

Понятие события и структура материала

Артемий Магун

*Европейский Университет в Санкт-Петербурге; факультет
свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного
университета*

Понятие события в философии Владимира Библихина

Аннотация

Статья посвящена понятию события в философии В.В. Библихина. Показывается, что Библихин, как и многие современные философы, считает это понятие центральным. Отчасти следуя Хайдеггеру, он проводит свою аналитику события, прежде всего на материале русской истории, и выстраивает структуру следующих аспектов события: молниеносность, захватывающий характер, зрелищность, установка правовых границ и, наконец, маятниковое колебание между мобилизацией и демобилизацией. В целом можно сказать, что Библихин дает более сложное и проработанное представление о событии, чем Хайдеггер, и, в отличие от Хайдеггера и особенно Бадью, внимателен к зрелищно-эстетической компоненте событийности, считая ее неотъемлемой, но при этом не отнимающей у события онтологической значимости.

Ключевые слова

Бадью, Библихин, русская философия, событие, Хайдеггер

Введение

Общеизвестно, что в последние 30–40 лет в онтологии происходил поворот к понятию *события*. В том, что событие обладает особой важностью, что ему ранее не уделялось в философии достаточно места и что оно принципиально отлично от таких ранее «модных» в философии понятий, как (прежде всего) бытие и акт — на этом соглашались представители разных школ, в частности в Германии поздний Хайдеггер, а во Франции — Делез и Бадью (важным, пусть менее центральным, является «событие» и для Фуко, Деррида, Нанси и других французских авторов). Как правильно пишет Бруно Бостеелс,

в настоящее время, в затянувшийся период после завершения метафизической эпохи, «событие» есть то, что объединяет всех крупных мыслителей на французской философской сцене. Это также значит, что реальное воздействие мышления о событии в текущей ситуации остается во многом неизвестным, темным (Bosteels 2011:175).

При этом Бостеелс также отмечает (Bosteels 2011: 165–175), что в случае Бадью событие является альтернативой «акту», и что он соответственно не сводится к единовременному прорыву, а включает в себя длительную постсобытийную деятельность субъекта: «только переназначение производит истину данного события» (Bosteels 2011: 173).

Понятие события позволяет мыслить становление, радикальное движение вещей, стягивая его к некоему локальному взрывному истоку, к невещественной форме — но такой, которая сама движется или раскрывается в движении. Оно возвращает нас к истории, но в ситуации разочарования в конкретных «больших нарративах» оставляет от истории голую форму историчности. Отсюда, в случае Бадью и его последователей, — так называемый «постмарксизм»: марксистская линия на классовую борьбу и революцию принимается, но отвергается марксистская теория единого исторического процесса. Причем в отличие от более либеральной апологии *любого* нового субъекта, здесь субъект должен опираться на какое-то реальное угнетение и движение освобождения. Поэтому «событие» становится новым именем и для исторической объективности, и для исторического *факта* — но объективность это локальная, а факт сверхэмпирический, вносящий в ситуацию бесконечность. Поэтому в отличие от «железных законов истории», которые не оставляли место для свободы революционных борцов, события существуют не полностью, а лишь в симбиозе с субъективным усилием.

Заменяя экзистенциальное понятие «акта», событие отличается высшей интенсивностью свершения, но при этом не исходит из воли субъекта, а имеет идущий извне, из субстанциальной жизни общества, из ее прошлого и будущего, характер. Наконец, при общей рутинизации культурных и государственных институтов, событие есть понятие *экстраординарного*, которое и выбивается из порядка, и фундирует его, но не может само претендовать на нормальность и обеспеченную установленность (отсюда возможная «событийная» интерпретация чрезвычайного положения К. Шмитта: Magun 2009, Marder 2010). Поэтому также событие, с одной стороны, есть явление истины (Хайдеггер, Бадью) или смысла (Делез), но оно в то же время парадоксально (Бадью) и даже абсурдно (Делез).

У Делеза и особенно у Бадью «событие» имеет политическую привязку в незаконченной революции 1968 г. во Франции. У Хайдеггера оно продолжает размышления о событийности нацистской революции, но на момент введения термина *Ereignis* уходит от прямого политического «узнавания»: это некое иное, неполитическое событие, осуществляющееся неслышно и невидимо, узнаваемое лишь по намекам — но, тем не менее, происходящее здесь и теперь. Тем самым, при всей разнице ситуаций, понятие события возникает, чтобы осмыслить некий импульс, момент событийности, остающийся после самого *исторического* события (т. е. события в обыденном смысле слова), или в дополнение к нему. В случае Бадью эта связь продумывается эксплицитно и приводит мыслителя к понятию «верности событию», т. е. к возможности и этическому императиву продления события, в его интенсивности и эфемерности, решительным субъектом.

Данная статья посвящена российскому мыслителю Владимиру Бибахину, который приобрел большую известность и влияние серией лекционных курсов и книг, созданных в течение 1990–2004 гг. И в его теории понятие события, а также его аналоги («молния», революция) занимают центральное место. В известной степени это связано с влиянием Хайдеггера, философию которого Бибахин хорошо знал и ценил, а также переводил на русский язык (в частности, он перевел «Бытие и Время») — так что для многих он долгое время казался своеобразным интерпретатором Хайдеггера по-русски, пока не стала ясна самостоятельность и мощь его собственной философии. Бибахин по-видимому не был знаком с философией Бадью, а к Делезу относился с осторожностью и наверное глубоко не изучал его (во французской философии Бибахин ориентировался на Ф. Фейде, с которым лично общался и переписывался, и на Ж. Деррида, с которым беседовал и которого переводил во время визита последнего в Москву.). Из всех его текстов и трудов было очевидно, что Бибахин очень серьезно отнесся к перестройке, падению СССР и реформам 1990-х гг., считая их (справедливо, как

мне кажется) масштабным событием. Он называл это событие «революцией» и даже видел в нем потенциал для «ренессанса», хотя в то же время не оценивал его однозначно позитивно. И не случайно, что именно на волне этого события, в течение 5–6 лет после 1991 г., он собирал полные аудитории восторженных слушателей со всего города. Таким образом, можно полагать, что категории событийности в работах Библихина имеют своим эмпирическим горизонтом именно советско-российскую историю 1990-х, и в частности Событие перестройки — антисоветской революции. И соответственно, как и в случаях Хайдеггера и Бадью, это событие накладывает отпечаток на понятие: не предопределяет его, конечно, но диктует постановку проблем, внимание и к определенным аспектам структуры события, и к определенным траекториям их диахронного взаимодействия. В своей статье я попытаюсь реконструировать философию события Библихина с учетом исторической специфики советско-российской истории 1980–1990-х гг.

Россия 1990-х и «другое начало»

Философия, наряду с литературой и публицистикой, была в период перестройки и сразу после нее в центре общественного внимания — именно потому, что менялись базовые ориентиры общественного развития, переводились и печатались ранее запрещенные авторы, а также потому, что и в советском идеократическом обществе философия как институция была в центре идеологических дискуссий. Начиная с 1989 г. и примерно до 1995 г. Библихин, вслед за уехавшим из Москвы и вскоре умершим Мерабом Мамардашвили, стал культовым московским философом, чьи лекции неизменно собирали полные поточные аудитории. Ассистент и собеседник крупнейшего русского религиозного философа Алексея Лосева (дожившего до 1988 г.), знаток и переводчик Мартина Хайдеггера, Библихин выработал своеобразный стиль философствования, в котором, если выразиться кратко, этимологическая поэзия Хайдеггера сочеталась с ироническим стилем Розанова и Лосева.

Помимо прочих аспектов его работы, Библихин был философом истории, философом события. Трудно сказать, что этому предшествовало: интерес Библихина к Хайдеггеру с его движением от «бытия» к «событию», влияние христианской событийно понятой истории (и в частности, теологии Г. Паламы), знание Библихиным современной французской мысли или бурная история СССР/России 1980–1990-х гг. Более того, Библихин был философом *российской* истории, последовательно делал из России философское понятие. Опять трудно сказать, был ли этот интерес вызван традициями русской философии, популярными в перестройку размышлениями о том,

«куда идет Россия», или принципом Хайдеггера, что мыслить надо ситуативно, здесь и теперь — исходя из точки *Dasein* (у Хайдеггера, как и у Бибихина, *Dasein* означало, помимо прочего, национальный вопрос, самоидентификацию народа). Бибихин вначале привлекал интеллектуальную аудиторию отчасти как оригинальный мыслитель, отчасти как знаток западной интеллектуальной традиции, переводчик Хайдеггера и многих других авторов, носитель подчеркнуто несоветского и в то же время неакадемичного дискурса и стиля — но при этом Россия оставалась экзистенциальным центром его рассуждений. Наконец, трудно сказать, что было раньше — полные амфитеатры слушателей в начале 1990-х гг. или сознание собственной миссии как мыслителя и привлечение внимания к историческому смыслу происходящих с Россией событий.

События эти осмысляются Бибихиным с *энтузиазмом* (во всей силе этого кантовского термина, ср. Кант 1994, Lyotard 1986). В книге «Язык философии» (1992) Бибихин дает новую интерпретацию Гераклита, трактуя его «молнию» («всем рулит Перун», так Бибихин переводит «*ta panta diakidzei Keraunos*») как вторжение события в ползучую рутину, как огонь мобилизации, захватывающий человека целиком (Бибихин 1992).

В недрах живого организма правит молния. Птицы сбиваются в стаи и пускаются в тысячекилометровый путь, падая мертвыми от усталости, замерзая на лету. [...] Распространение российского населения на огромных пространствах Восточной Европы и Азии [...] могла кому-то показаться гарантией медлительной массивности, не легкости на подъем, «китайской» неподвижности. Вся эта масса народа, прикрепленная, казалось, к громадным объемам природного вещества, против всякого ожидания быстро и решительно отбросила навыки рассудительной самостоятельности, здравого смысла. Сообщение, переданное ранней весной 1917 года из отдаленной столицы по всей стране, действовало не своим содержанием [...] Сообщение было принято страной как сигнал, введивший человека в другое, электризованное состояние. Все вдруг поняли, что “пробил час” (Бибихин 1993: 129–130).

И тут же Бибихин приводит второй пример такой мобилизации — начало Первой Мировой войны: он цитирует В. Гейзенберга, который вспоминает ощущение, «что дело пошло вдруг всерьез» (Бибихин 193: 129–130).

«Человек мобилизован внезапным событием, но не подавлен, а захвачен, т. е. освобожден» (Бибихин 1993: 133).

В полном согласии с интенцией начинателей перестройки в СССР М. Горбачева и А. Яковлева (а они, прежде всего, стремились придать советскому обществу энергию для подъема производи-

тельных сил, ср. Капустин 1998), Библихин видит идущее — и иско-мое — событие как вброс и источник энергии, дающий импульс исторического движения в «застойной» атмосфере апатии и разоб-щенности.

В 1992 г. Библихин читает курс «Ренессанс», а в 1998 г. материалы к нему, готовившиеся еще в 1980-е гг. при реферировании книг для ИНИОНа, перерабатываются и выходят книгой под названием «Новый Ренессанс» (Библихин 1998а). Речь в основном идет о Ренессансе XIV–XVI вв. Но для Библихина Ренессанс есть родовое понятие собы-тийности («Ренессанс не концепция, а событие» (Библихин 1998а: 39)). Это событие, ключевое для человеческой истории: необходимое для человека время «восстановления» и полной открытости миру, мгновение полноты, которая не может вся реализоваться в каком-либо институте или художественном произведении (курс 1992 г., Би-блихин 1998). «Ренессанс [является] сутью истории, которая была и остается порывом к возвращению» (Библихин 1998а: 37).

Позднее Библихин часто называет 1991–1993 гг. «нашей послед-ней революцией» (Библихин 2003: 24, 27), обращая внимание на ее преемственность по отношению ко времени Петра I и вообще к «перманентной революции», характерной для российской истории. Одновременно, уже в 1994 г., он применяет к происходящим сейчас в России событиям хайдеггеровское понятие «другое начало». Здесь важна не только «инаковость» любого начала вообще, но и то, что Хайдеггер противопоставляет немецкую современность греческому началу, а Библихин в свою очередь пишет в ситуации, когда нужно провести новое переустройство в уже постреволюционной стране (если иметь в виду 1917 г. и коммунизм). Речь идет о революции после революции, но не против революции (так же как немецкое на-чало у Хайдеггера не направлено против греческого, а пытается обойти его и на свой лад повторить, не отрицая). Эта идея события как возврата к событию, исходящая из принципиальной запоздалости человека по отношению к собственной истории, явным образом объединяет тему «другого начала» с темой «ренессанса», а в опреде-ленном смысле и с темой *молнии*, т. к. Библихин подчеркивает, что «за молнией мы не успеваем, спохватываемся, когда она уже свер-кнула» (Библихин 1993: 156), и отсюда императив к подражанию ей («имитировать громовой удар» — Библихин 1993: 133). Итак, Библи-хин использует философию Хайдеггера для осмысления перестройки как события в философском смысле. Хайдеггер конца 1920-х — на-чала 1930-х гг. был, как известно, мыслителем *революции* — понимая под революцией консервативный поворот, и в частности национал-социалистический переворот 1933 г., Библихин цитирует относи-тельно аполитичные *Beiträge*, но термин «другое начало» впервые (насколько мне известно) встречается в самой, наверное, «револю-ционной» работе Хайдеггера «Введение в метафизику» (Хайдеггер

1998: 120 (параграф 11)) и непосредственно относится автором к этой революции.

Наш народ как исторический выставит себя самого и тем самым историю Европы из сердцевины ее будущих исторических свершений в изначальную сферу сил бытия. Если великий суд над Европой должен свершиться не на пути ее уничтожения, тогда он может свершиться не на пути ее уничтожения, тогда он может свершиться лишь за счет развития новых исторических сил из сердцевины [т. е. Германии]. Спрашивать, как обстоит дело с бытием? — означает не что иное, как повторить начало нашего исторически духовного *Da-sein*, дабы претворить его в другое начало (Хайдеггер 1998: 120).

Здесь, как и в дальнейшем, «другое начало» означает в экзистенциальном смысле *немецкое* начинание заново европейской истории, зародившейся в Древней Греции, и зашедшей в метафизический тупик (в первом начале *удивление*, во втором — *испуг*). И, как показывает дальнейшее чтение, античная тема бытия раскрывается как война за бытие против видимости (Эдип) и как героическая «Сила-деятельность», *Gewalt-tätigkeit*, одиноко противостоящая сущему (Антигона). Кроме того, Хайдеггер обращает внимание на то, что познание и мышление (Эдипа) неотделимы от тяги к показу и видимости, которые достигаются, конечно, в трагедии, но метят по ту сторону эстетического, к утверждению самого бытия как такового (Хайдеггер 1998: 186–187, 221–229).

Однако Бибихин, говоря о «Другом начале», цитирует не «Введение в метафизику», а более позднюю рукопись 1930-х гг. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (Heidegger 2003), знаменующую собой «поворот» (*Kehre*) Хайдеггера от революционной к более отрешенной позиции. Именно в *Beiträge* выдвигается понятие «события», Ereignis, как основной онтологической категории. При этом Хайдеггер снимает в этой книге почти все конкретные исторические отсылки, отрицает или затушевывает связь этого «события» с предшествующей традиции осмысления революции — хотя в немецкой традиции, начиная с Канта, проблема события связана изначалью с Французской революцией. Так, например, Хайдеггер последовательно отличает событие от революционного «переворачивания», *Umkehrung* (Heidegger 1991: 190–213; Магун 2008).

Но именно о событии говорит в своем «Другом начале» Бибихин как о формуле историчности, применимой к российской истории. Таким образом, Бибихин синтезирует раннюю революционную философию Хайдеггера с его более поздней философией, критикующей субъективизм, активизм и антропологизм и понимающей событие вполне аполитически как своего рода таинство и мессианское предчувствие «последнего Бога».

Соответственно, как мы увидим, у Библихина по сравнению с Хайдеггером меняется само понимание революции, приобретая *пассивные или анти-активистские* акценты, но сохраняя конкретный историко-политический смысл. Библихин вступает в заочную полемику со своим учителем — Лосевым. Лосев не только был православным мыслителем, но и резко выступал против Ренессанса как истока нововременного нигилизма (Лосев 1978). Трактую Ренессанс, напротив, как «другое начало», как временной разрыв, подключающий человека к мировым энергиям, Библихин отвергает традиционализм и контрреволюционность учителя (а также большинства своих современников), но, конечно, не переходит на позиции гуманизма и секуляризма в духе советской и либеральной трактовки ренессанса. Он очевидным образом предлагает, как и Хайдеггер, *консервативную революцию*, но с акцентом на слово революция, которое предпочитали не делать его современники (ср. Магун 2008 о самоцензуре интеллигенции 1990-х гг. в отношении слова «революция»), и с пафосом открытия нового и энтузиазма, отличающимся от трагического героизма раннего Хайдеггера. Собственно, этот сдвиг, как и попытка говорить о значимости проживаемого момента всерьез, и обеспечили, по-видимому, Библихину полные поточные аудитории.

В силу этого мы можем говорить о специфике философии Библихина и его глазами — о специфике *консервативно-либеральной* революции 1980–1990-х гг., в противовес консервативной революции, о которой писал Хайдеггер нацистского периода.

Здесь следует сказать несколько слов о специфике исторической трансформации, которую в то время переживала страна. «Перестройка», объявленная Горбачевым и сравниваемая им с революцией, продолжающей 1917 г., привела к мобилизации широких масс, а затем к коллапсу имперского государства и к мощному социально-экономическому переустройству страны, сменившей культовые символы, официальные догмы, эстетические приоритеты и, главное, структуру собственности и управления. В этом смысле она *была* революцией. Но *настроения*, приведшие к этой революции, не были ни якобински-радикальными, ни либерально-демократическими. Идеологическая гегемония в этом разнородном движении принадлежала консерватизму, а не либерализму, т. е. даже либерализм был тут истолкован в *консервативном* ключе (Магун 2010). Либеральные критики бичевали советский строй за активизм, за попытки создания нового человека, призывая вернуться к «естественным» и «нормальным», как они считали, основаниям общества, таким как частная собственность, рынок, а также позитивная наука и рыночная экономика. Манифестами перестройки были, например, явно клерикально-ориентированный фильм «Покаяние» и рок-музыка, типичными хитами которой были, например, песня Ю. Шевчука «Революция», говорящая о «революции, научившей верить в несправедливость

добра», или песня группы «Аквариум» «Поезд в огне», призывавшая прыгнуть с революционного поезда. Неудивительно поэтому, что когда горбачевская команда потеряла инициативу и слом системы стал радикальным, термин «революция» применятся по отношению к случившимся событиям перестал — либеральные идеологи сознательно отказались от его использования (боясь подчеркнуть насильственность, конфронтационность перемен), а марксистские оппоненты и подавно считали перестройку «реставрацией» (Кагарлицкий 2000). В этом отношении Хайдеггер, с его смесью идиллически-архаизирующих и революционных мотивов, действительно хорошо подходил к настроениям многих перестроечных идеологов, и не случайно бибихинские переводы стали так популярны. Но, в отличие от консервативной революции раннего Хайдеггера и радикальных нацистов, советские интеллектуалы не склонны были афишировать свою революционность и старались ее закамouflировать. Поэтому лекции и книги Биbihина по своей идеологии были не выражением мейнстрима, а полемическим призывом *заметить* то мощное учредительное событие, которое тогда происходило и которое для большинства осталось либо бессознательным, либо имело форму неконтролируемой «геополитической катастрофы».

Аспекты события в философии Биbihина

Опираясь на сказанное, я теперь систематически прослежу аспекты события по Биbihину и специфику его понимания события по сравнению с Хайдеггером и другими авторами. Это позволит как обогатить само понимание события, так и лучше понять историческую эпоху 1980–1990-х гг.

Напомним, что у Хайдеггера во «Введении в метафизику» — блестящем философском манифесте, написанном на пике увлеченности нацизмом, — немецкая революция — это «борьба за бытие», которую он приписывает Эдипу (Хайдеггер 1998: 115), в частности за то, чтобы выстоять и стать прочным вопреки потоку *становления*, и за то, чтобы стать явным и ясным вопреки «видимости» (*Schein*). Обильное цитирование греческих трагедий во *Введении в метафизику* акцентирует не страдание героя и не действие, а одиночество и бесосновность *человека*, который выдвинут в «несокрытость» бытия и должен действовать на свой страх и риск. Также и в «ректорской речи» Хайдеггера появляется несвойственное ему в целом понятие «духа», который должен овладеть немецким народом как своего рода событийно-онтологический энтузиазм. «Дух есть настроенная на изначальность сознательная решимость к сущности бытия», «полномочие мощи сущего как такового в целом» (Хайдеггер 1993б: 226).

Иные мотивы подчеркиваются у Биbihина.

1) Во-первых, основным понятием его философии является «захват» и «захваченность». Этот термин означает и мобилизационное подключение к событию (русский вариант понятия «энтузиазм»), и форму отношения человека к существу (отсюда в дальнейшем курс и статья «собственность»), и вовлеченность в развлекающее зрелище.

Захваченность противопоставляется *занятости* как несобственной форме вовлеченности.

Мы заняты — эвфемистическое выражение. На самом деле нас никто не захватил и ничто не захватило, заняли мы на самом деле и продолжаем занимать самих себя. Совсем другое начинается, когда мы по-настоящему захвачены. Захватить может только новое. Когда мы захвачены событием — другое нас не захватит — мы никогда не говорим [...] что у нас не времени. У захваченного — увлеченного — как раз оказывается время (Библихин 1993: 148).

У Хайдеггера аналогами понятия захваченности (риторически направленным и на захват аудитории) является, наверное, все тот же «дух», а также «решимость». В «Основных понятиях метафизики» есть также понятие *Ergriffenheit*, захваченность настроением (Хайдеггер 2013: 426, ср. статью А. Погребняка в данном номере журнала, Погребняк 2014). Ближе по направленности и понятие аутентичности существования. Но в целом Хайдеггер меньше, чем Библихин, озабочен темой *вовлеченности* человека в историю (в противовес апатии, цинизму, отстраненности) — для него важнее его *открытость* неопределенному будущему, нежели участие в событии. В этом смысле философия Библихина имеет более явную этико-политическую, гражданскую направленность. Библихинская «захваченность» как императив ближе Бадью, чем Хайдеггеру — у Бадью ему соответствует «верность». Оба негодуют против тех, кто не чувствует зова времени, не хочет ни в чем участвовать, свысока отвергает массовые порывы и увлечения. Но «верность» для Библихина была бы слишком субъективистским и активистским словом — он всегда подчеркивает, что захваченность не решение субъекта, а внимание к тому, что уже его захватило. Поэтому захваченность — это прежде всего *аффект*, а точнее страсть — неразличимость на грани активности и пассивности. И в качестве аффекта она приносит радость, даже наслаждение: в слове «захваченность» слышится нечто головокружительное.

Это у Библихина центральный момент, и именно он отличает его от Хайдеггера и Бадью, так как вводит ироническую дистанцию по отношению к событию, при всей его важности. Событие, говорит Библихин, это всегда действие, зрелище, и захваченность им, увлеченность, отчасти *эстетического* толка. Соответственно, событие *соблазняет*, и не всегда на что-то хорошее. Я уже упоминал обсуждение события начала Первой мировой войны. Библихин цитирует там Гей-

зенберга: «Никто из известных мне людей не радовался предстоящему и никто не считал добрым делом начало войны. [...] <Я> сказал бы так: все ощутили, что дело пошло вдруг всерьез». Биbihин добавляет: «Народ поднялся на мобилизацию, мало понимая, на что он идет, но впитав главное: началось нечто серьезное» (Биbihин 1993: 130). Причем, как пишет Биbihин в книге «Витгенштейн», эта серьезность парадоксальным образом совпадает с *игрой*: нет ничего серьезнее игры, в которой ставишь все на кон, *заигрываешься* (Биbihин 2005б: 509–510; ср. Биbihин 2003: 30).

Можно сказать что, хотя Биbihин согласен с Хайдеггером и Бадью, что событие имеет высшую онтологическую ценность, он указывает, что эта ценность не обязательно приводит к чему-то онтологически твердому или первичному: не так, что бытие побеждает небытие (Хайдеггер), или проступает из небытия (Бадью). Напротив, событие может быть абсолютно катастрофическим по своим последствиям, как та же мировая война. Просто человек так устроен, что он бывает увлечен, заражен тем или иным происходящим.

В прочитанном в 2001–2002 гг. и посмертно опубликованном курсе «Введение в философию права» (Биbihин 2005а) Биbihин вводит в этой связи в список естественных прав человека особое «право зрителя» (ср. античное «хлеба и зрелищ»), по существу как право на событие: «ничего, кроме захватывающей, увлекающей силы действия, зрителю не нужно». «Жизнь и благополучие актера, — продолжает Биbihин, комментируя одновременно маркиза де Кюстина и Плотина, — не входят в замысел зрителя; прежде всего, нужен лишь размах пьесы, чтобы не перестало быть захватывающе интересно» (Биbihин 2005а: 89). Все это применяется и к российской истории, и к истории права вообще как *праву на историю*.

Здесь налицо и ирония, и своеобразный имморализм, и онтологическая критика: высшее проявление человека — это захваченность событием, но желательно отдаваться ему с открытыми глазами, внимательно, видя онтологическую свободу события за закрепощением или страданием сущего.

Отсюда же иронический комментарий в программной статье «Закон русской истории» (Биbihин 2003: 8–69) к позднему творчеству крупнейшего российского и советского поэта Анны Ахматовой. Ахматова, — пишет Биbihин, — постоянно муссирует тему беды, постигшей страну и ее лично, но, трезво говоря — какая уж там особенно беда на фоне катастрофы 1930–1940-х гг.: прекрасная, пусть и трудная, биография, долгая жизнь, признание. Но важна сладость катастрофы: «Захватывающая острота не в достижении или успехе, а в непосильной беде или несравненном горе» (Биbihин 2003: 70). Здесь звучит и частное понимание синдрома катастрофизма, и его критика — в частности критика культуры публичных lamentаций и катастрофизма, уже в России 1980-х и 1990-х гг. (ср. Кертеман 2000; Магун 2008).

2) Вторым аспектом события у Бибихина оказывается, тем самым, тема *зрелища*. Эта тема у Бибихина соответствует у Хайдеггера теме видимости и явленности бытия, борьбе явленности и видимости. Хайдеггер (Хайдеггер 1997: 186) указывает, что Эдип, претендуя на ясновидение и всеведение, пользуется славой и признанием, а потом, узнав истину, выкалывает себе глаза, но при этом выставляет себя *напоказ*.

Шаг за шагом вынужден он ставить самого себя в несокрытость, которую в конце концов может принять лишь выкалывая себе глаза, то есть выводя вообще из всякого света [...] и только тогда, уже ослепленный, возопиет, веля распахнуть все двери, чтобы открыться народу таким, каков он есть (Хайдеггер 1997: 186).

Здесь бытие неотделимо от видимости эстетического зрелища, но и расколото ею. Активное действие (видеть) неотделимо от пассивного (быть видимым).

Бибихин, в отличие от Хайдеггера, подчеркивает не активность в пассивности (мы, люди знания, на самом деле раскрываемся через него и активно боремся за знание с бытием), а наоборот, пассивность в активности: героизм революционеров есть функция их захваченности игрой революции.

Но Бибихин вообще решает эту тему сложнее, чем Хайдеггер. Он подхватывает у него (и вообще у феноменологии) частичную реабилитацию видимости, *Schein* (как «феномена») и обратимости видимости и видения, но не останавливается на этом, а переводит разговор в план *эстетической* событийности, решительнее, чем это когда-либо делают Хайдеггер или Бадью. Разумеется, и Хайдеггер, и Бадью усматривают в искусстве событийность, а Хайдеггер еще и истину. Но оба объясняют искусство онтологией, а не наоборот. По Бибихину же, событие есть захватывающее и интересное *зрелище*, и от аутентичной революционности принципиально неотделим эстетически-развлекательный момент. Более того, советская система, пишет он во «Введении в философию права», пала в результате того, что *наскучила* гражданам. «Социалистическая или коммунистическая цивилизация была почти построена, советский человек сформирован, но стал скучен самому себе как собственному зрителю и перестал прилагать усилия на собственное поддержание» (Бибихин 2005а: 82). То есть в советской истории сработало вышеупомянутое «право зрителя»:

О глядящем можно поэтому говорить как об имеющем основное право, а именно право определять, быть или не быть театру истории. Глядящий имеет право на захватывающее зрелище, хочет исключительной и предельной остроты (Бибихин 2005: 88).

Здесь философия Бибихина дает философскую интерпретацию эмпирических событий — перестройка действительно начиналась и разворачивалась как своеобразное телевизионное шоу (прямой эфир с многодневного Съезда Народных Депутатов) и начиналась с взрыва массового интереса к журнальному «чтиву». Да и недавние политические протесты, прошедшие по всему миру, часто называют «революцией фейсбука» — медиа-технологии, исходно созданные для развлечения и приватного общения, сыграли в них мобилизационную роль. Правда, технизация событийности имеет своей обратной стороной возможность симуляции и эмуляции событий — но не была ли такая симуляция *всегда* сущностью и зрелищных искусств, и политических практик?

Ригоризм онтологической «аутентичности» здесь неуместен — для Бибихина как для «антиактивиста» важно, что чувствительность человека к историческому движению проявляется не только в активной гражданственности, но и в *пассивной* зрелищности. В свое время подобная логика была присуща и нацистскому движению — в нем большую роль сыграло радио, наблюдатели обращали внимание на эстетизм церемоний (можно вспомнить известный проект Сибберберга «Гитлер: немецкий фильм»). Но Хайдеггер обращает мало внимания на столь прозаический медиум события. Его философия техники трактует ее как раскрытие и установление бытия, но не как захватывающий аттракцион. А между тем, современные революции неотделимы от *техники события*, которой является любое миметическое искусство.

Размышления Бибихина о событийности как самоцели в меньшей степени относятся к собственно революционности в России 1990-х, потому что там как раз самой революции почти никто признавать не хотел, все видели или транзит, или катастрофу. Но зато они точно угадывают специфику *следующей* глобальной волны революций, в 2000-е, где, наоборот, событие становится одной из *целей* движения, а революция — рефлексивными (в обществе должны быть революции, поэтому мы в них участвуем (ср. об этом, напр.: Магун 2014)). В философии к этому же раньше пришел Ален Бадью, для которого «событие» включает себя свое имя как собственную переменную, утверждает себя и осуществляется через признание себя событием (Badiou 1988).

К событийности как эстетической самоцели относится и отмечаемая Бибихиным способность к полярным колебаниям, «качелям» (Бибихин 2005а: 69).¹ Для Хайдеггера, как мы видели, дело в событии идет не о революции, не о переворачивании, а всегда о чем-то новом

¹ «Эстетическое» в данном случае — мое понятие, нужное мне для прояснения позиции Бибихина, в то время как сам Владимир Вениаминович не употреблял этого термина, действительно неточного по своей этимологии, но закреп-

и *интересном* (в буквальном смысле слова «*inter est*»: «выступающий между двумя полюсами, выделяющийся между»). Но Бибихин отмечает, что новое-то относительно, а сама событийность — это всегда черта, граница, которую очерчивает *размах*. И событие состоит в захватывающей «смене аспекта» (например, переключении гештальта в двойственных изображениях, например, с утки на зайца и наоборот), что анализируется в книге о Витгенштейне: «Если отвлечься от придыханий и восторгов, окружающих все эстетическое, останется смена аспекта, правящая в этой области и всегда странно задевающая нас» (Бибихин 2005б: 513).

Волшебство переворачивания конститутивно для события — и здесь Бибихин явно думает и о России 1990-х гг., которая изобиловала веселыми перевертышами советских норм: на партийных зданиях было написано «кока-кола», страной правили «олигархи» и «мафия», в школе преподавали Солженицына. С этим же связано и политическое переворачивание «революции» — но оно же объясняет ограниченную привлекательность революции среди серьезных людей, которые справедливо не доверяют надежности карнавальных переворачиваний.

Интересно, что мысль о функции события как самоценной драматизации, и, соответственно, категория события, распространяется у Бибихина шире, чем собственно социальная жизнь, и применяется также к природе. Так, он употребляет идею события как захватывающего действия для объяснения ... полового размножения!

Необязательным оказывается природе «половой акт» — природа могла бы пробиться напрямую в напряжении и клонировании [...] — <он> появляется как повод для поляризации мужского и женского; обеспечить продолжение рода природа могла и так, но она охотится за чем-то вроде надрыва, раскола, дистанции, отдельности. Не противоположности, но сложности (Бибихин 2011: 147).

Событие приобретает тем самым общеонтологическую значимость, но не столько как основание (как у Бадью), сколько как необходимый эффект.

3) Третьим принципиальным аспектом события для Бибихина является его результат, а именно сила устанавливаемого событием *права*.

В отличие от национально-политической «революции» нацистов, антисоветская революция повлекла за собой фундаментальный слом имущественных отношений — а именно приватизацию

пившегося за определенной сферой значения (прекрасное — искусство — вкус), которую я имею в виду.

средств производства, обогащение и разорение больших групп населения. Более того, проходя под либеральными лозунгами, эта революция привела к созданию новой конституции и поставила себе задачу выработать новый правовой режим. Задача, к удивлению поставивших ее, была провалена, и отсюда возникли бесконечные lamentации о беспределе, коррупции и отсутствии правосознания.

Поэтому Бибахин, в отличие от Хайдеггера, много занимается правовыми вопросами. В 1993 г. он читает курс «Собственность», опираясь, в особенности, на гегелевскую «Философию права». Ему важно, во-первых, онтологическое значение «собственного» как «истинного», аутентичного. Это могло бы звучать как программа либеральной приватизации и конечно, реагирует на нее. В принципе, ничего нового в тезисе об онтологической природе собственности нет, он предполагается уже у Локка, у которого *property* пишется так же как *propriety* — моральная чистота... Но Бибахин делает еще один шаг, обнаруживая у диалектика Гегеля мысль о том, что высшая степень собственности есть ее *отчуждение*, отказ от владения. Отсюда мысль, согласующаяся с неревolutionонным, поздним Хайдеггером и его известным понятием *Gelassenheit*, о том, что собственность заключается в отпускании вещей, в некоем экологическом подходе, позволяющем им *быть, как они есть* (Хайдеггер). Отсюда же у Бибахина при чтении Витгенштейна возникает тема «автомата» мира, в который не следует вмешиваться (Бибахин 2005б). Но все это не просто проповедь квиетива, а выявление логики революционной *захваченности* и захвата.

Частная, «*приватная*» собственность интерпретируется в смысле негативной, точнее *привативной* теологии — т. е. как обнаружение лежащего под ногами сокровища, к которому не подступиться: близость дали.

Нечто сравнимое по основательности с правом государства я смогу найти только в свободе своего собственного. Пусть это звучит пока сейчас как загадка. Привативно, как еще не найденное, свое собственное оборачивается принудительностью и чужестыем права (Бибахин 2005а: 38).

Но обратной стороной этой неприступности является отчуждение права от человека и человека от права.

Событие, захватывая, в то же время и «бросает», и «пускает», так как открывает время и пространство: из логики, где субъект встречается и ограничивает объект, помещая его в свой размеченный космос, мы переходим в логику, где сам объект, разверзаясь, поглощает как бы субъекта и вводит его в собственное внутреннее пространство. В этом смысле событие — то же самое, что вещь (понятая по-хайдеггеровски).

Трудно не увидеть и здесь идей, близких парадоксальной, «консервативной» революции: призыв «не вмешиваться в автомат мира» идеологически созвучен либеральному консерватизму и вообще настроениям советской интеллигенции 1980-х гг., обвинявшей советскую власть в экономическом дирижизме и в «тоталитарном» вмешательстве в частную жизнь.

В более поздних текстах, написанных, когда антисоветская революция в целом закончилась и обнажила свои последствия, Библихин высказывается уже не только о захвате собственности, но и о праве в целом, указывая на «крепость» — неписанные жесткие правила, которые устанавливает после себя событие, как некую «оргию жесткости» (Библихин 2003: 341) или «позднюю дисциплину» (Библихин 2003: 39), присущую особенно России.

«Оргия» возвращает нас к идее праздничности события, к игровой природе его жесткого закона («Закон русской истории» — название статьи 1996 г.).

Вообще, Россия по Библихину это страна, которая не выработала «ранней дисциплины» готовности к событиям (Библихин 2003: 14–15) и поэтому переживает их более остро: соответствуя в этом некой общей онтологической структуре «опаздывания к событию», в том смысле, что мы не контролируем сам момент внимания к происходящему; оно всегда преддано нашему идентифицирующему суждению.

Это помогает понять и текущие события: «Революция 1987–1993 гг. (Sic! — А.М.) попыталась было войти в область права, но очень быстро снова вышла из него» (Библихин 2005: 119).

Дело тут, по мнению Библихина, в принципиальной «свободе права» (Библихин 2005: 126–127), т. е. его двусмысленности и гибкости к толкованию, которую выявляет событие, и поэтому устанавливает иной, подзаконный порядок.

Крепостное право (сродни ему современная «дедовщина» в армии) создавалось в ситуации законодательной неопределенности и исправляло текучесть, неясность закона жесткостью вводимого порядка. Библихин не одобряет этого, но указывает, что речь не идет просто о хаосе и беспорядке, а скорее о сочетании высшей жесткости с высшей свободой.

Впрочем, остается не вполне ясной связь между «крепостью» и «правом» — Библихин указывает на аналогию между ними, но в то же время и на контраст. Право ведь тоже жестко и тоже опирается на событие, но оно сознательно — в крепости же мы видим неосознанность молниеносной жесткости «закрепления». Возможно — спекулируя — именно философская рефлексия может помочь перевести первое во второе... Что событие, например, революция создает право — в этом нет ничего нового. Интересно же здесь то, что некоторые события — мгновенные, молниеносные — задают не право, а жест-

кость внеправового *обычая*: Биbihин видит именно в этой жесткости миметическое подражание событию и повторное разыгрывание его. Но при этом этически он настроен на уважение к жесткости права и, вполне в согласии с либеральными политиками, считает для России необходимым открыть для себя закон в его публичном понимании.

4) Четвертый аспект события, продуманный у Биbihина, — это соотношение внутри него сил мобилизации и демобилизации.

В событиях 1990-х гг. в России многих удивил уход политизированных масс из публичной сферы и скорая деполитизация постсоветского общества. Эта быстрая демобилизация привела в конечном счете к свертыванию демократических институтов.

У Биbihина есть своеобразное объяснение этому, которое опирается одновременно на логику события и на аналогию в российской истории. Он рассказывает о случае из истории, представляя его в качестве ее «первичной сцены» (Биbihин 1998б: 194–210; ср. анализ в Магун 2008). После смерти князя Владимира унаследовать престол должен был один из его троих сыновей. Но двое из братьев, Борис и Глеб, один из которых был старшим, т. е. законным наследником, отказались от борьбы за престол, оставив его своему брату Святополку, который их убил и захватил власть. Биbihин полагает, что с тех пор власть в России является пространством, которое заведомо опустошено неучастием и всегда изначально узурпировано. Здесь концепция Биbihина неожиданно совпадает с теорией демократии французского философа Клода Лефора (которого он вряд ли читал): у Лефора Французская революция оставляет пустым, вакантным место суверена, и любой правитель впоследствии выглядит как узурпатор (Lefort 1986: 136 ff.). Правда, есть и важное различие: в случае Бориса и Глеба речь идет не столько о запрете, табу на суверенную власть, сколько о неприятии, *отвращении* к власти. Постсобытийное отношение к власти аналогично здесь отношению к собственности: речь идет не только о чистой негативности (как у Лефора), но и об отпуске захватывающей вещи, как высшем проявлении власти и собственности. Они остаются неприкосновенными — но остаются (гегелевское отрицание отрицания — определяющая рефлексия). В несколько мифологической форме здесь действительно схвачено отношение советских и постсоветских граждан к публичному пространству — оно публично именно поскольку оно ничейное, а не поскольку оно обретает государственный публичный статус. Как и в случае с правом и крепостью, здесь механизм сам по себе близок к тому, что по идее работает в западной демократии, предстает в более радикальном виде: пустота места власти приводит к его *действительной* узурпации деспотом.

У позднего Хайдеггера событие тоже имеет негативные черты — оно и дает, и «изымает» себя (Хайдеггер 1993: 391–406) — но совершенно непонятно, что при этом делают «герои» этого события, и у

автора нет мысли о том, что они поддерживают событие, отставляя и охраняя его. У Бибихина же негативность, которая, как мы видели, входит в содержание события как чувство катастрофы, является в то же время моментом отшатывания от предельного опыта, оставлением его.

В случае перестройки и событий 1990-х гг. важны не только реальное разорение и даже относительный голод части населения, но и общий его ламентационный настрой (особенно у интеллигенции), преобладающий уже к концу перестройки и определивший собой упомянутую деполитизацию (ср. Рис 2005). Как и в упомянутом случае Ахматовой, важно здесь не только страдание само по себе, но и некая институция страдания, характерная, особенно в России, для событийности:

О чем вы, милейший, какое новое начало, когда все сползает куда надо? Сознание кризиса, развала, крушения, отчаянного положения сладко, потому что избавляет от забот. Вообще признание безысходности переплетается внутренним ликованием. «Неизъяснимы наслажденья», бессмертья может быть залог (Бибихин 2003: 341).

Сам Бибихин полемизирует с этим катастрофизмом, он явно противоречит его настроению энтузиазма открытости и маскирует нежелание вовлекаться в историю. Но все равно, говорит Бибихин, он является несобственной формой проживания революции или ренессанса как праздника, и содержит в себе потенциал событийности.

Он также пишет: «По-новому посмотрим на русскую привычку подчеркивать свою отсталость, никудашность, бросовость». И Петру, и его современнику Ивану Посошкову в равной мере свойственно весьма современно звучащее огульное осуждение России, особенно перед лицом Запада как модели. «Я, аще не бывал во иных странах, обаче не чаю нигде таковых дурных обычаев обрести», — цитирует Посошкова Бибихин (Бибихин 2003: 15). Стиль самоуничуждения характерен и для самого Бибихина, который превращает его в отточенную «иронию» (в буквальном смысле ложной скромности). Его лирический герой — маленький, ничтожный человек, который, тем не менее, на все готов и способен (ср. о Гамлете, Лютере и святом Павле в связи с иронией, Бибихин 1998а: 350). Это совсем не «большой стиль» Хайдеггера.

Ощущение «бросовости», приписываемое им россиянам, сродни и хайдеггеровской заброшенности», и брошенности на что-либо, в смысле мобилизации. От катастрофизма один шаг до утопии. «Перепад отчаяния-обещания должен быть полным, чтобы от абсолютной нетерпимости текущего положения дел вывести абсолютную необходимость срочной перемены» (Бибихин 1993: 17). Именно этот шанс, заложенный в неподготовленности к событию, Бибихин

выводит уже в конце своей жизни в качестве состояния российского общества. Я пытался далее развить эти идеи Бибихина в своей книге «Отрицательная революция» (Магун 2008) — правда, в отличие от Бибихина, я отказываюсь там от приписывания диалектики революции собственно *России* и подчеркиваю не просто *оставление-в-покое*, но активное отторжение и *разрушение* публичности как места власти.

Таким образом, мы имеем в конце эпохи, начатой великой социалистической революцией и рефлексией над ней, закат и разгром завоеваний этой революции, который опять осуществился парадоксально, в революционной форме. И последний крупный российский философ столетия, философ захваченности и брошенности, был не случайно своеобразным певцом этой трагической и иронической революции.

Заключение

Поскольку речь шла о структуре события, подведем итоги списка его аспектов. Событие у Бибихина имеет следующие характеристики:

Оно молниеносно.

Оно *захватывает* (и одновременно позволяет захват вещей, пространств и времен).

Оно предшествует сознанию, и не дано ему тематически как предмет.

Оно поэтому всегда повторно, имеет характер возврата (ренессанса, ре-волюции), но поэтому же взыскует «другого начала».

Оно аффективно, головокружительно.

Оно исторически конкретно (или: это *историческое* событие).

Оно является и источником, и в то же время *объектом* права (права на событие).

Оно самоценно и рефлексивно, ставит вопрос о себе самом и себя само под вопрос.

Оно соблазняет и захватывает, дезориентируя и погружая в себя. Но при этом собирает человека воедино, в кулак.

Оно оставляет само себя, свое ядро, неприкосновенным для субъекта, и даже отталкивает его, приводя к отчуждению и демобилизации субъекта.

Таким образом, мы имеем важные поправки к тем понятиям события, которые на сегодня разработаны. По сравнению с Хайдеггером и Бадью, Бибихинское понятие события иронично, а не моралистично (хотя тем не менее этично), т. к. он различает форму события (захватывающую) и его содержание (не всегда существенное), а так-

же видит его полярное колебание (качели) между двумя аспектами (от утопии к катастрофе и обратно). Бибихин также выявляет эстетический, в хорошем смысле, характер события — театрально-миметический, игровой, и всегда разыгрывающий уже случившееся.

Если я могу себе позволить небольшую критику, то минусом, который объединяет Бибихина с обоими упомянутыми авторами, является относительное *неразличение* упоминаемых как примеры событий. Сведение воедино реформ Петра, революции 1917 г. и Первой мировой войны — это оправданное сближение, но требующее дальнейшей оценки и дифференциации, хотя бы для этических нужд. У Бадью есть попытка объяснить, почему революция 1917 г. — это настоящее событие, а нацистская революция — нет (Бадью 2006), но Бибихин дает, на мой взгляд, неплохие аргументы против легкости такого разграничения.

В заключение вернусь к процитированному во введении замечанию Бостеельса: событие как парадигма существования, похоже, останется с нами всерьез и надолго, и необходима его подробная аналитика, в которой философия сможет протянуть руку другим социальным наукам, где тоже обнаруживается стойкий интерес к изучению событий и эмпирических механизмов вовлечения в них (Beissinger 2002; Sewell 2005; и др.). Логика и этика события необходимы для понимания их наглядного разворачивания и субъективного восприятия. Бибихин, с его умением совмещать онтологический и прозаический, актуальный уровни анализа, указывает некоторые пути для подобных исследований.

Библиография

- Бибихин, Владимир (1993). *Язык философии*. М.: Прогресс.
Бибихин, Владимир (1998а). *Новый Ренессанс*. М.: Прогресс.
Бибихин, Владимир (1998б). *Узнай себя*. СПб.: Наука.
Бибихин, Владимир (2003). *Другое Начало*. СПб.: Наука.
Бибихин, Владимир (2005а). *Введение в философию права*. М.: ИФ РАН.
Бибихин, Владимир (2005б). *Витгенштейн: смена аспекта*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
Бибихин, Владимир (2011). *Лес*. СПб.: Наука.
Кагарлицкий, Борис (2000). *Реставрация в России*. М.: Эдиториал-УРСС.
Кант, Иммануил (1994). *Критика способности суждения*. М.: Искусство.
Капустин, Борис (1998). *Современность как предмет по политической теории*. М.: РОССПЭН.
Кертман, Григорий (2000). «Катастрофизм в контексте российской политической культуры», *Полис* 4: 6–18.
Лосев, Алексей (1978). *Эстетика Возрождения*. М.: Мысль.

- Магун, Артемий (2014). «Протестное движение 2011–2012 в России: Новый популизм среднего класса», *Стасис* 1:2: 192–227.
- Магун, Артемий (2010). «Перестройка как консервативная революция». *Неприкосновенный Запас* 6 (74): 231–249.
- Магун, Артемий (2008). *Отрицательная революция*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Погребняк, Александр (2015). «Основные понятия метафизики Владимира Бибихина». *Стасис* 1:3: 212–247.
- Рис, Нэнси (2005). *Русские разговоры. Культура и речевая повседневность эпохи перестройки*. М.: Новое литературное обозрение.
- Хайдеггер, Мартин (1991). *Разговор на проселочной дороге*. М.: Высшая школа.
- Хайдеггер, Мартин (1993а). *Время и Бытие*. М.: Республика.
- Хайдеггер, Мартин (1993б). «Самоутверждение немецкого университета». В кн.: Хайдеггер, Мартин. *Работы и размышления разных лет*. М.: Гнозис.
- Хайдеггер, Мартин (1998). *Введение в Метафизику*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.
- Badiou, Alain (1988). *L'être et l'évènement*. Paris: Seuil.
- Beissinger, Mark (2002). *Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bosteels, Bruno (2011). *Badiou and Politics*. Durham and London: Duke University Press.
- Heidegger, Martin (1991). *Nietzsche*. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (2003). “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)”. In *Gesamtausgabe* Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lefort, Claude (1986). *Essais sur le politique. XIX–XX siècles*. Paris: Seuil.
- Lyotard, Jean-François (1986). *L'enthousiasme : la critique kantienne de l'histoire*. Paris: Editions Galilée.
- Magun, Artemy (2009). “What is an Orientation in History? Openness and Subjectivity”. *Telos* 147: 121–148.
- Marder, Michael (2010). *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*. New York & London: Continuum.
- Sewell, William H., Jr. (2005). *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: The University of Chicago Press.