до комунізму. Але це не дає підстав вважати, що воно є атрибутом останнього, бо воно незастосовне до Леніна та Брежнєва чи угорських, польських або чехословацьких лідерів. Щодо заперечення християнства, без якого ілюзії християн-прогресивістів чи теологія визволення були б незрозумілі, чи не має воно абсолютно різний смисл у двох режимах?

Повернімося до цих питань, підходячи до їх розгляду систематичніше, починаючи щоразу з політичних понять чи історичного досвіду, щоб дійти до виміру, якому надав перевагу та дослідив Фюре, – виміру революційних чи демократичних пристрастей. Ми далі скажемо про буржуазію та егалітарну пристрасть, про війну та пристрасть насилля, про тоталітаризм та пристрасть єдності або виключення (*exclusion*).

Антибуржуазні пристрасті

Фюре аналізує ненависть, яку породжує буржуазія, і чудово все обґрунтовує. Спочатку він виділяє ненависть або презирство, об'єктом яких вона була в XIX столітті з боку Маркса та Ніцше, аристократів та соціалістів, митців та інтелектуалів, зрештою, самої себе. Насамкінець він вказує, що демократія не могла обійтися без капіталізму, що його критика, доведена до крайності, не може не зачепити індивідуальні свободи та демократичні установи, що переважання середнього класу, а не безкласове суспільство, створює найсприятливіші умови для політичної демократії. Обидві констатації є правильними та важливими, щоправда за умови уточнення та з'ясування відносин між ними, для того, щоб дійти до дилеми, поставленої на останній сторінці «Минулого однієї людзії», сповнений меланхолічним настроєм: буржуазія є і необхідною, і нестерпною. Формулюючи цю дилему, Фюре далі не заглиблюється.

Спочатку нюанси: головне, на чому наголошує Фюре з ще більшою наполегливістю, ніж Шумпетер у «Капіталізмі, соціалізмі та демократії»¹¹ та Белл у «Культурних суперечностях капіталізму»¹², – те, що буржуазія не є носієм прагнення загального блага, будучи за своєю суттю антиполітичною, що ускладнює сприйняття легітимності, заснованої лише на матеріальному успіхові, особливо тими класами чи групами, які за визначенням виходять з інших прагнень. Подібні до цього й міркування Вернера Даннгаузера¹³.

Із цього аналізу випливає, що серед кожного покоління дітей буржуазії є такі, котрі відмовляються від свого стану, намагаючись стати аристократами або здобути славу воєнними подвигами, або як митці, або ж знайти спільність у солідарності з пролетаріатом, а інші, не розриваючи зв'язків зі своїм класом, залишаються з нечистою совістю або ставляться до свого стану глузливо. А чи не намагався Фюре перебільшити значення цього останнього аспекту щодо чистої совісті буржуазії, яка ще формується чи вже сформувалася, яка презирливо ставиться до мрійників як таких, що не здатні ні до чого, крім ностальгії, яка готова (принаймні у XIX столітті) стійко захищатися від революцій, більше, ніж аристократія наприкінці XVIII століття чи комуністична номенклатура наприкінці XX-го?

Чи не слід, ведучи мову про егалітарні пристрасті, виділяти розуміння цього поняття в дототалітарний та посттоталітарний періоди? Сьогодні зв'язок між капіталізмом та демократією і, навіть, між буржуазією та рівністю, здається очевидним у розумінні реконструкції (від «Маніфесту комуністичної партії» до «Номо

жqualis» Луї Дюмона), але, насамперед, як результат намагання знищити буржуазію як клас або обійтися без приватної власності та ринку. Але до цього було цілком правомірно (і неодмінно) мати дуже велику чутливість до майнової нерівності й до антидемократичного характеру влади грошей. Дехто, як, наприклад, Токвіль, вже знав, до чого призводить вимога абсолютної рівності; незважаючи на це, ворожість до буржуазії живила прагнення справжньої рівності, яке ґрунтувалося на вимозі справедливості аж до повстання проти страждань знедолених.

Крім того, побоювання, що звичайне панування буржуазії та її інтересів або що рівність сама по собі призводить до зникнення героїзму та благородства, самобутності й творчості, домінувало в ХІХ столітті, від Берка до Ніцше через Токвіля. Його не можна обмежити лише ненавистю до буржуазії, яка переростає в тоталітаризм. Навпаки, для Токвіля тільки свобода як пристрасть могла протистояти пристрастям буржуазного суспільства, в якому «бажання будь що, а збагатитися, смак до підприємництва, прагнення до наживи, пошук добробуту та матеріальної насолоди – є найпоширенішими пристрастями, які скоро роздратують та принизять цілу націю, якщо нічого їх не зупинить. Але в самій сутності деспотизму закладено прагнення їм (тим пристрастям) потурати та сприяти». Однак лише свобода може в таких суспільствах ефективно боротися проти іманентно притаманних їм пороків та утримати їх від падіння. «Лише вона здатна вирвати суспільство з тенет культу грошей та клопотів повсякденного життя, аби люди відчули, що батьківщина є, водночас, і вище їх, і разом із ними; лише вона час від часу заміщує любов до добробуту величнішими та енергійнішими пристрастями, спрямованими до мети, вищої, ніж збагачення, і дозволяє бачити й оцінювати людські вади та чесноти»¹⁴.

По суті, ретроспективне прогнозування Фюре є зворотним до перспективного прогнозування Токвіля: «енергійніші та величніші пристрасті», які дали в ХХ столітті щось більше, ніж гонитву за багатством, як це визнав Галеві, були, скоріше, пристрастями класовими та національними, зрештою, тоталітарними, ніж пристрастями до свободи. Навпаки, тим, що свобода вижила під час війн і тоталітарних революцій, ми завдячуємо декільком особам, сумління яких невіддільне від духу свободи, але, принаймні, настільки ж – і від любові до добробуту й тріумфу приватного над суспільним. У главі про економістів Токвіль окреслив портрет тоталітарного інтелектуала, описав «колективні пристрасті у філософському строї»,

нову революційну релігію, звернену до всемогутньої держави, аби вона «робила з громадянами все, що захоче» в ім'я егалітарної пристрасті¹⁵, але в його класичному уявленні про деспотизм вона заохочувала індивідуалізм та пристрасті до матеріального. Він не описав деспотизму, який народжується із пристрасті до спільності чи єдності, з потреби боротися та жертвувати собою. Фюре, звичайно, мав рацію, відзначивши у ворожості до буржуазії русійну силу, яку б можна було пов'язати з антисемітизмом, антипротестантизмом та антиклерикалізмом, які Леруа-Больйо викрив як «доктрини ненависті»¹⁶. Крім того, варто дослідити природу цієї ворожості та її зворотний бік. У випадку фашизму та комунізму в цьому мають бути відмінності.

У першому випадку можна лише визнати, що мав рацію Емманюель Терей, для якого «підставовою пристрастю у фашизмі є... почуття чи бажання належати до еліти – енергійної та відважної, еліти за кров'ю чи за расовим походженням, а також стійке бажання відрізнятись від стада. Отже, політичні дії більше не зважають на етичні міркування, якими має керуватися кожна людина, – перевага надається естетичним критеріям: важливим є досягнення непересічного успіху («hors du commun»). Коротше кажучи, фашист є, насамперед, авантюристом і ненавидить буржуа лише через те, що той намагається накинути на нього ярмо суворого суспільного та морального порядку»¹⁷.

Додамо: якщо ненависть до євреїв, один із головних елементів у нацизмі, виходить за межі глузливого чи презирливого ставлення фашиста до буржуа, то вона, маючи з ним спільне – роль грошей, як раз відноситься до іншого морального та метафізичного порядку, перетворюючи євреїв на абсолютне зло і бажаючи їх повністю винищити.

З іншого боку, Фюре згадує про роль співчуття та солідарності, але не визнає ролі морального обурення та жалості до «нешасних», як витоків егалітаризму та антибуржуазної пристрасті. Звичайно, можна це критикувати услід за Ніцше і бачити в цьому вираження або злопам'ятства, або самокатування, або, зрештою, несвідомого бажання зверхності щодо жертв, до яких виявлено співчуття; можна, крім того, разом із Ханною Арендт наголосити на тому, що «жалість, як джерело доброчесності, показала, що в ній самій закладено найбільший потенціал жорстокості», а потім процитувати її відомий відступ: «Заради жалості, заради любові до людства будьте негуманними!»¹⁸

Динаміка пристрастей може призвести до такої самої жорстокості, вороги можуть зблизитися, але джерела пристрастей, скоріше за все, так і залишаться відмінними. Фюре добре це знає і визначає фашизм як патологію часткового, а комунізм як патологію загального і зауважує, що, з одного боку, йдеться про протигагу рівності, а з іншого – нерівності, прихованої за фасадом буржуазної демократії. Але він не розвиває думку про те, що мораль та бачення світу буржуазією, засновані на розрахунку та інтересі, критикуються із двох боків: по-перше, з боку романтиків та аристократів в ім'я шляхетності, героїзму (або *thumos*), по-друге, це християнська критика в ім'я співчуття та солідарності з бідними, інакше кажучи, в ім'я почуття. Те, що підкреслюють (як Колаковскі), що фашизм є байстрюком романтизму, а комунізм – Просвітництва¹⁹ або, як отець Фессар, наполягають на релігійному аспекті та представляють фашизм як язичницьку ересь, а комунізм – як християнську, або перший – як релігію хазяїна, а останній – як релігію раба²⁰ – ще краще показує діалектику крайностей та спосіб, у який динаміці насилля чудово вдається зняти або переплутати суперечності між господарями та рабами або перетворити жертв на катів. Але це повинно дозволити вивести аналіз політичних пристрастей за межі токвільської опозиції між рівністю та свободою і перейти до опозиції в дусі Руссо й Ніцше між *thumos* та почуттям або між сильною волею та співчуттям²¹.

Війна та революція

Щодо другого сюжету, війни, Фюре стосовно головного також має рацію, але й окремі його критики, почасти, теж слушно зауважують. Він досконало описує роль Першої світової у радикалізації та поширенні колективних пристрастей, «у раптовому повторенні революції», у посиленні революційності правих, у бруталізації поведінки, спричиненій війною. З іншого боку та в загальнішому вигляді, автор цих рядків хотів би чіткіше побачити у Фюре сутність тоталітаризму, в розумінні політики як війни, мета якої – знищення опонента («Тотальна держава, тотальний ворог, тотальна війна», – стверджував Карл Шмітт²²) та у знятті традиційних, моральних та суспільних, перепон на шляху насильства. Звідси й та динаміка, яка не була створена світовою війною чи громадянською, але вони у радянському випадку, як показує Ніколя Верт, активно їй сприяли²³.

Але не можна не визнати, що мають рацію такі критики, як Емманюель Терей та Марк Лазар²⁴, наголошуючи на, принаймні, такій же важливості кризи 1929 року і війни 1914 для посилення нацизму,

ворожості до капіталізму та симпатії до комунізму, і передусім, коли кажуть, що «війна, спільна мати, викликає з різних боків пристрасті настільки протилежні, як любов та ненависть»²⁵, бо, якщо у фашистів вона викликає захоплення та ностальгію, то в комуністів – обурення, оскільки пацифізм та обурення прийняттям Священного Союзу соціал-демократами є частиною їхнього політичного капіталу.

Виділення цієї опозиції дозволяє зауважити, як показовий пацифізм перетворюється на свою протилежність, як протистояння імперіалістичній війні призводить до безжалісної громадянської війни, а потім до війни верхівки проти свого народу чи проти привиду зовнішнього ворога. Але й вона ж змушує звернути увагу на відмінність, яка збережеться до кінця й матиме наслідки для долі нацизму та комунізму: пріоритет зовнішньої війни (чи проти ворога, якого вважають за абсолютного чужинця: євреїв) та військовий романтизм – у нацистів і пріоритет внутрішньої загрози та терору, а не війни – у комуністів. Це, як відмітив Кшиштоф Помян²⁶, може допомогти пояснити те, що комунізм існував довше, і те, що його крах був не таким кривавим.

Комунізм, нацизм, тоталітаризм

Уже стає зрозумілішим, що нового вніс Фюре у розв'язання питання, яке є центральним у його книзі, – взаємин комунізму та нацизму, а також щодо проблеми тоталітаризму. І тут Фюре має рацію в головному. Всупереч тому, за що йому дорікають окремі критики, та на протипагу їхній думці, він повністю охоплює проблему, що можна виразити цитатою з Карла Фрідріха: «Тоталітарні суспільства, по суті, подібні й кожне – історично унікальне: чому вони саме такі, якими є, нам невідомо»²⁷. І нацизм, і комунізм через свою «абсолютну радикальність» являють собою «таємницю зла в русі політичних ідей у ХХ столітті»²⁸. Але не йдеться ані про те, щоб зводити проблему до рівності у злі, ані про те, щоб «применшувати небувалий злочин нацизму»²⁹ або фундаментальну відмінність між месіанською спокусою комунізму, яка пояснюється його егалітарним універсалізмом, і фашизмом, який відкриває революційній пристрасті лише вузьку щілину, де немає місця месіанізму»³⁰. Ось чому поняття тоталітаризму «в найкращому випадку вказує на певний стан, досягнутий режимами, про які йдеться (і необов'язково всіма), на певному етапі їхнього розвитку. Але воно не може пояснити взаємозв'язку між їхньою природою та обставинами, у яких вони розвивались, ані того, як вони можуть неявно впливати одне на одне»³¹.

В останній цитаті – своєрідність «Минулого однієї ілюзії», а саме, як проявляється взаємно вплив фашизму та комунізму, а також антифашизму та антикомунізму. Але, хоча Фюре й погоджується з Ернстом Нольте, що ці явища можна вивчати тільки в комплексі та вважати їхню діалектику центральною для ХХ століття, він справедливо відмовляється підтримувати його в тому, що між комунізмом та фашизмом є причинний зв'язок і злочини останнього слід розглядати як відповідь на злочини першого.

Єдине, в чому можна докоряти авторові (без цього не обійтися, враховуючи обсяг книги), це те, що про відносини між фашизмом (точніше, нацизмом) та комунізмом сказано занадто багато чи недостатньо. Коли він виходить за межі основної теми, присвяченої комуністичній ілюзії, для того, аби побіжно зіставити два тоталітарні режими та проаналізувати їхню взаємодію, було б цікаво (і це залишається актуальним), щоб цей напрям було розвинено.

Дві ідеї, які розглянуто побіжно, варто б дослідити глибше та визначити зв'язок між ними: йдеться про протиставлення часткового та загального й відмінність у фазах розвитку: нацизм рухнув під час крайнього загострення своєї кризи, а в історії комунізму була десталінізація.

По-перше, навіть якщо існував діалектичний зв'язок між парткуляризмом та націоналізмом, коли гітлерівський расизм виходив за межі національного, а сталінський більшовизм ставав націоналістичним³², однак нацистський тоталітаризм був водночас радикальнішим у своїй концепції тотального ворога і тотальної війни, бо постійно намагався фізично знищити весь єврейський народ, та концентрованишим або не таким довершеним, тому що в основі своїй німецьке суспільство та особисте життя громадян були набагато менше видозмінені, ніж у радянській імперії. Радянський тоталітаризм, навіть якщо і передбачав знищити куркулів та буржуазію і якщо й спричинив фактично більшу кількість жертв, ніж нацизм, не мав програми повного фізичного знищення мільйонів людей; зате його дії мали вигляд доконаніший, систематичніший та незрозуміліший, і жоден не відчував себе у безпеці від свавілля, жодна галузь людської діяльності не обійшлася без втручання режиму.

Із цього випливають важливі наслідки для ретроспективних гіпотез щодо еволюції обох режимів, щодо їхньої динаміки та взаємозалежності під час виникнення.

Фахівці з нацизму, особливо ті, хто ставиться вороже до поняття тоталітаризму (як Ян Кершоу), наполягають на тому, що на верхівках

гітлерівського режиму панувала анархія, та на тому, що найбільше важив принцип вождизму (Führerprinzip). Із цього вони роблять висновок, що режим не міг стабілізуватися та був приречений на загибель незалежно від воєнної поразки. Навпаки, вони разом зі своїми колегами-советологами, які поділяють їхню позицію (наприклад, Моше Левін), стверджують, що сталінізм був лише фазою еволюції радянського режиму, за якою настала десталінізація³³. Безсумнівно, що в цьому є певна доля ймовірності. Доктрина вибраної раси, навіть якщо не враховувати потяг до війни, не могла не викликати ворожості з боку потужних сил, що й привело її до загибелі. Але, виходить, що причиною краху нацизму є поразка у війні, яка сталась у найвищій точці його розвитку, і що не можна стверджувати, ніби не можливою була внутрішня стабілізація нацизму, спрямована в бік авторитарного режиму, коли спадкоємцем Гітлера міг би бути хтось схожий на Ден Сяопіна, якщо не на Хрущова або Горбачова. Але, навпаки, вже той факт, що німецьке суспільство (якщо ми обмежимося лише ним, не розглядаючи інші фашистські режими) було набагато менше перетворено в економічному та соціальному плані, і те, що в будь-якому випадку воно було побудоване на капіталістичній та буржуазній основі, дозволило йому реінтегруватись у капіталістичне середовище як тільки вщухли фанатичні пристрасті. У цьому ж радянське суспільство зіткнулося з набагато більшими проблемами.

У випадку з Радянським Союзом постає головна проблема: чи було громадянське суспільство до Сталіна, чи вижило воно, чи загинуло за його правління, чи відродилося воно та чи перемогло після його падіння. Моше Левін не хоче ототожнювати сталінізм та комунізм заради ленінізму та десталінізації. Він дорікає Фюре тим, що в його аналізі немає радянського суспільства³⁴, – те саме, з чим Ніколя Верт звертається до такого теоретика тоталітаризму, як Мартін Маліа.

Нещодавне відкриття архівів та їх вивчення (що й робив Ніколя Верт) дає змогу рішуче спростувати існування суттєвої відмінності між Леніним та Сталіним. Стають очевидними тоталітарні прагнення першого та застосування його методики терору за правління останнього. Той же самий автор, хоча й дуже уважний до всього, що відбувалось у радянському суспільстві, робить висновок, наголошуючи: якщо переконані прибічники тоталітарної схеми недооцінили і хаотичне соціальне насилля перших років, і фрагментацію радянського суспільства, і анархічні чвари на різних рівнях, то виходить, що, всупереч гіпотезам ревізіоністів, ініціатива терору та

чисток завжди йшла згори, з комуністичної ідеології та від самого Сталіна³⁵.

Залишається проблема десталінізації. Можливо, сам Верт дуже перебільшує найменші суспільні ознаки динаміки, особливо те, що він бачить у робітничому русі, хоча й сам підкреслює, що той проявляється лише в пасивній формі. Але слід пояснити втрату елітами впевненості у своїй легітимності та їхнє звернення до західного капіталізму. Якщо прибічникам догматичного розуміння поняття тоталітаризму складно пояснити десталінізацію, його противникам ще складніше пояснити її невдачу та падіння системи. Сам Фюре, котрий зупиняється у своїй детальній розповіді на 1956 році, не дає досконалого аналізу десталінізації. Він бачить революції 1989-1991 років скоріше як реставрації, а не як, власне, революції, тому що ініціатива (крім Польщі) йшла згори, та тому, що не бачить у них нових ідей. Мається на увазі перемога ліберальної демократії чи буржуазного суспільства, перемога, яку, в основному, не можуть пояснити ані він сам, ані його критики.

Нова утопія

Не можуть пояснити саме через те, що для нього ліберальна демократія є «останнім горизонтом нашого часу»; що таке постбуржуазне суспільство, – невідомо. Демократія, до того ж, спричиняє створення утопій, а зникають вони (ба навіть лише послаблюються) ненадовго³⁶. Аналіз капіталістичного суспільства, здійснений Фюре, дуже цікавий, особливо у статтях, присвячених Сполученим Штатам, за якими він уважно спостерігав ізсередини³⁷. Будучи далеким від того, щоб насолоджуватися тріумфом лібералізму, він, із змішаним почуттям, іронічно та тривожно-меланхолійно, спостерігає за народженням нової демократичної утопії, «трохи варварської, як усі утопії»³⁸, помічаючи й обґрунтування її джерел, глибокі та зворушливі (проблема рабства), й «ідеологічне затвердіння», яке «живиться від нетолерантних політичних пристрастей, котрі, як завжди, супроводжуються «новомовою» (*langue de bois*), заборонами, конформізмом, нав'язаним активними лобі»³⁹. Очевидно, йдеться про те, що заведено називати *politically correct*, тобто про абсолютизацію захисту меншин, особливо жінок та чорношкірих, що має свої наслідки на практиці (позитивна дискримінація або *affirmative action*) та філософські засновки (абсолютний культурний релятивізм, відмова від спадку «*mblés blancs morts*»* та Європи).

Інший аспект, і окремих, і пов'язаний з попереднім, – це «універсальність прав людини, секулярна релігія доби». Якщо перше стосується, насамперед, американського суспільства, то друге є і в Європі, особливо у Франції: Фюре називає це «*politically correct* по-французьки»⁴⁰.

Він глибоко аналізує ці дві тенденції (особливо першу), внаслідок чого бачимо їхні суперечності та спільні витоки. В сукупності ідей, які складають *political correctness*, він бачить «найсучасніший утопічний проект відродження гуманності» та «типово американську версію демократичних пристрастей»⁴¹. В американському суспільстві немає антибуржуазної пристрасті, але існує пристрасть до рівності, протестівська віра, згідно з якою не існує нічого природного, все є породженням культури, а, отже, все можна перетворити. Це являє собою культ різноманітності та індивідуальності, який можна потовквільськи глибоко назвати «тенденцією до одноманітності демократії. *Everybody is different* насправді означає, що *everybody is the same*»⁴².

Фюре вказує на суперечність, яка протиставляє культурний релятивізм та всезагальність прав людини всередині цього універсалізму «по-американськи». Він також вказує на «містки», як наприклад, з одного боку, контрактуалізм та юридизація всіх людських взаємин, з іншого – «дедалі більша вага публічного співчуття як доміантної пристрасті в демократичному житті – емоційного додатка до всезагальних прав»⁴³ та почуття вини й прагнення спокути, на яких воно тримається⁴⁴. По суті, йдеться про заміщення політики правом, мораллю та утаємниченою релігією.

Але тоді ми виявляємо головне питання проблематики Французької революції, майстерно викладене в останній статті Фюре⁴⁵, і тоталітаризму, яке можна знайти в «Минулому однієї ілюзії»: взаємозв'язку революції та релігійної ідеї взагалі і християнства зокрема. Усе це випливає з того, що Фюре називає «дилемою сучасного лібералізму, згідно з якою в політичному й суспільному житті більше не існує спільної віри громадян, тому що кожен із них є хазяїном своїх «поглядів» («*opinions*»)»⁴⁶. Далі він каже, що «цей брак колективного духу має стати спільною долею сучасних суспільств»⁴⁷. Отже, «дух Революції лише засвідчує чисту та просту політику, хоча ця політика

* На нашу думку, поняття «*mâles blancs*» (білі чоловіки) аналогічне по суті американському WASP – White Anglo-Saxon Protestant – білий англо-саксонець протестантської віри. Ця категорія свого часу представляла американця. Мертві («*morts*»), імовірно тому, що вона більше не є панівною. – Прим. пер.

тим, що вона обіцяє людству, наближається до євангелічного послання». Франція прилучається до «християнського духу лише через революційну демократію». Вона ставить перед політикою «завдання постійного відродження людини». Ця «обіцянка земного спасіння, лише перенесена у майбутнє», являє собою «зв'язок» Французької революції «з більшовизмом». Проте загалом у «Минулому однієї ілюзії» повторено поняття «секулярної релігії», як його сформулював Арон щодо застосуванні до сучасних тоталітарних режимів.

Але саме про це нам би хотілося запитати Фюре, що ми, на жаль, зробити не можемо. Якщо буржуазія та лібералізм не мають розуміння загального блага, якщо сучасні суспільства приречені жити в духовному вакуумі, якщо, до того ж, бачення земного порятунку в майбутньому є небезпечною та застарілою ілюзією, чи не варто значно уточнити критику пошуку значення культури, співчуття, всезагальності прав людини? Якщо Маркс і Ніцше померли, чи не слід повернутися до Канта і Руссо? Коли релігія і політика в занепаді, чи не допомагають право й мораль розв'язувати проблеми, котрі виникають у ситуаціях, коли перетинаються різні інтереси? Чи не рятують вони від спокуси тоталітаризму? Чи не є жалість, «відразу при вигляді страждань», противагою егоїзму, як це зазначає Руссо?

Звичайно, всього цього недостатньо для того, щоб витворити політику, і Фюре абсолютно має рацію, не вірячи ані в почуття, ані в абстрактний універсалізм. Але складається враження, що він не вірить, як Токвіль, що пристрасть до свободи, прищеплюючи людям відповідальність за себе та за спільноту, до якої вони належать, може бути засобом проти егоїстичних пристрастей, дріб'язкового індивідуалізму та державного деспотизму. Звичайно, його захоплює ця елітарна пристрасть до свободи, яка притаманна ворогам тоталітаризму, чії портрети він майстерно змальовує в «Минулому однієї ілюзії». Він сам поділяє цю пристрасть, як показує його політична еволюція та інтелектуальна діяльність. Але з його суджень про «революції» 1989 року, які він відмовляється вважати за такі, чи про еволюцію посттоталітарних суспільств, добре видно, що для нього пристрасть до свободи здається «слабшою за пристрасть до добробуту чи до своєї нації» не лише в Росії 1996 року. Чи боровся б він разом із окремими своїми друзями за «те, щоб наново заснувати республіку»⁴⁸? Чи вважав би, як Гавел, що можна сподіватися примирення духовного та політичного⁴⁹? Чи примирився б він, як Луї Дюмон, із думкою, що «ми приречені вибирати між багатством, як метою, та спотвореними, патологічними формами підкорення»⁵⁰? Проте не вирішуймо за

нього, що б він обрав чи що б він зробив. Обмежимося тим співвідношенням між «Минулим однієї ілюзії» та «Основами філософії права», яке ми з'ясували на початку. Як і Гегель, Фюре вважає, що у своїй книзі він не повинен ані вдаватися до пророцтв, ані виголошувати проповіді. Що він хоче показати і що вдало робить, це те, що «певна форма життя» (або, враховуючи біди, спричинені тоталітарними режимами протягом ХХ століття, – форма смерті) «застаріла».

Із французької переклав Димитрій ГОРЧАКОВ

ПРИМІТКИ

¹ François Furet et Mona Ozouf (sous la dir. de), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, Préface, p. 13.

² Moshe Lewin, «Illusion communiste ou réalité soviétique?», *Le Monde diplomatique*, décembre, 1996.

³ Fr. Furet et M. Ozouf, Préface citée.6.

⁴ M. Lewin, art. cité.

⁵ Élie Halévy, in *L'Ère des tyrannies*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 189-190.

⁶ *Ibid.*, p. 199

⁷ *Ibid.*, p. 214-215.

⁸ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

⁹ *Le Passé d'une illusion*, Paris, Laffont-Calmann-Lévy, 1995, p. 572.

¹⁰ Fr. Furet, «Sur l'illusion communiste», *Le Débat*, # 89, mars-avril 1996, p. 169.

¹¹ Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, tr. fr., Paris, Payot, 1990, IIe partie, pp. 89-223.

¹² Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, P.U.F., 1979.

¹³ «The Problem of the Bourgeois», chap. 2, pp. 3-19, in C. Orwin et N. Tarcov, *The Legacy of Rousseau*, Univ. of Chicago Press, 1997.

¹⁴ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Avant-propos, in *Œuvres complètes*, t. II, pp. 74-75, Paris, Gallimard, 1952.

¹⁵ *Ibid.*, livre III, chap. I, p. 196, et chap. II, pp. 212-213.

¹⁶ A. Leroy-Beaulieu, *Les Doctrines de haine*, Paris, Calmann-Lévy, 1902.

¹⁷ «Le passé d'une illusion et l'avenir d'une espérance», *Critique*, # 588, mai 1996, p. 335.

¹⁸ Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, 1963, chap. II, «The Social Question», p. 89.

¹⁹ L. Kolakowski, «Notre conjointe sur le communisme et le nazisme», *Commentaire*, été 1998, p. 368.

²⁰ G. Fessard, *De l'actualité historique*.

²¹ Зауважте, що в книзі «Ускладнення» (La Complication), окремі критичні моменти якої щодо Фюре, на мій погляд, не дуже обгрунтовані, Клод Лефор (Claude Lefort) справедливо визнає за пристрасстю до абсолютного контролю (те, на що перетворилася сильна воля) більш чільне місце серед тоталітарних пристрасстей, ніж це є у «Минулому однієї ілюзії».

²² Carl Schmitt, «Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat» (1937), pp. 235-239, in *Positionen und Begriffe in Kampf mit Weimar, Genf Versailles 1923-1939*, Berlin, Duncker und Humblot, 1940.

²³ «Un État contre son peuple», pp. 49-295 (особливо висновки, pp. 289-295) in Stéphane Courtois, Nicolas Werth et al., *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*. Paris, Robert Laffont, 1997.

²⁴ Marc Lazar, «Le communisme en son siècle», *Critique*, # 588, mars 1996, p. 368.

²⁵ E. Terray, «Le passé d'une illusion ...», op. cit., p. 338.

²⁶ «Totalitarisme», *Vingtième Siècle*, juillet-septembre 1995, p. 22.

²⁷ Carl Friedrich, *Totalitarianism*, Harvard University Press, 1954, p. 60. Ось: çà: *Le Passé d'une illusion*, p. 502.

²⁸ *Passé*, op. cit., p. 44.

²⁹ *Ibid.*, p. 544.

³⁰ *Le Débat*, # 89, mars-avril 1996, p. 174.

³¹ *Passé ...*, op. cit., p. 194.

³² Поп.: K. Minogue, B. Williams, «Ethnic Conflict in the Soviet Union: the Revenge of Particularism», in A. Motyl (ed.), *Thinking Theoretically about Soviet Nationalities*, New York, 1992, p. 239.

³³ Поп.: Ian Kershaw, Moshe Lewin, *Stalinism and Nazism. Dictatorships in Comparison*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

³⁴ M. Lewin, «Illusion communiste ...», art. cité.

³⁵ N. Werth, in *Le Livre noir du communisme*, op. cit.

³⁶ Cf. «L'indépassable horizon de la démocratie libérale», *Politique internationale*, # 72, été 1996, p. 332 (Interview avec F. Martel).

³⁷ Пе слід було б забувати також про його чудовий аналіз ситуації в Ізраїлі. В єврейській історії його зачаровує те, що її відрізняє від історії інших народів, а також те, що може пояснити, чому вона стає всевітньою. Як і в Сполучених Штатах, він не знаходить там буржуазії, схожої на європейську. Але він побоюється, що її відмова від перетворення Ізраїлю на буржуазну країну може призвести до популістського націоналізму, несумісного з демократією. Поп.: текети, зібрані у 5-й частині François Furet, *Un Itinéraire intellectuel*, éd. établie et préfacée par Mona Ozouf, Paris, Calmann-Lévy, 1999. pp. 451-504.

³⁸ Fr. Furet, «L'Utopie démocratique à l'américaine», *Le Débat*, # 69, mars-avril 1992, p. 84.

³⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁰ «L'Indépassable horizon ...», art. cité, pp. 334-335.

⁴¹ «L'Utopie démocratique», art. cité, p. 91.

⁴² Fr. Furet, «L'Amérique de Clinton II», *Le Débat*, # 94, mars-avril 1997, p. 9.

⁴³ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁴ «L'Utopie démocratique», art. cité, p. 81.

⁴⁵ Fr. Furet, «L'idée française de la Révolution», *Le Débat*, # 96, septembre-octobre 1997, pp. 13-33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 30-31.

⁴⁸ Поп.: «Républicains, n'ayons pas peur!», appel d'intellectuels français publié par *Le Monde*, 4 septembre, 1998.

⁴⁹ Vaclav Pavel, *Il est permis d'espérer*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

⁵⁰ Louis Dumont, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977, p. 134.