

Правительство Российской Федерации
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
(НИУ ВШЭ)

УДК 316.323

Рег. № НИОКТР АААА-А18-118051690113-2

Рег. №

УТВЕРЖДАЮ
Проректор НИУ ВШЭ,
канд. экон. наук

_____ М.М. Юдкевич
« ____ » _____ 2018 г.

ОТЧЕТ
О НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЕ

РЕАКЦИЯ, СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ПРОГРЕСС: СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК В
ПЕРСПЕКТИВЕ ФРОНТИЧЕСКИХ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
(заключительный)

Руководитель НИР,
зав. НУЛ Центр фундаментальной
социологии, д-р социол. наук _____ А.Ф. Филиппов

Москва 2018

СПИСОК ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Руководитель темы:

Заведующий НУЛ ЦФС, д.социол.н.	_____	А.Ф. Филиппов
	подпись, дата	(Введение, раздел 1, заключение, Приложения А, В)

Исполнители темы:

Вед. науч. сотр., к.филол.н.	_____	С.П. Баньковская
	подпись, дата	(Введение, заключение)

Вед. науч. сотр., к.филол.н.	_____	А.Н. Саликов
	подпись, дата	(раздел 5)

Стар. науч. сотр., к.филол.н.	_____	А.Г. Жаворноков
	подпись, дата	(раздел 5)

Вед. науч. сотр., д.социол.н.	_____	И.В. Троцук
	подпись, дата	(приложение Б)

Стар. науч. сотр., к.социол.н.	_____	А.М. Корбут
	подпись, дата	(раздел 3)

Стажер-исследователь	_____	А.А. Бреус
	подпись, дата	(разделы 2, 4)

Стар. науч. сотр.	_____	М.Г. Пугачева
	подпись, дата	(список использованных источников, Заключение)

РЕФЕРАТ

Отчет 157 с., 1 кн., 74 источника, 3 прил.

СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК, РЕВОЛЮЦИЯ, РЕАКЦИЯ, КОНСЕРВАТИЗМ, СОЦИАЛИЗМ, СПРАВЕДЛИВОСТЬ, ФРОНЕСИС, МЕЖДУНАРОДНОЕ ПРАВО

Цель исследования: создание новой концепции социологического знания в перспективе реактуализации понятия фронесиса и фронетических (ориентированных на содействие формированию практической мудрости, повседневного и политического благоразумия) социальных наук. В цели исследования входят также: историческая реконструкция категории фронесиса, имеющей большое значение в философии XX в., прежде всего для самоопределения М. Хайдеггера и Х. Арндт, предложивших свои версии альтернативной социологии; переосмысление теоретической и политической генеалогии того комплекса идей и концепций, который принято называть социологической классикой; экспериментальное применение разрабатываемого подхода к справедливости как философской и политической категории.

Используемые методы: исторический анализ философских, юридических и социологических источников, обобщение материалов эмпирических исследований и теоретическое конструирование понятий.

Результаты работы состоят в следующем.

Во-первых, произведена историко-теоретическая реконструкция понятия «фронесис». Оно встречается уже у греческих трагиков и этимологически восходит к Гомеру. Но предметом философской тематизации понятие «фронесис» становится только у Платона и Аристотеля. Причем у Платона оно по существу совпадает с понятием софии (мудрости) или теоретической науки. У Аристотеля же фронесис впервые становится автономной мыслительной способностью. Именно концепция Аристотеля была принята последующей традицией. Цицерон перевел термин *φρόνησις* как *prudencia*, и под этим термином понятие о практической мудрости было усвоено сначала в латинской традиции стоицизма, а потом — в христианской теологии. В XX в. понятие «фронесис» обрело новую и неожиданную актуальность. Почти одновременно оно попало во внимание филологов классиков (В. Йегер) и философов (М. Хайдеггер). К понятию «фронесис» обращаются такие философы как Х.-Г. Гадамер, П. Рикер и Ю. Хабермас. Оно является своеобразным ключом к концепции Х. Арндт.

Во-вторых, в перспективе становления фронетических социальных наук произведена частичная реконструкция истории социологии. Многие известные концепты и подходы представлены по-новому. Впервые поставлены под вопрос (то есть

рассматриваются как результаты выбора) не отдельные направления социологии, но социология как таковая, как замысел и проект. На основе исследования подготовлена к изданию книга «Элементарная социология: Введение в историю дисциплины» и несколько статей.

В-третьих, проделана теоретическая работа с понятиями реакции, консерватизма и модерна. Показана динамическая, изменчивая природа этих концептов в их взаимосвязи.

В-четвертых, произведена целенаправленная, с учетом задач проекта, реконструкция элементов дискурса о справедливости, в том числе в историко-философском, международно-правовом и социологическом аспектах. Заложены основы для экспериментальных исследований дискурса о справедливости в современную эпоху.

В-пятых, показана взаимосвязь прогрессистских и консервативных версий модерна. Рациональность модерна, долгое время представлявшаяся единственной альтернативой политической и культурной реакции, а также выступавшая как источник и оправдание исключительно прогрессистской концепции истории, лежащей в основании социологической теории, теперь предстает как операциональное понятие, с которым работают также и консервативные авторы.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	7
1 Социальный порядок и кризис социологии.....	11
1.1 К истории кризиса социологии	11
1.2 Темпоральные горизонты социологии: революция, реакция и политическая теология.....	21
2 Философская социология фронесиса.....	29
2.1 Понятие фронесиса.....	29
2.2 Аристотель: фронесис как дианоэтическая добродетель.....	31
2.2.1 «Платоновский» фронесис у раннего Аристотеля	31
2.2.2 Фронесис в «Никомаховой этике»	33
2.3 Хайдеггер: актуализация и деструкция фронесиса	35
2.3.1 Анализ фронесиса в рамках курса «„Софист“ Платона»	35
2.3.2 Фронесис среди других модусов достижения истины	37
2.3.3 Истолкование тезиса о примате софии над фронесисом.....	42
3 Онтопраксеология Мартина Хайдеггера	49
3.1 Феноменологическая социология Хайдеггера.....	49
3.2 Бытие и сущее: понятие открытости.....	51
3.3 Время.....	53
3.4 Пространство	54
3.5 Вещь	55
3.6 Тело	55
3.7 Люди.....	57
3.8 Подручное.....	59
3.9 Язык.....	59
3.10 Методология онтопраксеологии Хайдеггера.....	61
4 Арндт: от фронесиса к способности суждения.....	64
4.1 Проблема суждения в перспективе теории действия.....	64
4.1.1 Теория действия Х. Арндт	64
4.1.2 Суждение в структуре действия.....	69
4.2 Проблема суждения в перспективе жизни ума.....	78
5 Трансформация публичного пространства в условиях революции: взгляд из перспективы Ханны Арндт.....	80
5.1 Воздействие революции на публичную сферу	81

5.2 Способность теории Арндт описывать реальность	90
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	100
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	103
ПРИЛОЖЕНИЕ А Александр Ф. Филиппов. «Неустраняемая рациональность модерна»	107
ПРИЛОЖЕНИЕ Б Ирина Троцук. «Справедливость в социологическом дискурсе: семантические, эмпирические, исторические и концептуальные поиски»	120
ПРИЛОЖЕНИЕ В Александр Филиппов. «Международно-правовой аспект фронетической социальной науки»	154

ВВЕДЕНИЕ

Проекты ЦФС в течение последних трех лет были нацелены преимущественно на усовершенствование понятийного аппарата социологии. Мы исходили из того, что фундаментальные исследования нуждаются в дополнительных усилиях, направленных на абстрактную, чистую теорию. Тем самым вопрос об актуальности формулировался всякий раз как сугубо теоретический, как вопрос о том, в чем нуждается на данном этапе теория. Несмотря на включение в рассмотрение таких понятий, как «конфликт», это была в целом скорее консервативная позиция. Динамические категории не исключают консерватизм, но сам смысл консерватизма меняется с годами и ускользает от внимания исследователей. Говоря в самом общем плане, работа с фундаментальными категориями предполагает, что социальность, которая описывается при помощи этих категорий, в сущности, остается той же самой, меняются только ее формы, темпы перемен, но не суть того, что оформлено и меняется. В этом отличие неявного, имплицитного консерватизма теоретиков от более радикального консерватизма политиков.

Эта работа была рассчитана на последовательное приращение теоретических ресурсов и, по идее, могла быть продолжена в текущем году. Однако тема данного исследования существенно скорректирована, и проект 2018 года, хотя и связан с проектами 2015–2017 годов, во многом отличается от них по замыслу. Мы можем сказать, что работа *актуализирована*, однако не в смысле сугубо теоретическом, но и не в смысле интуитивно понятного, чаще поверхностного представления об актуальности. Наше исследование посвящено проблематике социального порядка в связи с вопросами прогресса, реакции и справедливости, и в названии проекта фигурирует «фронетическая социальная наука», о перспективах которой мы говорили еще в отчете по проекту 2016 г. Все эти термины, за исключением последнего, свидетельствуют о достаточно традиционном подходе, но вместе они образуют своего рода площадку внешнего наблюдения за состоянием науки изнутри науки, с точки зрения того самого общества, видеть которое позволяет нам она сама. Это сочетание самореференции с референцией к иному — любимая тема Никласа Лумана — не является в строгом смысле слова продуктивным подходом, здесь речь не идет о приращении знания в позитивном ключе. Дело в другом: мы нуждаемся в процедурах теоретической саморефлексии в сложный для науки период и вместе с тем отдаем себе отчет в том, что изнутри теорий и практик социологии эти самые актуальные на сегодня проблемы больше не видны. В той мере, в какой мы можем выйти за пределы социологии к тому, что не является собственно

социологией, но сохраняет определенного рода связь как с нею, так и с самой социальной реальностью, наше предприятие удастся.

Итак, в чем же состоит актуальность в такой перспективе? Попробуем сразу объяснить это, исследуя основные термины.

«Социальный порядок» — это ключевое понятие социологии. Возможность социального порядка — это и есть тот самый «гоббсовский вопрос», который решается в ней на протяжении всего времени ее существования (подробнее см. [1]). Сама по себе эта формула не является свидетельством актуальности. «Прогресс», «реакция» и «справедливость» — понятия, которые отсылают не только к теоретико-социологической, но и к политической проблематике. Мы же лишь в малой степени касаемся вопросов текущей политики и касаемся их лишь постольку, поскольку они имеют отношение к фундаментальным задачам. В остальном мы можем повторить, что «прогресс» и «справедливость» (не включая сюда, правда, «реакцию») — чуть ли не вечные темы социальной науки, причем, по большей части, в том же самом смысле, что и «социальный порядок», в них нет *differentia specifica*, указаний на то, что важно здесь и сейчас. Речь идет не столько о прямом высказывании на темы дня, сколько об изучении *возможностей прямого высказывания*, то есть о критике социологии в момент ее глубокого кризиса и перенастройки. Вот почему мы отказались не от выбора между прогрессом и порядком (то есть мнимого противопоставления прогрессистской и консервативной социологии), но от самой альтернативы.

Мы усматриваем *актуальность* исследования в постановке под вопрос самой науки, в которой этот выбор может быть таким образом сформулирован. Оставаясь внутри социологии в широком смысле слова, мы видим насущную необходимость в том, чтобы посмотреть на нее как бы со стороны. Социология находится в трудном положении, несмотря на все свои успехи, — столь трудным оно еще не было со времени ее возникновения. Актуальность исследования заключается в том, чтобы ответить насущной потребности, одновременно научной и социальной: возможна ли еще социология как та самая наука, которая является теоретическим самоосмыслением общества и именно поэтому формулирует его главный вопрос: как возможен социальный порядок, что означает современный консерватизм и реакция, в чем может состоять глобальная справедливость.

Все эти вопросы должны быть не разрешены, но именно поставлены в соответствие с конституированием науки, сохраняющей преемственность своей теоретической традиции.

Мы очертили, таким образом, круг тем и проблем, рассмотренных в течение года. Ниже в отчете представлены результаты наших исследований. Они представляют собой ряд автономно выполненных текстов, связанных вместе общей программой пересмотра социологического знания в большой политико-философской и социальной перспективе. Мы начинаем с погружения в проблематику фронесиса. Напомним, что термин «фронетическая социальная наука» придумал Бент Флювберг, некогда датский, а теперь оксфордский профессор. «Фронесис» — это греческое слово, известный термин Платона и Аристотеля, которые трактовали его по-разному, о чем ниже пойдет речь. Для современных социальных ученых соблазнительным оказалось опереться на аристотелевскую трактовку, хотя и сильно упрощенную. Говоря в нескольких словах, фронесис — это интеллектуальное достоинство, добродетель, практическая мудрость. Флювберг считает, что настоящей теорией, то есть наукой в строгом позитивистском смысле слова, устанавливающей общие законы, социология быть не может [2], [3]. Прошло уже достаточно времени с ее возникновения, общих бесспорно действующих законов социология не нашла и не найдет, потому что нет того неизменного субстрата, который бы существовал согласно этим законам. Это не значит, что отношение к социальной жизни должно быть бездумным и ненаучным. Но только наука должна быть другой, более приземленной и менее амбициозной. Флювберг выпустил несколько книг о новой социальной науке и основал целое движение (оно называется «реальной социальной наукой» и «прикладным фронесисом»). Следовать за Флювбергом совсем не обязательно; как это часто бывает, бренд, точнее говоря, стоящая за ним идея обладает собственной динамикой, даже если продумана не так хорошо, как хотелось бы. Мы делаем на пути рассмотрения фронесиса три важных шага: исследуем истоки понятия в греческой мысли, специально останавливаемся на концепции Аристотеля, а затем, соединяя античность и современность, обращаемся к ранним работам немецкого философа Мартина Хайдеггера, который пытался в начале пути работать с категорией фронесиса, чтобы затем отказаться от нее и перейти к другим, оригинальным понятиям. Тем не менее, без исследований проблематики фронесиса непонятен Хайдеггер, без Хайдеггера непонятно, как вообще могла бы по-другому развиваться социология. Философия Хайдеггера если и не вся, то в значительной части может рассматриваться как вариант альтернативной социологии, очень далекой от того, что писали его современники, классики социологии, но зато перекидывающей мостик к 60-м гг. XX в., экзистенциальной социологии и этнометодологии. Именно этой альтернативной социологии посвящена следующая глава. Наконец, мы вкратце рассматриваем еще одну альтернативу, а именно, концепцию Ханны Арентс. Если философия Хайдеггера может рассматриваться как альтернативная

социология, то концепция Ханны Арендт, которую она сама отказывалась называть философской, может рассматриваться как альтернативная версия философии Хайдеггера. Мы не берем Арендт в целом, потому что это противоречило бы основным задачам проекта, но показываем, как она работает с понятием фронесиса, а также, в виде отдельного экскурса, прилагаем к этой главе исследование о трансформация публичного пространства в условиях революции в перспективе концепции Ханны Арендт.

В приложениях к отчету помещено три специальных исследования: экскурс об институционализации критической рефлексии модерна и ее сохранении в эпоху реакции (Приложение А), исследование о поисках справедливости в отечественном дискурсе (Приложение Б), а также краткий экскурс о справедливости в международно-правовом аспекте (Приложение В).

1 Социальный порядок и кризис социологии

1.1 К истории кризиса социологии

Разговоры о *кризисе социологии*, в общем, не новы, и, констатируя актуальность кризиса, мы не можем не указать на старые, полувековой давности предсказания (см. прежде всего: [4], [5]). Однако кризис, который был предсказан в прошлом, должен быть переопределен в настоящем. Тот ли он самый, то есть застаем ли мы себя в настоящем предсказанного в прошлом будущего¹? Или, напротив, определяя нынешнюю ситуацию как кризисную, мы оказываемся перед лицом новой задачи, а именно, сравнения нынешнего и прошлого понимания кризисов? В общем виде ответить на этот вопрос нельзя потому, что до него должен быть решен вопрос о «мы» вопрошающего и отвечающего, причем в обоих измерениях: временном и пространственном. «Мы-сейчас» — это временное измерение. Но есть еще и «мы здесь». Социология размещает себя во времени и пространстве [7]², она актуальна, потому что отвечает на вызовы времени, она актуальна не только сейчас, но и здесь, потому что является осмыслением определенной, территориализированной социальной ситуации. Здесь-и-сейчас опознаются как главные параметры социологического самоосмысления общества, в котором теоретическая работа то выходит на передний план, то вновь отступает перед более прикладными задачами.

Но если при этом мы говорим о кризисе науки, это существенно меняет всю картину. Высказывание о кризисе ставит под вопрос идентичность науки, от имени которой совершается высказывание, и характер той социальности, которая опознает самое себя через суждение о кризисе. Иначе говоря, независимо от того, насколько давно был поставлен вопрос о кризисе, то обстоятельство, что мы заговариваем о нем сейчас, определяем проблематику кризиса как социологически релевантную, используем традиционные в социологии постановки вопроса и термины, но в то же время акцентируем некую актуальность, означает, что введение в существо социальной, социологически релевантной проблематики, и актуализация вопроса о кризисе социологии являются одной большой задачей, фундаментальной и прикладной одновременно. Актуальность такой работы означает, собственно, диагностируемую потребность в «новом начале», говоря словами Ханны Арендт. Это новое начало означает

¹ В смысле известной конструкции Райнхарта Козеллека. См.: [6].

² Отсюда в свое время рождается замысел социологии пространства, отчасти реализованный, и социологии времени, до сих пор реализованный более чем фрагментарно в социологии социальных событий.

сохранение базовой интуиции социологии (иначе речь должна была бы идти о какой-то иной дисциплине), но в то же время — постановку ее под вопрос.

Базовая интуиция социологии — это хрупкость социального порядка. Это именно то, что социолог как человек своего жизненного мира приносит в науку. Он создает науку, чтобы решить для себя вопрос о хрупкости порядка. Сама по себе она не выводится ниоткуда, она либо есть, либо нет, и ее возвращение в центр научных построений означает для социологии возвращение к самой себе, к основам. Если же социология констатирует недостаточность ресурсов, не просто устаревание отдельных категорий или объяснительных схем, но недостаточность того, что сама она может предложить как ответ на базовую интуицию, то есть если обнаруживается ущербность социологии как проекта, ответ должен быть более принципиальным, чем тогда, когда речь идет лишь о критике понятий. Необходимость пересмотра социологии как проекта осознается лишь в отдельные эпохи. Именно в этой связи Ю. Н. Давыдов выдвинул в свое время идею о кризисном и стабилизационном сознании, лежащем в основании социологии. Именно на этом базовом противопоставлении была основана концепция многотомного труда по истории социологии под его редакцией [8]³. Но отсюда, между прочим, следовало и то, что определенного рода кризисы не только неизбежны для социологии, они приводят с неизбежностью к переосмыслению ее истории и попыткам заново определить ее специфику. Нацеленность на будущее, на развитие знания во времени [9] предполагает обращение к истории социологии, поскольку разговор о будущем идет с отсылкой к прошлому. Не каждое понятие по отдельности, но сам характер социологического знания стоят сейчас на повестке дня именно в связи с вопросами, которые стояли перед социологией со времени ее формального основания. Социология идентифицировала себя с радикальным модерном, но амбиция ее состояла в том, чтобы удержать порядок, а не разрушить его. Это не всегда правильно распознавалось, и в особенности поначалу, когда социологию не случайно путали с социализмом. В знаменитой формуле Огюста Конта, желавшего совместить прогресс и порядок, понятие «порядок» было неотделимо от понятия «прогресс». Подлинная генеалогия социологии, конечно, была довольно сложной, и рождение ее точно так же не состоялось бы без реакционной мысли Ж. де Местра и Л. Де Бональда, как не состоялось бы и без социалистического прогрессизма Сен-Симона [10]. Радикальные социалисты, впрочем, сразу же усмотрели в ней консервативное начало, и прогрессистско-социалистическая критика часто повторяла упреки социологии в консерватизме, то есть в предпочтении порядка прогрессу, а уж тем более — радикальному преобразованию социальной жизни на принципах социальной справедливости. Маркс недаром так

³ Последний том этой работы открывается рассуждениями о кризисе социологии.

враждебно относился к Конту и Спенсеру. Социализм (не только марксовский, конечно) представлял порядок как нечто, нуждающееся в радикальном улучшении, вплоть до разрушения для строительства новой правильной социальности. Но был и другой радикализм — реакционный, оформление которого пришлось на то же время, что и оформление социологии и социализма. Реакция представляла порядок как самоценность, а угрозы ему — как то, что нуждается в радикальном ниспровержении или о возвращении к утраченному ранее правильному порядку, как это видела политическая философия контрреволюции. Социология — с чем и были связаны ее амбиции, провалы и успехи — пыталась найти третью линию, не сводила ни понимание ситуации, ни необходимые решения ни к прогрессу ценой порядка, ни к порядку ценой прогресса⁴. И все же преданность идее прогресса (сколько бы проблем они в нем ни видели) привела социологов к тому, что с течением времени прогрессизм, точнее говоря, прогрессистский модернизм в социологии победил. Реакцию, в отличие от социологии, уже нельзя было после мировых революций и войны воспринимать как большой интеллектуальный ресурс, старая реакционная социология совершенно потеряла кредит. На проблемы модерна социология стала смотреть, так сказать, скорее глазами Дюркгейма, Зиммеля и Вебера, а не глазами реакционного критика Конта Х. Доносо Кортеса, не глазами Гобино или В. Парето. Следы этого первоначального противостояния различимы и в наши дни. Модернизация, прогресс, глобализация — это именно то, что молчаливо предполагается, даже если и не тематизируется, при исследовании понятий порядка, власти, да и многих других в социологии так называемого *mainstream*'а, сам же *mainstream* формируется в результате критики социологии *современного* порядка левыми, радикально-прогрессистскими авторами. Далеко не революционных Вебера и Дюркгейма давно уже стало можно трактовать не только в прогрессистском, но и в лево-прогрессистском духе. Послевоенное развитие социологии в XX в. практически повсеместно связано с идеями модерна и прогресса, а консервативная составляющая социологии уходит на задний план, о ней еще помнят историки социологии и старые теоретики [11], для прочих это перестает иметь хоть какое-то значение, потому что консерваторы проиграли, точнее, проигрывали прогрессистам несколько раз, пока не оказалось, что их работы еще могут представлять политический интерес, но уж точно не теоретический. Обвинения в консерватизме, направленные против таких сторонников модерна, как Т. Парсонс (раскритикованный Ч. Райтом Миллзом) или Н. Луман (которого с конца 1960-х гг. критиковал Ю. Хабермас), — лучшее доказательство того, что старые различия, имевшие значение

⁴ С этим в свое время был связан успешный старт преподавательской и научной карьеры Э. Дюркгейма, который не принадлежал ни к лагерю социалистов, ни к лагерю католической реакции, но более всего подходил правительству так называемых «оппортунистов».

в эпоху возникновения и становления социологии, сейчас потеряли смысл. Дело в том, что консерваторы и, в особенности, реакционеры потеряли то прошлое, о котором имело смысл жалеть и к которому можно было хотеть вернуться, а обвинения в консерватизме стали иметь в виду нечто иное: нежелание радикально преобразовать то общество модерна, которое уже сложилось. Но был здесь и пространственный момент. Глобализация лишала любой консерватизм его главной очевидной опоры — нации с ее интегрированной культурой, размещенной в государственных границах и укорененной в спонтанно сложившейся или изобретаемой идеологами традиции. Образование понятий в социологии, при всей абстрактности и отрешенности от этой проблематики, покуда речь шла о фундаментальных категориях межчеловеческого взаимодействия, не могло не принимать в расчет эти очевидности. Чем больше социология идентифицировала себя с глобализацией, тем меньше было резона разделять социологию прогрессивного и консервативного толка.

Между тем, в последние годы все сильнее становится движение, которое правильно будет назвать реакционным в точном смысле слова. Это не просто культурная реакция на модерн в любых его формах, но подрыв фундаментальных оснований прогрессистской очевидности. Разрушение глобального мира имеет парадоксальный характер и потому часто трактуется как временное отклонение или частные помехи на пути все того же движения. Парадоксальность реакции связана с тем, что современная наука и техника, финансы, электронные коммуникации, международные институты и тому подобные атрибуты прогрессистского/глобалистского модерна никуда не деваются. И все-таки изменения, вроде того, что уже начали называть возвращением суверенитета, происходят все чаще. «Брекзит», события в Каталонии, автаркические и в некоторых отношениях чуть ли не изоляционистские аспекты в политике США, вновь набирающие силу тенденции к автономизации или даже отделению Севера Италии, возрождение споров о национальности и гражданстве в Германии, все более разнообразные противоречия внутри Европейского союза — все это можно рассматривать как сугубо политическую проблематику, которая не имеет отношения к большинству социологических тем. Однако так меняется рамка, контекст того, что исследует социология и в какой перспективе она готова рассматривать релевантные социальные события; так меняется и набор упорядочивающих/конституирующих новое социальное многообразие теоретических инструментов — переосмысливающих его категорий. Самое главное: так формируется новая интуиция хрупкости социального порядка и недостаточности социологии мейнстрима для решения этой проблемы.

Казалось бы, ответом науки на эти тенденции должно быть новое, еще более универсальное знание. Можно представить себе социологию, которая учитывает это возвращение к тому, что казалось давно преодоленным, включает его в более точную картину сложного модерна. Собственно, именно к этому до сих пор сводились известные нам способы «починки» концепций, которые превалировали в социальных науках, но со временем обнаруживали свою неполную адекватность. Так социологи спасали функционализм, превратившийся из структурного в системный и процессуальный, а позже, незадолго до полного исчезновения, — в неофункционализм; так социологи комбинировали модерн, постмодерн и высокий (поздний модерн); так встраивали локальное и гибридное в концепт глобализации⁵. Не исключено, что и сейчас попытки такого рода будут продолжены. За последние пять или шесть десятков лет накоплен, однако, опыт неудач. В эти годы сломалось представление о социологе как привилегированном наблюдателе, сломалась просветительская и эмансипаторная составляющая социологии и сломалось то представление о непрерывном и все ускоряющемся движении, которое сопрягало прогресс и глобальность.

История социологии, начиная с поздних 60-х гг. прошлого века, представляет особую важность. Долгие годы отношение к ней было несколько иным, чем к социологии предшествующего периода, чаще речь шла о полемике, о критике, в конце концов, о каком-то усвоении сочинений современников, а не об истории. Многие значительные имена, стали известны именно в те годы, много концепций, которые в течение нескольких десятилетий объявлялись у нас «современными», стали формироваться в 60-е — 70-е гг. Пожалуй, сейчас пришло время посмотреть на них именно как на историю. Этот этап завершен, и может быть, самое примечательное состоит в том, что на смену ему не приходит ничего. Социологов масштаба Ю. Хабермаса (который давно уже пишет только философские сочинения и публицистику), Э. Гидденса, З. Баумана, Н. Лумана, П. Бурдьё, Й. Терборна, И. Уоллерстайна, А. Турена, Дж. Урри, Г. Гарфинкеля, М. Арчер, Дж. Александера (мы сознательно называем в одном ряду живых и умерших) почти не осталось, но куда важнее то, что новых просто нет. Это персональный кризис и концептуальный кризис. Это действительно большое поражение социологии, не сумевшей обеспечить преемственность. Но чтобы присмотреться к нему, нам нужно сейчас лишь напомнить некоторые важные моменты в преддверии кризиса. Очень характерными являются, например, высказывания Чарльза Райта Миллза, раскритиковавшего уже в конце 50-х гг. «величественную» («grand») теорию Парсонса в книге «Социологическое

⁵ Это началось практически одновременно с формированием концепта глобализации и хорошо документировано.

воображение», а незадолго до кончины опубликовавшего знаменитое «Письмо к новым левым». Левые, в отличие от правых, — писал он, — не превозносят общество как таковое, они предполагают критику, то есть такие теории, которые политически ориентированы на требования и программы, направляемые гуманистическими идеями западной цивилизации, идеями разума, свободы и справедливости⁶. В книге «Социологическое воображение», критикуя «величественную теорию», Миллз писал: «То, что Парсонс и другие сторонники величественной теории называют «ценностными ориентациями» и «нормативной структурой», по большей части имеет отношение к главным символам легитимации. Это действительно очень интересный и полезный предмет. Отношения таких символов к структуре институтов — среди наиболее важных проблем социальной науки. Такие символы, однако, не образуют автономной сферы внутри общества, их социальная релевантность заключена в том, что они используются для оправдания или для противостояния структурам власти и позиций тех, которые властвуют внутри этих структур» [12, Р. 37], [13]. Пожалуй, это ключевой момент. Большая теория, с точки зрения новых левых, слишком величественна, слишком мало обращает внимания на отношения власти и на то, что внутри социального порядка именно эти отношения, а не культура, имеют решающее значение. Основная идея большой теории в той социологии, которая была в США мейнстримом, хотя ею все не исчерпывалось, заключалась в признании самостоятельной каузальности культуры. Это не просто сильное в теоретическом плане, но безобидное в политическом плане утверждение. Для Миллза все обстоит прямо противоположным образом. Он считает, что 50 процентов книги Парсонса «Социальная система», критике которой посвящена эта глава, — мутная чепуха, 40 процентов — пересказ популярных учебников, а вот 10 процентов — ресурс для оправдания сложившегося положения дел, структуры господства. Культура не имеет значения, если не служит целям власти, и только в этом отношении она имеет значение, и у нет собственной каузальности. Достаточно посмотреть на нынешние исследования роли культуры, посмотреть на замысел столь важного социологического проекта как «культур-социология», осуществленного в прошлом неопарсонсианцем и неофункционалистом Дж. Александером [14], чтобы понять, насколько существенным остается до сих пор это противостояние⁷.

⁶ <https://www.marxists.org/subject/humanism/mills-c-wright/letter-new-left.htm>.

⁷ «Мыслители, проявившие интерес к макроисторическому процессу, если и занимались проблемой смысла, подходили к ней через его контексты, рассматривая смысл как продукт некоей предположительно более «реальной» социальной силы, если об этом вообще заходила речь» [14, С. 69]. Учет каузальной силы культуры Александер противопоставляет подходу Миллза и всех позднейших авторов, вплоть до Ч. Тилли, стоявших на той же позиции.

Приведем еще один пример. Напомним, что в критическом во всем современном развитии 1968 г. Теодор Адорно читает свой последний курс по введению в социологию. Адорно здесь говорит, в частности, об ограниченности изначального проекта социологии. Он вспоминает историю становления социологии, вспоминает Конта. «Социология, — говорит Адорно, — с самого начала имеет в себе нечто... технократическое» [15, С. 30], что-то от веры в социальную инженерию, в то, что «эксперты, пользующиеся определенными методологическими техниками», помогут сбалансировать ситуацию. Изначальная противоположность, несмотря на родство социологии и социализма, состоит в том, что в социологии исчезает динамический аспект. Все симпатии Конта — на стороне порядка. Спонтанности и перевороту в ней нет места. Социология должна быть другой, говорит Адорно. Она должна заниматься существенным в обществе, но таким, чтобы измерять «то, что есть» (говоря словами Витгенштейна, добавляет он⁸), тем, на что общество притязает, чтобы в этом противоречии обнаружить потенциал изменения социального устройства. А что, если нет? — Адорно спорит со своим многолетним к тому времени оппонентом, Ральфом Дарендорфом⁹, который в 1967 г. выпустил книгу с примечательным названием «Тропы из утопии» [17] (впрочем, статья с почти таким же названием, которую он включил в эту книгу, появилась на десять лет раньше). Дарендорф утверждает, что его взгляд на общество и не утопичен, и не антиутопичен. Он не обходит ни неравенство, ни классовые конфликты, ни изначальности человеческой свободы. И все-таки он в некотором роде нормализует то, что для Адорно неприемлемо. Дарендорф в высшей степени позитивно пишет о Парсонсе, скорее соглашаясь с теми, кто считает его величайшим из живших тогда социологов (при том, что многие в те годы называли их антагонистами). Он пишет о достоинствах и необходимости систематической социологической теории — то есть прямо противоположное тому, что писал Миллз о величественной теории, как и об утопии. Он только считает необходимым дополнить концепцию Парсонса теорией социальных изменений. При этом Дарендорф делает важное замечание, которое может показаться слишком легковесным в области теоретической дискуссии, потому что именно теорию он ставит под вопрос.

«С логической точки зрения систематическая теория в эмпирической науке, несомненно, обладает приоритетом. Но ведь можно поспорить о том, когда в фактическом развитии частной науки достигается уровень, на котором накапливается количество эмпирического материала и гипотез «среднего уровня», достаточное для того, чтобы

⁸ Через четверть века эти слова отзвучат в прощальной лекции Никласа Лумана в Билефельде. Социология бывает такой, что занимается тем, что есть (что происходит, «was der Fall ist») и тем, что за этим кроется, говорит он, противопоставляя позитивистскую линию и линию критической теории.

⁹ Его социология не утратила актуальности. См.: [16].

обобщенные теоретические рассуждения не повисали в воздухе» [17, С. 330]. Парсонс, продолжает Дарендорф, предпринял «преждевременную, но грандиозную попытку систематизации социологического знания». Тонкость тут вот в чем. Систематическая теория сообщает социальности вид неподвижности, какой свойствен *утопиям*. Утопия в представлении Дарендорфа отличается как раз тем, что в ней ничего не происходит, и замысел найти «тропы из утопии» имеет, таким образом, принципиальный характер.

О недостатке социологии, изначально не ориентированной на изменения, говорит и Адорно, но Адорно спорит с Дарендорфом. Мы не будем вдаваться в подробности этой дискуссии, там большая история «споров о позитивизме», но вот что говорит Адорно: Дарендорф неправ, когда призывает работать «на заказы». Это очень современно звучит, ведь прошло пятьдесят лет, но заметим, каким оказался важнейший момент, который Адорно считает необходимым выделить в публичных лекциях меньше, чем за год до кончины: Дарендорф упрекает критическую социологию в том, что она «слишком отдалена от практики» и не выполняет конкретных заказов [15, С. 48]. Адорно в этой связи говорит об «очиновничивании социологии». Он добавляет впрочем: «Самое опасное, что сегодня грозит этой дисциплине, это то, что она поляризуется, и поляризуется в дурном смысле, вырождаясь, с одной стороны, в голую констатацию фактов, а с другой — в ни к чему не обязывающую декламацию истинных или мнимых знаний о сущности» [15, С. 50]. Адорно здесь касается очень болезненного вопроса, потому что ему надо показать, как критическая социология справляется и с тем, и с другим; и если практических примеров у него много, это не избавляет от необходимости как-то высказаться об обществе, о сущности общества. Общество, по Адорно, представляет собой всеобщую функциональную взаимосвязь, а кроме того, оно сплочено посредством *обмена*, что открывает также перспективы для посткапиталистического общества. А если и это представляется абстрактным, говорит Адорно, то эта абстракция реальная, а не возникшая в голове теоретика. Обмен, то есть объявление двух объектов обмена эквивалентными, уже предполагает отвлечение, абстрагирование. И значит, речь может идти лишь о характеристиках обмена. Но здесь же заложены и основания для критики общества, поскольку общество должно выходить за рамки данного понятия обмена для воспроизводства жизни своих членов. Хотя Адорно высказывается здесь в высшей степени темно, момент критики, признание всеобщей функциональной взаимосвязи и понятия общества мы легко опознаем. Важно еще и то, что более тонкие, сложные вопросы Адорно отводил на рассмотрение философии. Он проговаривает социологически важный момент, а именно, что капиталистическое общество может существовать лишь совершая экспансию, а если оно стагнирует, то попадает в кризис. В

целом остается непонятным, кто и каким образом способен, социологически, к критике общества в обществе. Еще менее понятно, что впереди: не та ли самая неподвижная утопия, от которой предостерегает Дарендорф?

Эта полемика полувековой давности показывает, что уже тогда ведущие умы сознавали: Социология стоит перед более серьезным вызовом, чем просто адекватность или неадекватность отдельных построений действительному положению дел или предсказанию его развития. Сам статус ее как науки с определенной историей нуждается в пересмотре. Иначе говоря, чем больше социология стремится учесть недостаточность какого-то большого понятия, универсального концепта, скорректировать ее в связи с новейшими тенденциями, тем больше она может вызвать сомнений как наука о современности, не способная послужить надежным средством для ориентации человека в мире, неожиданно поменявшем не темп¹⁰ и не качество, а само направление перемен. Замкнутость концептуального аппарата, теоретическое совершенство — такой же источник проблем, как и нечувствительно к действительности. Ответом на эту озабоченность и стала, говоря в общем, социология следующей четверти века, примерно, до начала 1990-х гг. С одной стороны, она развивалась как систематическая дисциплина, с другой стороны, в ней появлялось все больше прикладных проектов. Казалось бы, в обоих направлениях совершался несомненный прогресс. Это время формирования больших, новых школ, появления славных имен. Но это также время исчерпания того импульса, который отчетливо различим в конце 1960-х. Социология, как известно, не предвидела крушения реального социализма и больше преуспела в ретроспективных объяснениях того, что случилось, чем в перспективных исследованиях меняющегося мира. Несмотря на несколько амбициозных попыток предложить социальным наукам новую парадигму, радикального прорыва в социологии так и не произошло. Это хорошо видно по работам наиболее заметных авторов, попытавшихся освоить тему глобализации.

Покажем это на примере Йорана Терборна. В течение многих лет он пытался найти средний путь между теми авторами, которые делали ставку на роль социальной структуры, и теми, кто отдавал приоритет культуре [19]. Именно эта позиция позволила ему, как он считает, зафиксировать важные сдвиги, сделать вклад в социологию XXI в. На рубеже тысячелетий Терборн фиксировал «сдвиг от универсальности к глобализму». Универсализм в качестве основы социологического исследования был характерен для классической социологии. В равной мере он свойственен Конту, Дюркгейму, Веберу. Классическая социология в качестве пространства своего исследования берет социальный

¹⁰ О темпе см.: [18]. Не случайна совершенно несправедливая квалификация Люббе как консерватора со стороны левой критики. Люббе говорит об «ускоряющемся характере культуры модерна» [18, С. 4], но не ставит по сомнению сам модерн.

универсум человечества. Теоретическое исследование и воображение современной социологии связано с глобализмом. „Глобальная социология отличается от универсалистской тем, что исходит не из чего-то предположительно общего для всех, а из глобальной вариативности, глобальной связанности и глобальной интеркоммуникации“» [20] (цит. по: [21, Р. 50]). Уже в эти годы он дает важное определение глобализации как «термина, относящегося к тенденциям всемирного охвата, влияния или взаимосвязей между социальными феноменами, или, другими словами, к объемлющему мир осознанию «социальных акторов» [22]. В рамках этого подхода он предлагает богатое информацией и сравнительно простое в объяснительном плане описание, выделяя «четыре базовых механизма неравенства: дистанцирование, исключение, господство/подчинение и эксплуатация» [22, С. 57]. Отсюда, при самом изощренном анализе, не удается вывести, строго говоря, никакого теоретически значимого знания. «Причинно-следственная модель здесь может носить лишь описательный (verbal) характер — обычная ситуация, которая отягощает жизнь всех исследователей сложных социальных проблем, таких как историки и социологи. Со всеми вышеуказанными оговорками, мы можем утверждать, что наиболее важными источниками современного неравенства являются глобальная история и текущие национальные процессы. Неравенства в мире продуцируются как на национальном, так и на глобальном уровне» [22, С. 58]. Разумеется, этого совершенно недостаточно, и указание на то, что с такими проблемами, с тем, что работы носят описательный характер, сталкиваются, как правило, историки и социологи, носит критически важный характер, оно лишь подтверждает предположения о понижении статуса теории. Своеобразным завершением его многолетней работы стал большой трактат «Мир» [23]. Ему свойственны те же недостатки, как и достоинства, что и цитированным выше статьям. Здесь на передний план выходят большие блоки — пять цивилизаций, специфику которых автор усматривает и в культурно-религиозном, и в экономическом, и в географическом планах. Самый большой недостаток этой работы проистекает именно из того, что могло бы быть ее основным достоинством: мы не находим в ней собственно приращения знания, то есть не видим, что становится ясным после приложения этой схемы, что решается, какой пробел в знаниях закрывается. Иначе говоря, в отличие от социологов классической эпохи, да и более позднего времени, амбиции которых состояли в том, чтобы *превзойти* другие науки и решить те проблемы, которые в них решены быть не могут, современный социолог в лучшем случае сводит вместе, систематизирует и синтезирует чужие результаты. Непонятно, стоит ли их синтезировать и нужна ли для синтеза социология, и в чем собственно социологический характер его анализа.

Конечно, не случайно появление таких работ совпадает с формированием фронетической социальной науки. Просто зафиксировать «модную тенденцию» не входит в нашу исследовательскую задачу. Интерес представляет то, что до сих пор это развитие происходит безотносительно отмеченных выше тем. Между тем, если представление социолога как «благожелательного и не амбициозного советчика в ситуациях повседневности», хотя и не является новинкой, но реже, чем должно было бы, соотносится с историческими источниками консервативной мысли, для которой этот ход был не то что самоочевидным, но одним из центральных, то опознание в таком повороте социальной мысли чего-то очень родственного новейшим анти-модернистским тенденциям должно еще стать предметом пристального анализа. По существу, вопрос стоит так: либо социология уходит с интеллектуальной авансцены (причем не столько потому, что полностью дискредитировала себя, сколько потому, что связала себя с испытывающим большие трудности проектом модерна), либо она остается в виде так или иначе оформленной практической, фронетической социальной науки, но тогда, вопреки тому, что говорится об отсутствии теоретических амбиций, ей придется определиться — в том числе и в отношении ключевых политических тенденций последнего времени. Терборн, как и многие другие именитые социологи, наследник победившей левой мысли, его социология — это дитя 1968 года, он — один из тех, кто начинал с публикаций в «Новом левом обозрении», чтобы впоследствии стать ведущим академическим социологом. «Левый уклон» в социологии по своим реальным результатам не лучше и не хуже любого другого, но полное отсутствие теоретической перспективы и опустошение интеллектуальной среды, в которой никто не продолжает это развитие, говорят сами за себя.

1.2 Темпоральные горизонты социологии: революция, реакция и политическая теология

Между тем, как мы помним, социология изначально находилась в близости к социализму, но была именно консервативно-охранительной. Мы должны принимать это всерьез. Охранительство, сохранение — это темпоральная характеристика социальности. Нечто длится, некто прилагает усилия для продолжения того, что есть. Вот что нам интересно. Опираясь на результаты прошлого года, особое внимание в текущем году мы уделили временным характеристикам социальных событий. Два больших блока таких событий, задающих систему координат для социальной науки и социальной политики, — революция и реакция. Понятие реакции в политическом языке привычно связывают с

понятием революции. Вслед за революцией, а особенно — за не удавшейся, остановившейся, опрокинутой революцией — наступает реакция. Пока она продолжается, можно говорить о времени реакции, которая продолжается до следующей революции или хотя бы до той поры, пока революционное движение не примет снова то же направление, пусть и в менее радикальных формах. Но понятие реакции, по меньшей мере, двусмысленно в политическом языке, куда оно, подобно понятию революции, пришло из философских трактатов о природе. «Реакция» — это сначала ответ, а уже потом радикальное противодействие, подобно тому, как «революция» — это сначала переворот, а уже потом радикальное изменение форм правления и строя всей жизни.

Когда реакцию связывают с революциями, а революции с прогрессом¹¹, идея противонаправленного движения остается очень ограниченной, потому что в лучшем случае в нее заложено, как писали про радикальный консерватизм 30-х гг. в Германии, *restitutio ad integrum*, восстановление первоначального, неповрежденного состояния. *Restitutio ad integrum* против *novus ordo saeculorum* (нового порядка)¹² — это, безусловно, реакционная идея, но она питается мыслью о том, что сам реакционер знает направление предстоящего движения: все движется туда же, где уже было однажды. Однако если новый порядок не устанавливается, если его не планируют установить? Есть ли тогда место для реакции? Чтение старых реакционеров в этом отношении может быть поучительным. Что остается, если убрать из их рассуждений революции, веру в божественный порядок и предусмотрительное проведение? — Остается определенное понимание действий. Реакция видит действие, повторим еще раз, в горизонте свершившегося события с ясными последствиями. Противодействие наступает, как говорят феноменологи, в модусе точного будущего времени. Реакция претендует на точность, на понимание ограниченности горизонта планирования действий ее противниками, но у нее нет собственного горизонта планирования, она не имеет руководящей идеи и зависит от чужой повестки. С исчезновением представлений об истории как однонаправленном и захватывающем всех людей движении реакция превращается в то, чем она была изначально: в ответ на действие, с которым она чередуется на авансцене социальной жизни, но с одним важным дополнением. Это не столько восстанавливающий ответ, сколько действие из точного будущего (когда роковые, губительные последствия действия уже дадут о себе знать) уже сейчас. Таким образом, направление реакции может быть каким угодно, все зависит от того, реакцией на что она становится. Скорость реакции является одним из важнейших факторов: действие

¹¹ В социологической литературе см.: [24].

¹² Это знаменитое место из четвертой эклоги Вергилия, которое часто цитируют в революционные и постреволюционные времена.

должно оформиться, но еще не исчерпаться, чтобы на него возникла реакция. Возможность обратиться при этом к ресурсу «идеального прошлого», конечно, остается, но конструируется оно *ad hoc* и не остается неизменным. Приложение этой схемы к конкретным событиям остается под вопросом, и этот вопрос становится одним из центральных для исследования.

Главный вывод отсюда заключается в следующем. В описании реакции и реактивного поведения содержится большой социологический смысл. Точное будущее время обладает своей спецификой. Она остается незаметной при описаниях, которым мы посвятили основное внимание. Эта специфика — *замыкание будущего*. В прогрессизме и модернизме будущее принципиально открыто, в реакции есть только наступившее или как бы наступившее предвидимое, обозримое будущее. Перспектива дальнейшего движения исчезает, потому что то будущее, которое могло бы предметом рассмотрения, надежд, опасений, уже здесь, оно не содержит отсылки к еще более дальнему будущему, по отношению к которому является прошлым, потому что оно само есть то будущее, которое более или менее точно определяется по отношению к своему прошлому, оно же, в свою очередь, есть ближайшее будущее свершающегося настоящего. Эта темпоральная структура представляет собой усеченное, секуляризованное мессианическое время (см. подробнее: [25]) и находит выражение в построениях социальных ученых, подобно тому, как сама социология изначально возникала как альтернативная политическая теология (см.: [26]_. Таким образом, в перспективе уже свершившегося Страшного Суда, восстановления монархии, возвращения к большой традиции — если брать самые радикальные образцы реакционной риторики — или только отката к ближайшим состояниям «до падения» реакция как бы заранее успокаивается, ей нечего остается более желать.

Вместе с тем, с остановкой большого движения не связан отказ от всякого устройства социальной жизни, и в этой перспективе велик соблазн представить социальную науку — если ей вообще находится место — просто как один из вариантов социальной техники, без больших задач. В эпоху как бы замершего, превратившегося из великой задачи в рутину прогресса и в эпоху такой же замершей, превратившейся из радикальной контрреволюции в умеренный консерватизм реакции происходят близкие по сути, хотя и противоположные по декларациям изменения в дизайне социальных наук. Разделение на «прогрессивное» и «консервативное» становится бессмысленным и в перспективе рутинного прогресса, и в перспективе победившей реакции. При всем несходстве базовых установок и темпоральных структур модерна и реакции, социальные науки оказываются в сходном положении как в случае рутинизации прогресса, так и в

случае рутинизации реакции, которую мы не всегда точно называем консерватизмом. Понимание этого обстоятельства позволяет существенно расширить ресурсную базу социологии, не стесненной политическими соображениями в их простой форме, то есть обязательствами перед социальными силами, непосредственно выступающими в качестве политических игроков, решающих сиюминутные задачи. Ее политическая актуальность — иного рода: социология есть одна из форм самосознания эпохи, открытого для любого человека.

Напомним о результатах прошлого года, с которыми связан наш проект в текущем году. Юбилейный 2017 год дал повод для обращения к одному из важнейших событий такого рода, определившему хронологию социальных процессов на целое столетие. Октябрьская революция в России была одной из самых значительных в ряду революций, изменивших жизнь многих стран около столетия назад. В России за несколько лет сменился не только политический порядок, но и господствующий способ описания социальной жизни. Притязания нового языка на исключительную достоверность сопровождалась притязаниями на особого рода научность, и даже в ретроспективе его сторонники и его противники попадают в ловушку, продолжая поддерживать или критиковать эти описания как более или менее достоверные с точки зрения науки. Между тем, это далеко не единственная и не всегда самая продуктивная постановка вопроса. Язык описания революции можно рассмотреть с точки зрения политической философии, точнее, в контексте, по меньшей мере, одной из ее традиций, сложившейся в Новое время.

Политико-философские труды, актуальные для своей эпохи, пережив ее, обретают иное значение для последующих поколений. Правда, память об их первоначальной рецепции, политическая репутация авторов выдающихся сочинений долго препятствует таким изменениям. То, что должно было потерять злободневность, десятилетиями, а то и дольше, трактуется под прямым или косвенным влиянием первоначально сложившихся мнений. Так случилось с Макиавелли, с Гоббсом и другими политическими философами. Их долго не хотели изучать всерьез, однако после полного или частичного забвения, недобросовестного цитирования, череды сомнительных попыток сообщить старым авторам новую актуальность произошла стерилизация, частичное обеззараживание (и, конечно, лишение продуктивности!) рискованной мысли через более холодное, бесстрастное понимание их рассуждений. Через сопоставление философских трудов Ленина и Карла Шмитта мы пришли к важным для нашего проекта результатам. Пока политическая жизнь продолжается рутинным образом, любые изменения, происходящие в ней, сколь бы значительными они ни были, отсылают к уже существующему порядку, к тому, что «всегда уже было», если воспользоваться известной формулой М. Вебера.

Революция означает резкий разрыв с предшествующим порядком, а диктатура — такую форму правления, которая предполагает отказ от любых ограничений со стороны закона или традиции. Ключевой для социологии вопрос о том, *как возможен социальный порядок* (см. выше), обостряется, когда старый порядок не исчезает в одночасье, когда его элементы сохраняются при новом порядке. Так начинается гражданская война. Насилие становится неизбежным и прекращается лишь насилием. Чтобы войны не было, необходимо навязать порядок тем, кто сопротивляется. Сопротивление, даже если оно на время прекратится, остается все еще возможным, если порядок внутренне не принят, если готовность воевать против него при удобном случае остается. Поэтому приверженность старому порядку, неприятие нового порядка — это ключевая проблема учреждения порядка, то есть революции и гражданской войны. Обратим внимание на то, что эта же проблема возникает, если побеждает не революция, а реакция. Именно поэтому в свое время лучше всех понимал Руссо (идейного отца Французской революции) де Местр, крупнейший представитель идеологии реакции. Именно поэтому в наши дни лучшие работы по теории учредительной власти народа создаются крайне левыми мыслителями с опорой (в том числе и) на политическую философию крайне правых¹³.

Поскольку высшая власть есть соединенная мощь всех, как говорил Спиноза, она по сути является демократической. Поскольку в ней нет места ни ссылкам на диктат вечного закона, ни на исторически сложившийся авторитет, она в большинстве случаев сама себе закон, который сама же и может отменять, т.е. выше своих же проявлений в виде отдельных законов и отдельных исполнителей. Концентрированной воле множества нет преград в виде правовых актов, институтов, обычаев. Отсюда может стартовать реакция, особенности которой мы уже рассмотрели выше. Однако сама реакция может принимать форму постоянной революции, если навязывание порядка не кончается с его установлением, но выступает в виде, как называл это Шмитт, суверенной диктатуры. Единство воли правящих всякий раз предстает конститутивным элементом (эффективной фикцией) воли большинства, побеждающего врагов, прорывающего паутину легальности, формальностей, ограничений. Это новое понятие политического, постепенно усваиваемое политической философией. Оно не исчезнет, пока длится Новое время. В этой связи мы оказываемся внезапно перед лицом популистской реакционной демократии. Демократическое устройство, демократический суверенитет, полномочие народа, строго говоря, не останавливается не перед чем, в том числе перед этими законами, правилами, институтами, которые сам народ для себя создает. Все надежды на нормальное прочное существование демократии всегда были связаны с тем, что это не просто голая

¹³ См. в первую очередь работы А. Негри, широко использующего труды К. Шмитта, напр.: [27].

непосредственная власть народа, а моментальная конфигурация общей воли. За решением стоит воля; демократия предполагает, что есть народ, что есть общая воля народа и что принимаемые в данный момент решения таковы, поскольку такова в данный момент воля народа. С современными теориями демократии это рассуждение связано не прямо, я лишь напоминаю об одном старом рассуждении, в котором, заметьте, нет места ни большинству, ни меньшинству, ни элитам в противоположность массе, ни партиям, ни институтам, ни праву. Совокупность прочных, хорошо устроенных и укорененных институтов не позволяет этому произволу, этой моментальной (сложившейся в данный момент) новой конфигурации настроений, эмоций, результата усилий каких-то пропагандистов или злонамеренных людей перейти в политическую реальность. фундаментальные принципы просто, архаически понимаемой демократии, народоправия более могущественны, чем институциональные барьеры и правовые формы. Сколько бы мы ни переживали по поводу того, что фактическая власть уходит в наши дни к каким-то отдельным властвующим группам, властвующим элитам, сосредотачивается в руках либо немногих, либо невидимых простому глазу, недоступных для институционализированного демократического волеизъявления сетей, «модерн» устроен на признании демократической легитимности. Если власть так или иначе не исходит от народа и если не осуществляется воля народа, то будучи разоблаченной как антинародная, будучи видимой в этом качестве, она теряет легитимность и становится хрупкой. Ей становится все сложнее и сложнее удержаться. Вопрос состоит в том, кто и как будет управлять этим балансом рационального и иррационального. Можно ли иррациональность использовать как временное средство мобилизации на пути достижения рациональных целей? Если подходить к политике с такой, если угодно, циничной и расчетливой позиции, то кажется, что можно. И это не будет иметь никаких плохих последствий, потому что тот, у кого в руках инструменты, рычаги мобилизации, всегда сможет их переключить, перебросить в нужном направлении, и направить эмоциональную энергию так, чтобы она служила его цели. Тут возникает ключевой вопрос о сочетании территориальности и суверенитета, без чего вопрос о народе и воле не может быть ни решен, ни поставлен. Понятно, что мы не знаем, до какой степени разовьется то движение, которое мы наблюдаем сейчас, и не окажется ли в скором времени, что оно достигло предела. Но пока на это ничего не указывает. Это — упомянутое выше движение к ретерриториализации, ресуверенизация государств, актуализация различий внутреннего и внешнего.

Это означает, что, по крайней мере, те страны, те народы, которые достаточно сильны, чтобы заново поставить вопрос о собственном суверенитете, оказываются в данном случае на пути к реальному полновластию. А полновластие — это, в том числе,

возможность не обращать внимание на некоторые принципы, нормы международного права и ценности. То есть все то, что записано в разного рода международных декларациях. Вспомним, что очень часто они имеют в качестве высшей ценности достоинство и права гражданина. Да, мы знаем, что в реальности они плохо исполняются, но представить себе ту же Организацию Объединенных Наций или какие-то европейские структуры, в которых бы не фиксировались в качестве фундаментальной ценности права человека и гражданина, мы просто не можем. Без этого они теряют весь смысл. И тогда что? Государство само о себе позаботится? Весь ход рассуждений подводит нас к тому, чтобы правовые отношения между государствами рассматривать более серьезно, чем глобальное размывание границ, а конституционное строительство считать вопросом социологически не менее важным, чем анализ пространства, времени и действия.

Ниже мы еще остановимся на столь специфической теме, как справедливость в отношениях между государствами. Она не является сейчас центральной, а в литературе часто смешивается с другой, близкой, но существенно отличной: вопросом о *справедливой войне*. Между тем, войны начинаются и прекращаются, а международно-правовое обрамление внутренней жизни государств продолжается постоянно. Принимая решения, вступая в договоры, выходя из договоров, принимая решение соглашаться с вердиктами международных судов или отказываясь от такого исполнения, государства создают определенную среду внутренней жизни, которая была бы другой, если бы не эти решения. Таким образом, далекие, казалось бы, от повседневной жизни отдельного гражданина материи вдруг оказываются необыкновенно актуальными, затрагивающими его в самых неожиданных для него ситуациях. И привычное нежелание социологов хотя бы только поставить вопрос о том, как влияет внешнее на внутреннее, международное право на повседневную жизнь людей, глобальные дискуссии о справедливости — на то, что творится дома, говорит не о том, что это социологически незначимо, но об ущербности социологического знания.

Это позволяет нам сделать переход к следующему разделу.

Мы показали, что параметры повседневного поведения людей все меньше и меньше могут быть измерены по масштабам рациональности модерна. Дело не в том, что модерн оказался разочарованием, и не в том, что рациональность в ее плоском, ограниченном понимании, какое было свойственно социологам в течение длительного времени, уже не принимается в расчет. Дело в том, что любое понимание, любая интерпретация, любая идентификация событий действия нуждается в каких-то внятных критериях, так сказать, лекалах, примеряя которые к фактичности происходящего, мы можем сказать, с чем мы, собственно, имеем дело. Вот таким лекалом была

рациональность модерна. Можно было не соглашаться с ее трактовками, но все же было ясно, куда все, в конечном счете, движется. Это свойственное социологам представление о модерне то и дело дает о себе знать и сейчас, то в рассуждениях о догоняющей модернизации, то в критике «недопонимания» со стороны отсталых стран и народов того, что делают страны и народы более развитые и прогрессивные. Само по себе это представление можно было бы, в свою очередь, считать симптомом глубокой отсталости, если бы понятие отсталости уже не было дискредитировано. Во всяком случае, его универсальная применимость вызывает сомнения. Но если так, что это означает для социологии в более принципиальном плане?

Вероятно, именно здесь и надо поставить вопрос о фронтисисе как практической мудрости, а не просто ограниченном благоразумии опытного человека. Накопление опыта, учет опыта других, осмотрительность — все это классические характеристики пруденции, которая противопоставляется науке, «сапиенции», теоретической мудрости. Современная социология должна смотреть на дело иначе. Горизонт действия, возможности описания действия, планирования собственного поведения задаются не только очевидным: действиями других людей, находящихся на небольшом удалении во времени и пространстве. На наше повседневное поведение оказывает влияние и требует нашего учета целый комплекс обстоятельств и связей, которые — внимание! — не могут быть уложены во внятную теоретическую схему, но и не могут быть постигнуты вообще безо всякой теории, без учета текущих дискуссий, теоретически насыщенных и философски изощренных. Практическая мудрость требует теоретической, причем как процесса, а не как результата. Чтобы помочь советом человеку действующему, социолог должен быть изощренным знатоком, но не носителем абсолютного знания и тотальной универсальной теории. Это легче предложить, чем осуществить, и легче показать на примерах, чем дать рецепт изготовления. Однако кое-что мы можем сразу: дать историческую реконструкцию, показать, как это работало и работает у великих умов.

Ниже мы предлагаем некоторые элементы такой реконструкции. Сделав небольшой экскурс в историю древнегреческой мысли, мы показываем результаты работы над проблемой фронтисиса у Хайдегга и Арндт, двух великих мыслителей XX в., предложивших альтернативные варианты того, что могло бы стать еще одной социологией, если бы было своевременно понято и принято.

2 Философская социология фронесиса

2.1 Понятие фронесиса

Понятие фронесиса или практической мудрости относится к числу наиболее древних понятий практической философии. Оно встречается уже у греческих трагиков и этимологически восходит к Гомеру. Но предметом философской тематизации понятие «фронесис» становится только у Платона и Аристотеля. Причем у Платона оно по существу совпадает с понятием софии (мудрости) или теоретической науки. У Аристотеля же фронесис впервые становится автономной мыслительной способностью, отличной как от мудрости (σοφία), так и от искусства (τέχνη) и науки (ἐπιστήμη). Именно концепция Аристотеля была принята последующей традицией. Цицерон перевел термин φρόνησις как *prudentia*, и под этим термином понятие о практической мудрости было усвоено сначала в латинской традиции стоицизма, а потом — в христианской теологии.

В XX в. понятие «фронесис» обрело новую и неожиданную актуальность. Почти одновременно оно попало во внимание филологов-классиков (В. Йегер) и философов (М. Хайдеггер). К понятию «фронесис» обращаются такие философы как Х.-Г. Гадамер, П. Рикер и Ю. Хабермас. Можно сказать, что в XX в. состоялась дискуссия о фронесисе, полная история которой еще не написана.

Рецепция понятия «фронесис» в XX в. начинается с Хайдеггера. Для раннего Хайдеггера феноменологическая интерпретация практической философии Аристотеля вообще и понятия «фронесис» в частности стало ключевым событием в становлении проекта «Бытия и времени». После публикации лекционных курсов Марбургского периода значение Аристотеля для Хайдеггера, очевидное и раньше, было понято в полной мере. Ф. Вольпи даже поставил вопрос о том, не является ли «Бытие и время» переводом «Никомаховой этики» на немецкий язык. Если это и преувеличение, то не будет преувеличением сказать, что та революция, которую осуществил Хайдеггер в философии, не могла бы состояться без обращения к «Никомаховой этике» и концепции фронесиса. Последствия этой революции сказываются и на практической философии. Ученики Хайдеггера, на которых огромное впечатление произвели курсы о практической философии Аристотеля 1920-х, впоследствии сами обратились к этой области. К ним относятся, в первую очередь, Х.-Г. Гадамер, Л. Штраус и Х. Арндт.

Философия Арндт в этом контексте представляет особый историко-философский интерес и вместе с тем — особую трудность. Прежде всего, несомненна значимость понятия «фронесис» для ее мышления. Она обращается к нему неоднократно в ключевые

моменты своих рассуждений, противопоставляя фронесис как разум практический философскому разуму, не способному адекватно понять политические феномены в их своеобразии. Движение от философского разума к мышлению другого рода, вырастающему на феноменальной почве политики и адекватному ей, можно назвать центральным сюжетом всего теоретического проекта Арндт. Кроме того, значимость фронесиса для Арндт следует из известной исторической реконструкции Таминьо в книге «Фракиянка и профессиональный мыслитель», согласно которой весь теоретический проект Арндт сформирован в полемике с Хайдеггером и его феноменологическими интерпретациями Аристотеля, в которых фронесис занимает центральное место. Тем более удивительно, что нигде у Арндт мы не находим сколько-нибудь разработанной концепции фронесиса, а упоминания этого термина в ее сочинениях не складываются в непротиворечивую концепцию. Однако и в реконструкции Таминьо фронесис оказывается проблемой. Нельзя сказать, что он не уделяет ему внимания, хотя он сосредотачивается на других понятиях, таких как *ποίησις* и *πρᾶξις*. Для реконструкции понятия «фронесис» у Арндт он вынужден, отталкиваясь от некоторых намеков в «*Vita activa*», обращаться к сторонним ресурсам: к «Поэтике» Аристотеля и греческой трагедии. Я считаю, что этот подход, при всей возможной его убедительности, имеет отношение скорее к раскрытию нового потенциала «Поэтики» Аристотеля и греческой трагедии в свете философии Арндт, нежели к реконструкции ее собственного понятия «фронесис» Арндт.

Если же мы обратимся непосредственно к текстам Арндт, то увидим следующую картину. Упоминания в ее сочинениях фронесиса сравнительно редки и часто противоречивы. Так, в эссе «Сократ» она говорит о фронесисе как о политической добродетели, способности проникать в суть политических феноменов, которая делает человека политиком. Фронесис как «практическая мудрость» противопоставляется философии как любви к божественной мудрости. Во «Введении в политику» это же понимание фронесиса дополняется отождествлением его со способностью суждения, «расширенным мышлением» и «общим чувством» (*sensus communis*) Канта. В эссе «Кризис в культуре» Арндт вновь отождествляет фронесис греков с кантовской способностью суждения, подчеркивая политическое значение этой способности. Но в «Жизни ума» фронесис обсуждается в контексте анализа воли и отождествляется одновременно с *νοῦς πρακτικός* Аристотеля и с «практическим разумом» Канта. Здесь фронесис понимается как способность, направленная на «способ осуществления» действия и на «совершенство явления в обществе». Этот обзор показывает проблематичность понятия «фронесис» у Арндт. Непонятно, как одна и та же

способность может отождествляться одновременно с $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ Аристотеля, «практическим разумом» Канта и с его же способностью суждения. Здесь явно требуется какая-то объяснительная модель.

2.2 Аристотель: фронесис как дианоэтическая добродетель

2.2.1 «Платоновский» фронесис у раннего Аристотеля

Аристотелевская концепция фронесиса известна, прежде всего, своим радикальным размежеванием с учением о фронесисе Платона. Аристотель действительно различает мудрость и фронесис, но делает это только в своих этических сочинениях. Во всех же остальных местах Аристотель следует платоновскому употреблению термина «фронесис», чтобы обозначить высшую науку. Так, в «Протрептике» — раннем сочинении, существующем только в реконструкции на основании значительно более поздних источников¹⁴ — Аристотель наиболее явно придерживается ставшего, по-видимому, «традиционным» для Академии толкования фронесиса. Это сочинение, по своему жанру призванное обратить читателя или слушателя к занятиям философией, не содержит разработку какой-либо одной философской проблемы, но представляет собой скорее суждение о философии и ее оправдание как формы жизни, обращенное к широкому кругу. Фронесис (рассудительность) ставится в прямое отношение с философией и по существу с ней совпадает: «рассудительность ($\phi\rho\nu\nu\eta\tau\iota\varsigma$) происходит от познания и исследования тех вещей, возможности познания и исследования которых включает в себя философия, так что как же безоговорочно не обращаться к ней» [28, С. 24–25]. Ценность философии для жизни оправдывается тем, что она ведет к познанию природы вещей и созерцанию блага, из чего прямо выводится ее практическая (в том числе политическая) полезность и даже необходимость для благой жизни: «если обладание правильностью суждения, использование рассуждений, созерцание блага в целом, что и называется философией, единственное, что по природе может пользоваться всем и повелевать, то в любом случае обращение к ней (т. е. к философии) необходимо, так как только она заключает в себе правильное суждение и непогрешимую повелевающую рассудительность» [28, С. 25]. Здесь фронесис вновь рассматривается как часть философии как созерцания блага. В следующем фрагменте Аристотель напрямую связывает фронесис с познанием первых начал (элементов), причем знание начал как причин всего остального оказывается

¹⁴ Мы здесь не касаемся сложного вопроса о способе реконструкции и степени аутентичности «Протрептики»

необходимо для знания, в числе прочего, и сферы человеческих дел: «прежде всего необходимо понимание (φρόνησις) причин и элементов, а потом только последующего, ибо очевидно, что не это последнее возникло первым, но из первого и через него возникло и сложилось остальное. И если огонь, или эфир, или число, или остальные какие-то природы являются причинами и первичны по отношению к остальному, то невозможно, чтобы незнающий их знал нечто из остального» [28, С. 28]. Фронимос, т.е. мудрец, обладает правильным суждением, которым руководит фронесис, что делает его самого точной мерой добра и зла [28, С. 29]. В другом фрагменте фронесис отождествляется с созерцанием, которое называется «сутью деятельности добродетели» [28, С.34], высшей целью человека, ради которой человек вообще появился на свет: «некая рассудительность (φρόνησις) является согласно природе для нас целью, а мыслить (φρόνεον) — это то последнее, ради чего мы рождены» [28, С. 45]. Аристотель различает «практический» и «теоретический» фронесис, когда говорит, что «не в одной и той же рассудительности нуждаемся мы для жизни вообще и для жизни наилучшим образом»¹⁵.

Термин «фронесис» вообще употребляется в тексте «Протрептика», далеком от терминологической строгости, в широком смысле, сближается с понятиями «ум» (νοῦς), созерцание (θεωρία), философия, наука (ἐπιστήμη). Все указывает на то, что фронесис в этом сочинении употребляется строго в платоновском смысле для обозначения идеала теоретического, спекулятивного познания, направленного на вечное и неизменное, а также на сущее высшего рода (небесные тела и космос), причем теоретическое знание оказывается в то же время и необходимым как для ведения индивидуальной жизни, так и для устройства жизни политической. В этой связи В. Йегер говорит о «чисто платоновском значении фронесиса» и «пышном идеале» (exuberant ideal) созерцания, представленном в «Протрептике», который может быть оправдан только с помощью некоторой концепции, подразумевающей тождество теоретического познания и практического поведения [29, Р. 81]. Такой концепцией оказывается именно фронесис, который является центральным для всего сочинения и который касается возможности, предмета, использования, увеличения теоретического познания, а также связанного с ним счастья [29, Р. 81].

В других произведениях Аристотеля вне круга этических сочинений термин «фронесис» также употребляется в платоновском смысле. В «Метафизике», где говорится о необходимости для познания допустить существование сверхчувственных вещей

¹⁵ Мы оставляем за скобками вопрос о связи и отношении между φρόνησις θεωρητικός и φρόνησις πρακτός у раннего Аристотеля как несущественный для настоящего рассмотрения. Нужно зафиксировать, тем не менее, что фронесис употребляется Аристотелем в широком (платоновском) смысле для обозначения как теоретического, так и практического знания, причем он очевидным образом наделяет последнее практической (в том числе и политической) значимостью.

помимо гераклитовского потока становления, Аристотель синонимическим образом употребляет термины ἐπιστήμη и φρόνησις [30, 1078 b 15]. Аналогичным образом в «О небе» он отождествляет φρόνησις с познанием (γνώσις) неподвижных вещей, без которых не могло бы быть вообще никакого знания [31, III, 1, 298b23]. В «Физике» мы находим то же словоупотребление: речь идет о фронесисе как знании, несовместимым с движением [32, VII, 3, 247 b 11, 18]. Наконец, в «Топике» говорится о диалектике как о «Немаловажном средстве для познавания и философского понимания» [33, VIII, 14, 163 b 9]. Во всех перечисленных случаях Аристотель использует термин «фронесис» для обозначения познания высшего рода, а именно, познания невидимого, неизменного и сверхчувственного, т.е. познания философского. Это та наука, которая называется в начале «Метафизики» первой философией и «мудростью», которую Аристотель, следуя Платону, отождествляет с фронесисом.

2.2.2 Фронесис в «Никомаховой этике»

Настоящая полемика с учением Платона о фронесисе разворачивается в «Никомаховой этике». Здесь Аристотель, противореча Платону и собственной «ранней» концепции фронесиса, представленной в «Протрептике» и других сочинениях, разотождествляет теоретическую мудрость (софию) и практическую мудрость (фронесис), лишая последнюю какого-либо отношения к науке (ἐπιστήμη). Если в «Протрептике» фронесис ассоциировался с мудростью в том смысле, в каком ей обладали Анаксагор и Парменид, то в «Никомаховой этике», Аристотель отказывает им в обладании фронесисом, называя их мудрецами (σοφοί), но не φρόνιμοι, потому что они, посвятив себя познанию природы вещей, не знали при этом собственного блага. «Фронесис» в «Никомаховой этике» предстает как «мыслительная» (дианоэтическая) добродетель наряду с мудростью (софией), которой она уступает первое место в иерархии добродетелей. Различение между софией, фронесисом и другими дианоэтическим добродетелями с одной стороны, и нравственными (этическим) добродетелями — с другой, основано на общем учении Аристотеля о душе, согласно которому душа делится на две части — наделенную логосом и лишенную его. Первая, в свою очередь, делится на «научную» (добродетелью которой является софия), направленную к познанию неизменных начал вещей, и на «рассчитывающую» (ее добродетель — фронесис), направленную на область контингентного, того, что «может быть и таким, и иным». Лишенная логоса часть души также делится на две части, одна из которых —

растительная — совершенно чужда логосу и вообще не причастна к добродетелям, а вторая — стремящаяся или аффективная, может подчиняться или не подчиняться логосу.

Этой последней части души присущи нравственные добродетели — смелость, щедрость, благоразумие. Фронесис, таким образом, в этой структуре оказывается в известном смысле противопоставлен софии, поскольку они имеют своим предметом принципиально разное сущее. Кроме того, фронесис в «Никомаховой этике» служит открытию «человеческого блага», в то время как в «Метафизике» он ассоциируется с высшей наукой, не имеющей никакой цели вне себя самой и потому «бесполезной». П. Обенк также подчеркивает, что фронесис в смысле софии повсюду кроме «Никомаховой этики» означает мудрость, превосходящую человеческое (*la condition humaine*) [30, А, 2, 982 b 28], в то время как фронесис в специфически аристотелевском смысле, напротив, означает способность сугубо человеческую («слишком человеческую») и потому уступает софии: человек для Аристотеля не есть высшее из сущего [30, VI, 7, 1141 a 20].

Фронесис в «Никомаховой этике» Аристотель определяет как «истинный причастный суждению склад, предполагающий поступки, касающиеся блага и зла для человека» [34, 1140b5]. Фронесис перечисляется в ряду складов души, благодаря которым человек достигает истины: искусство, наука, фронесис, мудрость, ум. Искусство (*ποίησις*) — это производство артефактов в самом широком смысле. *ἐπιστήμη* — логически выстроенное дискурсивное знание, опирающееся на первые принципы, которые непосредственно схватывает nous. Вместе они составляют теоретическую мудрость (софию). Ее предмет — то, что не может быть иным. Наконец, фронесис — это склад, причастный логосу, истинный и предполагающий поступки, касающихся человеческих благ. Фронесис направлен на сферу контингентного — того, что может быть и таким, и инаким. Ее предмет — «последняя данность» (*ἔσχατον*), т.е. то, что непосредственно предшествует поступку. Это способность рассматривать конкретное действие в горизонте собственного блага и блага политического сообщества. Для Аристотеля эти два вида блага по существу совпадают. Важно, что речь здесь идет о «мирском», человеческом благе, достижимом в этом мире, а не о трансцендентной идее Блага, превосходящей человеческое.

Важнейший элемент теории действия Аристотеля: различие *пойэсиса* и *праксиса*. Это различие станет ключевым и для Арндт в ее феноменологии действия. Различие заключается в том, что цель *пойэсиса* находится вне его, отлична от него, в то время как цель поступка (*праксиса*) находится в нем самом, потому что цель — достижение блага в самом поступке или *εὐραχία*. Фронесис призван руководить *праксисом* в его достижении блага в конкретных обстоятельствах.

Разуметь божественное можно человеческим способом, как смертный, или пытаться ассимилировать божественное, пытаться мыслить его так, как это делает бог или мыслить себя (человека) богом. Само по себе притязание на абсолютное знание или мудрость есть часть уже ставшего традиционным ко времени Аристотеля пониманием философии. Аристотель в «Метафизике» лишь разрабатывает унаследованное им от Платона понятие философии, а не изобретает нового. Начиная по крайней мере с Парменида философия видела своей задачей, от которой она не может отказаться, — подняться над мнением смертных и достичь истинного видения вещей. И если Сократ хотел остаться в пределах человеческого разума, насмехаясь на мнимой мудростью поэтов и прорицателей, то Платон поднял амбиции философии до предельной высоты. Философия, таким образом, по своему понятию стремится к преодолению человека: «С полным правом можно утверждать, что нечеловеческое есть страсть философии» [34].

Однако Аристотель, когда в кн. X отдает предпочтение познанию божественного, а не «человеческих вещей» (*anthropina phronēin*) делает ключевую оговорку: «насколько это возможно для человека». Мышление человека по направлению к божественному есть, по Аристотелю, всегда имитация, подражание богу. Философ «делает бессмертной душу» (*atanadzein*), но лишь в той мере, в какой это доступно смертному. Философия — это приближение божественному, «иммортализация», по выражению Обенка, — это идеал, регулятивный, а не конститутивный принцип. Она возможно только потому, что мышление человека как подражание божественному мышлению (*nous*) имеет ту же цель, что и сам акт божественного мышления, и, соответственно, достигает этой цели в той мере, в которой это доступно человеку.

Аристотель полагает пределы философии, но эти пределы принадлежат к самому человеческому уделу. Метафизика против воли дает понять, что подлунный мир — это поле контингентного, над которым она не властна, поэтому для Аристотеля «предел метафизики — это начало этики» [34], которой руководит фронесис.

2.3 Хайдеггер: актуализация и деструкция фронесиса

2.3.1 Анализ фронесиса в рамках курса «„Софист“ Платона»

Лекционный курс Хайдеггера «„Софист“ Платона», прочитанный в Марбурге в зимний семестр 1924/1925, содержит, несмотря на название, помимо интерпретации диалога Платона также и обстоятельный разбор кн. VI «Никомаховой этике», в котором особое внимание уделяется понятиям «фронесис» и «софия». Этот материал является

важнейшей вехой на пути к «Бытию и времени», написанному вскоре после прочтения курса, и содержит ключевые рассуждения Хайдеггера о философии Аристотеля, выражающие его философскую программу «раннего» периода, причем преимуществом «Софиста» по отношению к «Бытию и времени» (особенно важным в рамках настоящей работы) является масштабное использование греческой терминологии, что отличает язык этого текста от идиосинкратического технического языка «Бытия и времени», за терминами которого подчас трудно разглядеть греческие прообразы. Кроме того, этот курс посещала, наряду с другими учениками Хайдеггера (такими как Л. Штраус, Х.-Г. Гадамер, Х. Йонас) также и Х. Арндт, что позволяет этой работе стать «фоном» для исследования понятия «фронесис» у Арндт.

Обращение Хайдеггера к наследию Аристотеля, по его собственному признанию, происходит уже на этапе «инициации» Хайдеггера в философию, когда он открывает для себя диссертацию Ф. Brentano «О многозначности сущего по Аристотелю», в которой ставится проблема поиска единого и исходного смысла сущего у Аристотеля. Brentano обнаруживает четыре значения сущего: 1) сущее в соответствии с фигурами категорий; 2) сущее как истина; 3) потенция и акт; 4) субстанция и акциденция. Следуя традиции томизма, Brentano выводит понятие субстанции как основополагающее, и остальные значения как производные от него. Ф. Вольпи показывает, что Хайдеггер, неудовлетворенный «усиологией» Brentano, самостоятельно исследует все четыре значения сущего на предмет «изначальности», особое внимание на протяжении 1920-х гг. уделяя понятию сущего как истины, что ведет его прямо к практической философии Аристотеля, потому что именно в «Никомаховой этике» представлен анализ различных модусов, которыми душа приходит к истине [35].

Хайдеггер предпосылает интерпретации «Софиста» Платона разбор «Никомаховой» этики, руководствуясь «основным герменевтическим принципом» двигаться от ясного к неясному, предполагая, что Аристотель понимал Платона, как никто после него. Проблематика «Софиста» требует предварительного прояснения греческого понятия истины как «несокрытого» и, кроме того, определения специфики «мудрости» (σοφία) в ряду других «модусов истинствования» (ἀληθεύειν). Интерпретация Хайдеггера подготовлена двумя моментами: во-первых, феноменологическим методом, который в его понимании направлен на открытие бытия исследуемого сущего, и, во-вторых, уже вполне сформированной к середине 1920-х гг. программе экзистенциальной аналитики Dasein. Феноменологическая ориентация, при этом, сказывается двояко: как движение к «самим вещам» и как движение к интерпретируемому тексту, понятому как результат феноменологических усилий по разработке предмета, которые надо повторить, чтобы его

понять. Аналитика Dasein, в свою очередь, есть результат общего понимания философии как «герменевтики фактичности». В применении к историческому материалу это означает, что интерпретация всегда разворачивается исходя из тех проблем, которые ставит перед интерпретатором его собственная фактическая жизнь, совокупность таких проблем образует герменевтическую ситуацию интерпретации. Герменевтическая ситуация самого Хайдеггера определяется, прежде всего, необходимостью постановки вопроса о бытии, поэтому его истолкование практической философии Аристотеля оборачивается в значительной мере ее онтологизацией.

Имея это в виду, мы обращаемся к тексту курса, чтобы раскрыть характер хайдеггеровской интерпретации фронесиса у Аристотеля.

2.3.2 Фронесис среди других модусов достижения истины

Истину как «несокрытое» (ἀλήθεια) Хайдеггер понимает, прежде всего, как феномен языка, который «непосредственно конституирует Dasein» [36, P.17], что и выражено в знаменитом аристотелевском определении человека как «живого существа, обладающего речью». Термин «Dasein» в этом курсе используется Хайдеггером для перевода «души» (ψυχή), которую он понимает как «способ бытия живого» или — применительно к человеку — как бытие человека¹⁶. Таким образом, «душа», как она определяется Аристотелем в «De Anima», понимается Хайдеггером в онтологическом смысле, а привязка ее к феномену движения толкуется им расширительно: движение есть не только перемещение в пространстве, но и всякое действие (πράξις) и всякое мышление (νοεῖν) есть также движение [36, P.19].

Истина открывается в языке как утверждение (κατάφασις) или отрицание (ἀπόφασις), т.е. — в суждении. Способы высказывания истины в языке перечислены в кн. VI «Никомховой этики»: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς, которые в переводе Хайдеггера становятся соответственно «ориентированием» в заботе, манипуляции, (Sich-Auskennen — im Besorgen, Hantieren, Herstellen), наукой (Wissenschaft), «осмотрительностью» и «проницательностью» (Umsicht — Einsicht), «пониманием» (Verstehen), «внимающему принятию» (vernehmendes Vermeinen)¹⁷. К этому списку Аристотель прибавляет «мнение» (δόξα) и «предположение» (ὑπόληψις), но поскольку они

¹⁶ Вообще следует отметить, что в курсе «„Софист“ Платона» Хайдеггер куда более явно использует антропологическую терминологию, нежели в «Бытии и времени», откуда он постарался изъять практически все «антропологическое», стремясь размежеваться с современной ему философской антропологией. В этом отношении этот курс близок к более позднему курсу «Основные понятия метафизики»

¹⁷ Переводы не претендуют на точную передачу семантики соответствующих немецких слов. Сам Хайдеггер в дальнейшем изложении пользуется преимущественно греческой терминологией.

могут привести к ошибке, они не принадлежат к «модусам истинствования» души. Для Аристотеля именно «душа истинствует» (*ἀληθεύειν ἡ ψυχή*), Хайдеггер говорит, что истина есть характер самого сущего, которое встречается Dasein'у и выражается в языке, но в собственном смысле истина характеризует сам Dasein в его отношении к тому или иному сущему [36, Р. 23]. Примечательным образом, Хайдеггер видит в этом сходство Аристотеля с Платоном, для которого тоже душа движется к истине. Иными словами, «душа, бытие человека, есть, строго говоря, то, что находится в истине» [36, Р. 23]. Греческая концепция истины, по Хайдеггеру, говорит об истине как об «объективности» (*Sachlichkeit*), понятой как такая характеристика Dasein (*Verhalten des Daseins*) по отношению к миру и самому себе, в которой сущее наличествует в соответствии со своим способом бытия. Такая концепция (которую можно назвать экзистенциально-онтологической) не имеет ничего общего с универсальной значимостью и общеобязательностью, поскольку вообще не опосредуется каким-либо пониманием «научности».

Переходя к анализу аристотелевского деления разумной души на «рассчитывающую» и «научную» части, на котором, как мы видели в первой главе, основано различие совершенств софии и фронесиса, Хайдеггер говорит, что оно основано на различии «того, что не может быть иным» и «того, что может быть и таким, и иным», которое, безусловно, есть различие онтологическое, но не как результат философского рассмотрения, а просто как вывод из «естественного Dasein» (*natürlich Dasein*) и потому является «начальным» и «примитивным», но вместе с тем — «коренное», в нем впервые артикулируется мир как таковой. Здесь стоит отметить, что, во-первых, для Аристотеля то, что Хайдеггер называет *natürlich Dasein*, есть, по-видимому, единственно подходящий источник для рассмотрения предметов практической философии, а вовсе не предварительная онтологическая артикуляция, за которой должна последовать ее философская разработка.

Аристотель в кн. VI (и Хайдеггер вслед за ним) начинает рассмотрение пяти модусов истины с *ἐπιστήμη* и *τέχνη*, для каждого из которых устанавливается то сущее, на раскрытие которого он направлен, а также определяется, обладает ли он началами (*ἀρχαί*) этого сущего. *ἐπιστήμη* направлено на вечно и неизменно сущее (*αἰδίου*). Хайдеггер обращает особое внимание на то, что определение такого рода сущего является определением времени, *αἰδίου* это то, что пребывает в процессе становления, или его принцип и причина, исходя из которого может быть понят процесс становления. Как таковое, вечно сущее находится «вне времени», но это означает не то, что оно определяется безотносительно ко времени, но лишь то, что оно не измеряется временем

[36, P. 34]. Сущее, таким образом, истолковывается в способе своего существования на основе феномена времени.

Другой отличительной чертой ἐπιστήμη (которую она разделяет с τέχνη) является то, что ей можно научить и научиться, она подлежит коммуникации, которая основана на том, что существуют первые принципы (аксиомы), на которые наука опирается и которые разделяются всеми. Однако в самой науке эти начала берутся просто как истинные и не подлежат демонстрации. Поскольку наука не способна прояснить собственные основания, она не есть высший род ἀληθεύειν, для ἐπιστήμη ее собственный предмет (вечно и неизменно сущее) остается всего сокрыто в ее началах, которыми она не владеет в собственном смысле слова. Только софия как соединение ἐπιστήμη с nous, который дает прямой и непосредственный отступ к началам, оказывается высшей ἀληθεύειν для «научной» части души, имеющей дело с тем, что не может быть иначе. τέχνη — в области «рассчитывающей» души — оказывается также «несобственным» модусом раскрытия истины. Поскольку предмет τέχνη есть тот, же, что предмет φρόνησις, между ними выясняется, какой из этих модусов является собственным. Несмотря на совпадение в предметной области, τέχνη и φρόνησις отсылают к двум принципиально отличным «способам осуществления» (Vollzugsweisen) ἀληθεύειν — к производству (ποίησις) и действию (πρᾶξις). Однако это не значит, что τέχνη принадлежит целиком к первому способу, а φρόνησις — ко второму, более того, ἐπιστήμη, равно как и другие «характеристики» Dasein (которые в «Бытии и времени» называются экзистенциалами) могут иметь отношение к πρᾶξις'у, они есть по существу πρᾶξις. Наука, говорит Хайдеггер, «поскольку она исполняет свою задачу, сама есть, разумеется, πρᾶξις, если она не имеет целью некий результат (как производство), а только добираться до сущего как ἀληθές» [36, P. 38], несмотря на то, что она по большей части находится в служении у производства. πρᾶξις вообще оказывается у Хайдеггера высшим определением бытия человека, жизнь которая заключается в πρακτική μετὰ λόγου, «действию по логосу» или «действию в соответствии с разумом» [36, P. 38]. При этом Хайдеггер ссылается на «Никомахову этику»: «Остается, таким образом, некая деятельная (praktike) [жизнь] обладающего суждением [существа] (to logon ekhon). <...> Хотя и эта [жизнь, жизнь разумного существа] определяется двойко, следует полагать ее [именно] деятельностью, потому что это значение, видимо, главнее» [34, 1096a5]. Но можно заметить, что в этом пассаже πρᾶξις берется в общем смысле «деятельности» и выступающий в качестве синонима ἐνέργεια, в то время как в кн. VI πρᾶξις понимается в более узком «этикопрактическом» смысле.

Предметом τέχνη выступает то, что будет существовать (ἔσόμενον). «Теория», присущая τέχνη, есть не спекуляция, но раскрытие «для чего» вещи, которую необходимо создать. Началом в изготовлении выступает εἶδος в душе изготовителя как «набросок» будущей вещи, но в самом результате изготовления его нет. Это особенно очевидно в сравнении с теми вещами, что производят себя сами (т.е. «природными»), в которых начало их роста и изменения находится в них самих. Деятельность произведения артефактов, напротив, как бы «расколота», потому что результат всегда остается вне, помимо самой деятельности, направленной на его изготовление. Кроме того, артефакт всегда к чему-то предназначен, он не является целью в себе. Как только продукт завершен, он «отпадает» от процесса производства, он уже не предмет производства, но предмет непосредственного пользования и включается, таким образом, в другой контекст — контекст мира как референциальной структуры (как он будет понят в «Бытии и времени»). В определенном смысле τέχνη обладает своими началами, а в определенном смысле не обладает. Поскольку результат от нее «ускользает», она владеет им только отчасти, а поскольку успех τέχνη никогда в полной мере не зависит от нее самой, она в известной мере отдана во власть случая. Хайдеггер делает вывод, что в отношении к своим началам τέχνη техне находится в том же положении, что и ἐπιστήμη, и не является высшей ἀληθεύειν «рассчитывающей» души.

Остается, таким образом, только φρόνησις и σοφία как претенденты на совершенство раскрытия истины. Анализ фронесиса начинается его отграничения от от ἐπιστήμη и τέχνη. В отношении к первой фронесис выступает как мнение (δόξα), ко второй — как добродетель или совершенство (ἀρετή). Поскольку Аристотель начинает рассмотрение фронесиса не с самого явления, а с носителя фронесиса (φρόνιμος), Хайдеггер обращает наше внимание на изначальную ориентацию фронесиса как размышления или рассуждения на самого размышляющего. В отличие от искусства, которое целиком направлено на поиск средств для создания чего-либо, фронесис касается прежде всего и преимущественно самого Dasein. Предмет фронесиса в толковании Хайдеггера — это «благая жизнь» в смысле «правильного способа быть Dasein» [36, P. 49]. Целью, телосом фронесиса является, таким образом, сам Dasein и его бытие. Поэтому, в отличие от результата τέχνη, всегда остается «при нем». Здесь телос обладает тем же онтологическим статусом, что и сам фронесис как деятельность, тогда как «техник» обращается к бытию иного порядка, чем он сам. В случае же фронесиса, размышление идет о самом Dasein и он же оказывается началом (ἀρχαί) фронесиса. Мы видим здесь своего рода «замкнутую телеологию», развитие которой в полной мере будет представлено в экзистенциальной аналитике Dasein в «Бытии и времени». Интерпретация

«Никомаховой этики» в «„Софисте“ Платона» уже движется в русле того, что впоследствии Хайдеггер назовет «метафизикой Dasein».

Поскольку бытие Dasein большей части скрыто от него самого, «непрозрачно» для него, и именно поэтому нуждается в особом «средстве» фронесиса для приведения себя к «прозрачности». В этом и заключается характер фронесиса как модуса ἀληθεύειν. Однако раскрытие истины, им осуществляемое, неавтономно, фронесис всегда направлен на πράξις, которым руководит. Фронесис делает действие «прозрачным» для самого действующего. Однако не совсем понятным остается, как этот тезис согласуется с хайдеггеровской «расширительной» трактовкой πράξις. Анализируя фронесис, Хайдеггер склонен, по крайней мере, на этом этапе, понимать его все же как направленный на действие в мире. К Dasein фронесис относится, стало быть, не напрямую, а через характер действия в мире (в чем и состоит, по всей видимости, «неавтономность» фронесиса), что всегда означает присутствие других людей, которое должно приниматься в расчет при фронетическом обдумывании характера действия, которое надо совершить, но этот аспект у Хайдеггера оказывается полностью скрыт за «замкнутой телеологией» Dasein, присутствия, проясняющего само себя.

Прочтение аристотелевского фронесиса носит у Хайдеггера отчетливый экзистенциальный характер. Так, проясняя далее различие фронесиса и техне, Хайдеггер замечает, что в последнем возможно совершенствование через ошибки, «техника» может учиться на своих ошибках, но фронесис — не может, потому что «в моральном действии я не могу экспериментировать с собой» [36, Р. 53]. И далее: «Обдумывание фронесиса руководствуется принципом „или — или“» [36, Р. 53], для фронесиса речь идет о «серьезности решения». Очевидно, что это «киркегоровское» прочтение аристотелевского фронесиса напрямую связано с разработкой темы «решимости» в «Бытии и времени». Именно потому, что у фронесиса нет «степеней», «большого или меньшего», Аристотель говорит, что для фронесиса в отличие от τέχνη нет совершенства, имея в виду, что фронесис сам есть совершенство.

Разбирая отношение фронесиса к ἐπιστήμη, Хадеггер подчеркивает, что, по Аристотелю, фронесис, в отличие от ἐπιστήμη, невозможно забыть. Способность забыть — это общее свойство любого теоретического знания, начиная с фиксации непосредственного опыта и заканчивая математической теоремой. Несмотря на скудные объяснения самого Аристотеля по этому поводу, Хайдеггер говорит, что за термином «фронесис» у Аристотеля скрывается не что иное, как феномен совести (Gewissen): «Фронесис есть ни что иное как приведенная в движение совесть, которая делает

прозрачным действие» [36, Р. 56]. Разумеется, совесть нельзя «забыть», как теоретическое знание, она «всегда дает о себе знать»¹⁸.

Итак, ἐπιστήμη имеет своим основанием начала как аксиомы, на которые она имплицитно ориентирована, но которые не тематизируются в рамках самой ἐπιστήμη. τέχνη лишь предвосхищает ἀρχαί в эйдосе, но не обладает телосом законченного произведения, который, впрочем, также не тематизируется в τέχνη. Наконец, φρόνησις имеет в своем «том, ради чего» имеет сразу и телос и ἀρχαί, но и в нем они не становятся предметом тематического рассмотрения, они не тематизируются в качестве τέλος и ἀρχαί. Фронесис, по Хайдеггеру, это не только не спекуляция и не наука (что вполне очевидно из текста «Никомаховой этики»), но и не этика, если под последней понимать науку о правильном действии. Фронесис имеет непосредственное отношение к видению конкретного действия и решению. Однако и софия не имеет ἀρχαί своей собственной и исключительной темой. На ἀρχαί непосредственно направлен νοῦς, причем он не связан с речью (ἄνευ λόγου, если под λόγος'ом понимать утверждение и отрицание, т.е. суждение) и в собственном смысле непосредственного видения он недоступен человеку, однако в несобственном — как διάνοια или размышление — он есть одна из характеристик Dasein, которая в соединении с ἐπιστήμη дает софию.

Истолкование аристотелевского тезиса о примате софии над фронесисом имеет для настоящего рассмотрения первостепенную важность. Хайдеггер подчеркивает, что Аристотель не изобрел понятие софии, а лишь эксплицировал «естественное понимание греческого Dasein» и продумал его до конца. Хайдеггер начинает с более тщательного исследования структуры и ее происхождения из греческого понимания Dasein, что позволяет лучше понять и фронесис тоже.

2.3.3 Истолкование тезиса о примате софии над фронесисом

Разбор тезиса о примате софии над фронесисом Хайдеггер начинает с «деконструкции» аристотелевского положения о божественности софии, которое встречается в кн. I «Метафизики» и в кн. X «Никомаховой этики». В «Метафизике» софия определяется через два свойства: она полностью автономна и относится собственно к сущему в его бытии (zum eigentlich Seienden in seinem Sein), с которым она остается в постоянной связи. Это ставит вопрос о том, насколько для человека вообще достижима такая деятельность, если человеческий Dasein по большей части «порабощен» разного рода жизненными необходимостями, отвлекающими его от созерцания. Именно поэтому

¹⁸ Здесь мы видим очередное предвосхищение проблематики «Бытия и времени».

Аристотель называет софию божественной, потому что она предполагает нечеловеческий способ бытия и потому что она ориентирована на вечно и неизменно сущее, т.е. божественное. Ход Хайдеггера заключается в том, что он лишает это «божественное» какого-либо реального теологического или религиозного смысла, толкуя его исключительно онтологически и даже формальноонтологически: «Когда Аристотель характеризует σοφία как θεϊον, это происходит с чисто онтологическим намерением» [36, P. 134]. Хайдеггер даже утверждает, что «метафизика — не теология» [36, P. 134], что особенно удивительно, учитывая эксплицитное отождествление «первой философии» с теологией в «Метафизике», но мы здесь не можем развивать эту тему. Важно отметить, тем не менее, что онтологическое истолкование «божественного» подготавливает почву для нарушения исходной аристотелевской иерархии между софией и фроне́сисом.

Как фроне́сис, так и софия, притязают на звание высшей добродетели человека. София обращена на высшее сущее, наиболее достойное познания, но ее предмет никак не затрагивает человека в его экзистенции.

Фроне́сис, напротив, направлен на «прояснение» экзистенции — самого существенного для человека, и служит исполнению его назначения — благой жизни. Речь идет о том, какая дисциплина — философия или «политическая наука» — будет главенствующей областью человеческого познания: «Если, стало быть, φρόνησις есть наиболее важное и решающее познание, тогда та наука, что движется в поле φρόνησις'а, будет высшей. Поскольку человек не одинок, поскольку люди живут совместно друг с другом, πολιτική [34, VI,7,1141a21] есть высшая наука. Стало быть, πολιτική ἐπιστήμη есть подлинная σοφία, а πολιτικός — настоящий φιλόσοφος; это — концепция Платона» [36, P. 135–138]. Здесь Платону приписывается позиция, которой Хайдеггер, интерпретируя Аристотеля, противостоит. Эта цитата требует комментария. Прежде всего, вовсе не так уж очевидно, что πολιτική ἐπιστήμη основана на φρόνησις'е, у Аристотеля мы не находим прямого на это указания. Довольно трудно понять, как наука, путь и «практическая», имеющая предметом человеческие действия, может быть построена на φρόνησις'е в том виде, как он представлен в кн. VI «Никомаховой этики», равно как и в том, виде, в каком он предстает в интерпретации самого Хайдеггера, настаивающего на том, что фроне́сис — ни в каком смысле не наука и не теория. Кроме того, приписывая Платону указанную позицию, Хайдеггер осуществляет подмену: для Платона не политик является истинным философом, а наоборот, философ — истинным политиком, и вовсе не потому, что философа отличает добродетель φρόνησις'а в аристотелевском смысле, а потому, что философ достиг созерцания идеи Блага, в свете которой он видит человеческий мир и готов его организовать соответствующим образом. Хайдеггер склонен не проводить

различия между Платоном и Аристотелем, что сказывается уже в методологии курса — он предпосылает интерпретации «Софиста» Платона «проясняющую» интерпретацию «Никомаховой этики». Однако именно в концепции фронесиса Платон и Аристотель расходятся самым радикальным образом: фронимос Аристотеля есть полемический ответ на «царя-философа» Платона.

Аристотелевское опровержение тождественности софии и фронесиса опирается на тезис о том, что человек не есть высшее из сущего. Вновь Хайдеггер старается лишить это «высшее» всяких теологических черт: «θεῖον значит здесь только высший род бытия сущего. Здесь вовсе не идет речь о религии, Боге или религиозности Аристотеля. θεῖότερον как выражение для высшего рода бытия имеет чисто онтологический и формально-онтологический смысл» [36, Р. 137]. Примат софии над фронесисом опирается, таким образом, на онтологическое преимущество, приписываемое в рамках греческой онтологии сущему, являющемуся предметом софии. Даже если признать, что человек высшее из живых существ, это ничего не изменит, потому что приоритет определяется у Аристотеля в отношении к сущему в целом. Однако фронесис и софия отличаются не только своими предметными областями, но и структурой, поэтому Хайдеггер переходит к более подробному анализу структуры фронесиса.

Фронесис как ἀληθεύειν отличает особая «внутренняя» ориентация на πράξις, так что связь фронесиса и праксиса заключается не в том, что действию в каком-либо смысле предшествует фронетическое размышление, будто действие лишь потом «присоединяется» к размышлению. Этим фронесис отличается от софии. Фронесис «присутствует» во всяком действии, раскрывая его в горизонте блага и достижения «счастья» (εὐδαιμονία). В терминологии Хайдеггера это означает, что фронесис «должен раскрыть конкретные индивидуальные возможности быть Dasein» [36, Р. 138]. Фронесис — это не просто рассуждение или обсуждения действия ради обсуждения как такового, но ради самого действия. Фронесис начинается с рассмотрения действия, которое предстоит совершить, и осуществляется в исполнении самого действия. В этом же состоит и решающее отличие фронесиса от ἐπιστήμη. Аристотель говорит, что фронесис, в отличие от ἐπιστήμη, требует времени и жизненного опыта, под которым Хайдеггер понимает «фактические условия человеческого Dasein» [36, Р. 140] или, иначе говоря, «экспликацию последних оснований бытия конкретного сущего» [36, Р.141]. Хайдеггер подчеркивает, то «опыт», который требуется для возникновения фронесиса, не имеет ничего общего с индуктивным накоплением и генерализацией фактов. Мы видим, что опыт также истолкован Хайдеггером строго в онтологических терминах. Хайдеггер делает вывод, что

фронесис отличен от ἐπιστήμη не только по своему предмету и структуре, но и по происхождению.

Но все это — не более чем предварительные различия. Чтобы достичь существенных различий, нужно последовать «методу» исследования способов ἀληθεύειν, как его понимает Хайдеггер: исследование отношения того или иного способа к его собственным началам и определения меры раскрытия сущего, которое достигается этим способом. Вопрос в том, насколько тот или иной модус ἀληθεύειν раскрывает сущее через его начала, т.е. — в какой степени он схватывает бытие своего предметного сущего. Предстоит ответить на этот вопрос применительно к σοφία и φρόνησις.

В известном смысле σοφία есть ἐπιστήμη, потому что σοφία «разрабатывает» сущее исходя из его ἀρχαί, но в то же время она есть νοῦς в той мере, в какой достигает этих самых ἀρχαί. σοφία, однако, реализуется человеком через речь, в то время как νοῦς в собственном смысле слова не использует речь. В σοφία, однако, должна быть возможность «добираться» до начал помимо артикуляции их через логос. В фронесисе также задействуется νοῦς, но совершенно иным способом, ведь предмет фронесиса — πρᾶξις — относится к тому же порядку бытия, что и сам фронесис: «Прозрачность [фронесиса] не есть способ рассмотрения, который незаинтересованно рассматривает действие, как может показаться. φρόνησις принадлежит к своему предмету, он встречается среди сущего, которое он должен раскрывать» [36, Р. 143]. Предметное сущее фронесиса принадлежит к тому роду, начала чего могут быть и такими, и иными, поэтому фронесис как характеристика Dasein радикально отличается от σοφία. Каждая способность претендует на высшее совершенство в своей области, и соотношение между ними оказывается проблемой. Согласно Хайдеггеру, единственный способ подойти к ней заключается в исследовании соответствующего отношения σοφία и φρόνησις к νοῦς и выяснении специфики их способов раскрытия ἀρχαί.

Способ осуществления фронесиса называется βουλευέσθαι, «решение» или, как переводит Хайдеггер, «осмотрительное совещание с самим собой» (das umsichtige Mit-sich-zu-Rate-Gehen). Фронесис, также как и σοφία, как высшее в своем роде ἀληθεύειν должен «уметь» схватывать ἀρχαί без помощи речи, в нем, как и в σοφία, должна обнаруживаться реальная возможность «чистого» νοεῖν. С такой постановкой вопроса Хайдеггер подходит к структурному анализу действия у Аристотеля. Поскольку всякое действие всегда осуществляется в конкретной ситуации, в которой Dasein всякий раз обнаруживает себя, к структуре действия принадлежат пять моментов: 1) то, что должно сделать; 2) средства и способы осуществления действия; 3) доступность средств; 4) определенный момент времени для осуществления действия; 5) лицо, в отношении

которого осуществляется действия (поскольку Dasein определен бытием-с-другими) [36, Р. 146]. В значительной степени Dasein в своем действии определен соответствующей ситуацией, которая всякий раз иная в отношении обстоятельств, времени, людей и т.д. Соответственно меняется и смысл самого действия, он ситуативен. Фронесис служит раскрытию ситуации в каждом конкретном случае, когда совершается действие. Однако фронесис — это не рассмотрение действия «со стороны», не спекулятивное рассуждение о действии и не «инвентаризация» ситуации, разлагающая ее на составные моменты. Однако не просто «заинтересованность» характеризует функционирование фронесиса, поскольку фронесис, как мы уже поняли, сам целиком принадлежит к ситуации, подлежащей «прояснению»: «обсуждение в полном смысле принадлежит самому действию» [36, Р. 147]. *Фронесис конститутивен для действия, поскольку он сопровождает его ход от изначального решения действовать до конечного осуществления действия.* Здесь решение (или предвосхищаемое действие) выступает как ἀρχή действия, а само осуществление — как его τέλος. Весь процесс от ἀρχή до τέλος составляет бытие действия, и оно находится под руководством фронесиса, который раскрывает всю эту структуру.

Фронетическое раскрытие разворачивается следующим образом: в ἀρχή дано действие как намерение, но структура ситуации, в которой действие будет осуществлено и обретет смысл, не дана, равно как и все то, что присуще непосредственному протеканию действия (например, средства). Задача фронесиса — раскрыть конкретную ситуацию, которая поначалу скрыта, и тем самым прояснить само действие. Решение, сопровождаемое рассуждением, должно иметь характер εὖ — «благого», если цель πράξις'α — εὐπραξία. Таким образом, специфический способ осуществления фронесиса называется εὐβουλία, что можно перевести как «здоровое суждение». εὐβουλία и есть «аутентичный» фронесис. Она имеет характер поиска, а не просто дескрипции налично данного. Поиск раскрывает процесс «от намерения до осуществления», причем намерение (ἀρχή действия) и осуществление (его τέλος) отсылают к одному и тому же πράξις'υ. Поэтому βουλευέσθαι имеет определенную направленность, он не должен упускать из вида действие, которое решено совершить. Это приверженность к решению и есть, по Хайдеггеру, ὀρθός λόγος или «правильное суждение». Но результатом βουλευέσθαι является само действие, а не пропозиция или суждения, которое просто высказывается. «Сущность» фронесиса, таким образом, определена как εὐβουλία.

За общей структурой εὐβουλία следует ее феноменологическая разработка. εὐβουλία отличается от простой убежденности или упорствовании в достижении цели, поскольку она причастна к логосу и подразумевает поэтому обсуждение. Кроме того, εὐβουλία

требует значительного времени для размышления над действием, поэтому «решимость» не может означать скоропалительности действия. Также εὐβουλία отлична от сообразительности или находчивости (ἀγχινοια), потому что требует не мгновенного «охвата» ситуации, но последовательного ее анализа. Наконец, следует отличать εὐβουλία от мнения (δόξα), потому что последняя направлена на истину, а первая — на решение. Этими отграничениями проясняется феномен «правильного решения». Остается прояснить ее «правильность» (ὀρθότης), которая отлична от таковой в случае ἐπιστήμη, для которой «правильность» есть истина. ὀρθότης, присущая εὐβουλία есть благо (ἀγαθόν), достигаемое в поступке, на которое она ориентирует действие на каждом шаге, во всем его протекании.

Фронесис направлен на πρᾶξις, а в более узком смысле — на то, что подлежит совершению через действие (πράκτον), которое Аристотель называет «последним» (ἔσχατον). Ориентация на «последнее», что дано непосредственно и уже невыразимо в речи, открывает отношение фронесиса к νοῦς, который вообще есть способность непосредственного, интуитивного схватывания «предельного» или «последнего», как в случае σοφία, где он открывает первые начала или исходные принципы, из которых в дальнейшем разворачивается ἐπιστήμη, так и в случае φρόνησις, а, когда он «видит» ἔσχατον как то, что непосредственно предшествует действию. В софии и фронесиса, таким образом, νοῦς задействуется в обоих своих возможных проявлениях: как способность различать самые общие, универсальные принципы и воспринимать конечное решение во всей полноте конкретной ситуации. В этом отношении фронесис аналогичен чувственному восприятию (αἴσθησις), поскольку охватывает ситуацию сразу и целиком во всех ее составляющих. Аристотель сравнивает восприятие фронесиса с умозрением в геометрии, позволяющем увидеть треугольник как элементарную фигуру при разложении многоугольника на составные части. Но αἴσθησις фронесиса все же иного рода, потому что умозрение геометра есть «просто смотрение», тогда как фронесис даже в αἴσθησις'е — это πρᾶξις, его «видение» направлено на благо и его осуществление.

Итак, сходство φρόνησις и σοφία заключается в том, что и та, и другая способность — каждая по-своему и противоположным образом — задействует νοῦς, чтобы достигать своих ἀρχαί. Фронесис в этом отношении есть моментальное видение ситуации в ее максимальной конкретности, а σοφία — постижение предельно общего. Феномен времени здесь служит критерием различения между двумя модусам νοῦς: «мгновенность», «моментальность» в случае фронесиса и «вечность» в случае σοφία. Но и σοφία, и φρόνησις суть модусы Dasein, и как таковые определяют бытие Dasein, ориентируя его либо на бытие сущего в эминентном смысле, либо на бытие сущего,

которое само есть Dasein. Но к этому добавляется еще тезис о неавтономности φρόνησις'а, причем не только в силу его структурной ориентированности на πράξις, но и в силу того, что φρόνησις для своего осуществления требует, чтобы общая конституция уже была «благой» (ἀγαθός), потому что в противном случае фронесис может быть «обманут», принимая за благо то, что им не является. Так вопрос о приоритете того или другого модуса осмысливается во всей полноте и сложности. Окончательно дилемма формулируется следующим образом: 1) φρόνησις специфическим образом касается самого Dasein, но он не автономен, потому что предполагает, что Dasein уже «благ» (ἀγαθός); 2) σοφία действительно автономна, поскольку целиком занята «началами» вещей, но (именно поэтому) совершенно ничего не дает для собственного бытия Dasein.

Хайдеггер считает, что правильно понять постановку вопроса и его решение, нужно прежде принять, что Аристотель «переносит весь вопрос в область чистого онтологического рассмотрения» [36, Р. 168]. Иными словами, Хайдеггер предлагает рассмотреть добродетели σοφία и φρόνησις как модусы бытия Dasein, которые, даже если ничего и не производят, тем не менее причастны к человеческому счастью (εὐδαιμονία), т.е. высшей степени бытия Dasein. Метафору здоровья и врачевания, используемую Аристотелем, Хайдеггер тоже предлагает понимать в строго онтологическом смысле. У Аристотеля фронесис сравнивается с искусством врачевания, которое служит здоровью и здоровой жизни, но есть лучший способ достичь здоровой жизни — просто быть здоровым, не нуждаясь во врачевании. σοφία, стало быть, понятая как высший способ бытия Dasein, ориентирует его на высший род бытия вообще.

Поскольку цель человеческой жизни была определена еще в кн. I «Никомаховой этики» как εὐδαιμονία, следует выяснить какое в точности отношение имеет к ней σοφία как высшая добродетель. В онтологическом смысле εὐδαιμονία как τέλος конституирует «подлинность бытия человеческого Dasein» (die Eigentlichkeit des Seins des menschlichen Daseins). Как высшая возможность она не может быть только возможностью без всякой актуализации. Аристотель говорит, что εὐδαιμονία есть «деятельность» или ἐνέργεια. Но ἐνέργεια в греческой онтологии, как указывает Хайдеггер, означает ничто иное как пребывание (Anwesenheit), чистое непосредственное наличие (reines unmittelbares Vorhandensein). Вся проблематика σοφία и φρόνησις замыкается на греческую онтологию наличного бытия, как ее понимает Хайдеггер, и решении в пользу σοφία как высшей добродетели принимается исключительно на основании греческого понимания бытия как такового.

3 Онтопраксеология Мартина Хайдеггера

3.1 Феноменологическая социология Хайдеггера

Социальные науки часто обращались к философии за понятиями и «основаниями». Эти обращения не всегда носили целенаправленный характер, предполагающий последовательное выявление концептуальных и теоретических ресурсов в определенных философских доктринах и их адаптацию к особенностям теоретических и эмпирических социальных исследований. Чаще всего такое усвоения способов мышления и понятийных систем происходит «стихийно», в силу необходимости решения конкретных задач. Тем не менее, существует примеры осознанных «заимствований» целостных философских система. Одним из таких примеров является феноменологическая социология Альфреда Шюца, которая была построена на феноменологии Эдмунда Гуссерля. Выполнив «перевод» ряда понятий Гуссерля на социологический язык, Шюц предложил социологический подход, в котором философский категории становились конкретными, наблюдаемыми феноменами. Необходимость в таком «переводе» была связана с тем, что, как ни парадоксально, в то время (середина XX века) в социологии отсутствовали концептуальные ресурсы для изучения феноменов повседневности. У социологии был теоретический и методологический аппарат, позволяющий выявлять социальные структуры, стоящие за любыми действиями людей, однако было мало инструментов для описания обыденного опыта этих социальных структур. Несмотря на веберовское требование изучать способы придания смысла в социальных действиях, эти «смыслы» не отсылали к опытной реальности действующего лица. При помощи феноменологии Гуссерля Шюц продемонстрировал, что такое социальный мир «с точки зрения актора», т.е. каким образом этот социальный мир конституируется в своей объективности, одинаково переживаемой всеми членами общества. Описанные Шюцем механизмы интерсубъективного конституирования единого социального мира легли в основу множества теоретических и эмпирических социальных исследований и стали, в некотором роде, парадигмой в современных социологических исследованиях повседневности.

Однако распространение феноменологической социологии Шюца, «открыв» область повседневности для многочисленных исследователей, имело и свою негативную сторону, связанную со спецификой как феноменологии Гуссерля, так и ее интерпретации Шюцем. Если суммировать тот взгляд, который предлагают эти два подхода, то он может быть сведен к изучению субъективных механизмов синтеза социальной реальности или эгологической перспективы действующего. «Субъект» здесь понимается не

психологически, не как индивидуальное сознание, однако он все равно представляет собой начальную и конечную точку производства реальности. Предметом изучения должны быть акты сознания и соответствующие им смысловые единства. В своей теории множественности реальностей Шюц доказывает, что повседневность — лишь один из когнитивных стилей, наравне с другими (хотя и главный среди них): миром искусства, миром науки, миром сновидений и т.д. Этот когнитивизм наложил отпечаток на все последующие исследования повседневности, что привело к принципиальному изъяду: повседневность стала рассматриваться с точки зрения процессов смыслопорождения, а не как сфера практического действия и практической рациональности.

Появления в 1960-е годы ряда подходов (например, этнометодологии), предлагавших радикально праксеологическую трактовку повседневности, вызвало потребность в поиске иных источников вдохновения и понятий, нежели феноменология Гуссерля. Чаще всего, однако, этот поиск заключался в перепро чтении работ Гуссерля и некоторых других феноменологов (например, М. Мерло-Понти), поскольку было очевидно, что ресурсы феноменологии еще не исчерпаны и, возможно, точно так же как феноменология позволила «открыть» повседневность, она позволит открыть и ее практические структуры. Эти поиски, однако, не принесли существенных результатов, поскольку, на наш взгляд, велись не там. Мы полагаем, что необходимо обратиться к иному направлению — феноменологии Мартина Хайдеггера, которая до сих пор крайне редко становилась предметом внимания социологов¹⁹. Связано это, вероятно, как с крайне сложным философским языком самого Хайдеггера, так и с теми сугубо философскими задачами, которые он ставил перед собой. В отличие от феноменологии Гуссерля, у Хайдеггера эти задачи носили предельно абстрактный характер и касались прояснения фундаментальных философских категорий вроде бытия и смерти. Однако, если «вчитаться» в работы Хайдеггера, в которых он предпринимает аналитику повседневности, там мы обнаружим многие важные постановки и понятия, которые составляют полноценную праксеологию повседневности, альтернативную подходу Гуссерля и, соответственно, способную лечь в основу иной, некогнитивистской социологии повседневности. Ниже мы попытаемся, проанализировав ряд ключевых понятий Хайдеггера, выявить основные составляющие его праксеологии, которые могут представлять ценность для социальных наук.

¹⁹ Редкие и робкие попытки: [37], [38], [39], [40], [41], [42].

3.2 Бытие и сущее: понятие открытости

Ключевые понятие, от которых отталкивается в своей онтопраксеологии Хайдеггер, — «бытие» и «сущее». Феномены бытия он называет онтологическими, а феномены сущего — онтическими. Мы не будем останавливаться на том, что нового привнес Хайдеггер в разработку давней философской проблемы бытия. Для нас важнее, как именно он трактует эту пару понятий, поскольку по отношению к ним выстраиваются все остальные его категории. В качестве отправной точки можно взять следующее высказывание Хайдеггера: «...человеческое экзистирование в своем сущностном основании никогда не является лишь где-то имеющимся в наличии предметом и уж ни в коем случае — замкнутым в себе предметом. Это экзистирование заключается, напротив, в „одних только“ („bloßen“) зрительно и осязательно неуловимых возможностях внятия, направленных на обращенное к нему встречное сущее» [43, С. 33]. Это высказывание содержит два важных указания. Во-первых, оно указывает на то, что сущее, т.е. то, что дано, явлено для человека, предстает человеку в качестве чего-то самоочевидного и самопонятного, доступного в восприятии. Это сущее обращено к человеку всегда определенным образом, дано ему в определенной перспективе. Во-вторых, человеческое существование заключается в том, что мы ориентируемся на «зрительно и осязательно неуловимые возможности», т.е. бытие, которое открывается через наличное положение дел, сущее. В чем это бытие заключается? В качестве примера Хайдеггер приводит восприятие стола. Стол дан нам всегда как нечто существующее объективно, независимо от нас, как физическая вещь, обладающая некоторыми измерениями. Но для того, чтобы мы вообще могли воспринимать стол подобным образом, мы должны уже допустить его бытие, признать и понять его как *таковой*, как *стол*. Это понимание стола как такового, в его бытии, а не в его физических характеристиках предполагает, что мы рассматриваем стол как то, с чем мы обращаемся — за чем мы сидим, на что мы ставим стакан, кладем книгу, опираемся и т.д. Стол открывается нам не как физическая вещь, а как нечто, в отношении чего мы совершаем определенные действия и что определяется как стол, даже если мы сталкиваемся с разными столами, обладающими разными размерами, цветом, весом и т.п. Такая связь между бытием и человеческим действием («заботой», как его называет Хайдеггер) принципиально отличается от отношений между смыслом и предметом осмысления. Если бы отношения между миром и действием заключались в наделении смыслом физических объектов, тогда стол не был бы столом для человека, а значит и не мог бы «открываться» ему и человек не мог бы «внимать» ему, т.е. пользоваться им. Чтобы объяснить повседневные практики, необходимо обратиться к тем

практическим повседневным структурам, в которых заключается человеческое действие. По словам Хайдеггера, именно в этом заключается мир для человека: «...мир — это просто то или иное доступное сущее, с которым так или иначе обращаются; это нечто такое, что доступно, и с чем возможно или — для определенного способа бытия сущего — необходимо то или иное обхождение» [44, С. 303]. В этом отношении человек находится в мире совсем не так, как в нем находятся физические вещи. Безусловно, человек является вещью среди вещей, поскольку представляет собой тело, но он не сводится к этому телу. Например, для человека стакан — это не то, во что наливается вода, не просто сосуд или вместилище для жидкости, а праксеологический объект — то, что берут в руку, чтобы выпить воду. Такое практическое отношение к стакану предполагает, что как стакан должен стать открытым для человека, так и человек должен стать открытым для стакана. Только в этом случае мы сможем не только пользоваться стаканом, но и вообще его воспринимать: «...мое бытие-открытым для стакана есть предпосылка для умения-воспринимать» [43, С. 213].

Помимо указанного практического отношения к миру, через которое этот мир только и открывается человеку, повседневные практики (если использовать термин, который не применялся Хайдеггером) обладают еще одной характеристикой, имеющей принципиальное значение для социальных наук. Повседневная озабоченность, как говорит Хайдеггер, «публична», то есть носит социальный характер. Например, взятие стакана всегда происходит где-то, и даже если при этом не присутствуют другие, сам стакан был кем-то изготовлен и куплен, помещен в данном месте, которое было обставлено другими людьми. Кроме того, мы учимся пользоваться стаканом, наблюдая за другими людьми. Взятие стакана — это социальная компетенция. Правильность или неправильность соответствующего действия может быть удостоверена другими компетентными пользователями стаканов. И то же самое можно сказать о любых других вещах, с которыми имеет дело человек в своем экзистировании.

Указанные особенности взаимоотношений между бытием и сущим, если мы «переведем» их на язык, более знакомый социологам, составляют ядро феноменологической социологии Хайдеггера и указывает на ее отличия от феноменологии Гуссерля — Шюца. Для Хайдеггера, как мы видим, основной вопрос заключается не в конституировании объективного мира познающим сознанием, а в обращении с миром действующим телом. Это позволяет не только отказаться от понятия «смысла» в анализе повседневности, но и радикально переопределить, в чем именно заключается повседневность. Для раскрытия хайдеггеровского понимания повседневности, вырастающего из указанного выше полагания бытия (или, точнее, вот-

бытия, Dasein, как называет Хайдеггер специфически человеческую форму присутствия в мире), остановимся на шести основных элементах повседневности в понимании Хайдеггера. Это шесть элементов охватывают пять взаимосвязанных аспектов: время, пространство, тело, вещь и люди, отсылающих к центральному звену: подручному. Рассмотрим их по порядку.

3.3 Время

Время — одна из центральных категорий философии, однако при рассмотрении его как повседневной «сущности» необходимо описывать его иначе, нежели время, которое измеримо часами. Хайдеггер предлагает отталкиваться в анализе повседневного времени от рассмотрения «имения времени» — конкретных способов его употребления. Что значит фраза «иметь время» («У меня есть время»)? Она означает, что у нас есть время *для* чего-то, это время, занятое каким-то занятием, будь то работа, игра, чтение, разговор, слушание и т.д. Время всегда отводится *для* чего-то, *под* что-то. Это время принадлежит не только человеку, но и тем вещам, которыми он пользуется. Например, у стакана есть свое специфическое время — время его использования, например, на празднике. Поэтому время отмеряется не равными промежутками (секундами, минутами, днями, годами), а способами его проведения, работой (в широком смысле), которую мы совершаем в то или иное время.

Если мы проанализируем время подобным праксеологическим способом, то окажется, что к нему неприменимы традиционные категории прошлого, настоящего и будущего, посредством которых обычно описывают сугубо человеческое отношение ко времени. Скорее, следует вести речь о трех других модусах «временения»: «ожидать, делать настоящим, сохранять» [43, С. 112]. Человеческое действие, как присутствие в мире, предполагает, что мы предвосхищаем нечто, воплощаем это в актуальной ситуации и затем опираемся на сделанное как на ресурс нашего действия здесь и теперь. «Я собираюсь делать», «я делаю», «я только что сделал» — этими тремя модусами временения Хайдеггер описывает главный способ структурирования человеческого действия. Это всегда действие, заключающееся в последовательности конкретных актов, каждый из которых отсылает к предыдущим и последующим актам. И чтобы это действия было именно действием, а не просто совокупностью телодвижений, оно должно быть открытым к бытию вещей *как* вещей.

Поскольку время носит практический характер, неотделимо от структур практического действия, оно публично, так как любое нахождение в «сейчас» — это

присутствие не «я сейчас», а «мы сейчас». Время всегда сообща воспринимается всеми людьми, находящими вместе. И даже если человек остается в одиночестве, время не утрачивает своей публичности, поскольку оно дано как время для публичных дел, для занятий, которые неискоренимо социальны.

3.4 Пространство

Пространство, как и время, может быть предметом «научного» описания. В этом случае оно предстает как нечто бесконечно протяженное и вмещающее в себя вещи. Для такого пространства есть единая система координат, в которой расстояния, близость и удаленность вещей определяются путем измерения соответствующих дистанций. Однако в повседневной жизни мы воспринимаем пространство иначе. Оно дано нам иным образом, не как измеримые расстояния, а как соотношение вещей с нашим действием. Если по отношению к телу как физическому объекту вещи находятся дальше или ближе в абсолютном геометрическом смысле, то по отношению к действующему телу близость и удаленность составляют относительные дистанции, понимаемые по-разному в зависимости от того, что составляет предмет или тему действия. Например, говорит Хайдеггер, хотя улица, по которой идет человек, физически максимально близка к нему, «она больше отдалена чем знакомый, встретившийся „на улице“ на „отдалении“ двадцати шагов» [45, С. 107]. Вещи делаются «близкими» и «далекими» в зависимости от того, как мы с ними обращаемся, а не их физических координат или даже особенностей нашего восприятия. Близость — это доступность для действия, какое бы реальное физическое расстояние не отделяло предмет действия.

Такая праксеология пространства предполагает, что человек «усматривает» окружающее *изнутри* того, чем он озабочен в данный момент. Можно сказать, что вещи становятся для него *ориентированными* в зависимости от актуальной практики, которую он осуществляет. Эта ориентированность вещей позволяет совершать с ними определенные действия и сама выступает следствием их совершения. Поэтому пространство — не что-то неизменное, бесконечное и равномерное, а нечто *разворачивающееся*. Его разворачивание не определяется способом восприятия. Наоборот, мы можем воспринимать вещи как те или иные, близкие или далекие, по мере того как мир открывается нам и мы открываемся миру в способах обращения с ним.

3.5 Вещь

Вещь, как и остальные рассматриваемые феномены повседневности, предстает перед нами скорее как нечто происходящее, текущее, осуществляемое, то есть как «вещение». Каким образом вещи «вещаются»? Ключевым моментом здесь является, по-видимому, их неискоренимая ситуативность. Хайдеггер приводит следующий пример [46, Р. 29–31]. Если взять кусок мела в аудитории и попытаться высказать самоочевидную истину о нем, это можно сделать следующим образом: написать на клочке бумаги «Здесь находится мел» и положить его рядом с мелом. Однако, если сквозняк вынесет этот клочок бумаги в коридор и там его подберет и прочтает студент, он обнаружит, что это не правда, мела здесь нет. Значит, необходимо указать нечто более надежное, например, когда была оставлена записка, поскольку мел находится «здесь» только «сейчас». Если мы запишем эту истину мела, чтобы ее не унесло сквозняком, на доске: «Сейчас полдень», то на следующее утро уборщик обнаружит, что фраза «Сейчас полдень» тоже перестала быть истинной. Действуя таким образом, мы поймем, что какую бы истину о меле как вещи мы не высказали, она всегда будет относиться к вещи как нечто «пристегнутое», внешнее, не затрагивающее существо вещи. Существо же вещи заключается в ее присутствии «вот», «здесь», как она дана нам непосредственно, когда мы что-то с ней делаем, как-то ее пускаем в действие. Хайдеггер говорит, что истина вещи — это всегда *наша* истина, а не истина вещи для себя. Например, мел — это то, что с помощью чего мы пишем на доске. Это не просто свойство мела, а то, что он *есть*. Мы пишем *мелом*, а не физическим объектом, свойства которого позволяет называть его «мелом» и приписывать ему соответствующее назначение. Вещи, следовательно, всегда *конкретны*. Они конкретизируются в ходе обращения с ними, но не как экраны, на которые мы проецируем свое представление или ожидания. Мы *видим* вещи как то, что открывается *нам* изнутри нашего деятельного и практического присутствия в мире. Данное свойство вещей можно назвать «именно-этостью». Вещи — всегда именно вот эти вещи. Они не являются ни типичными вещами, ни классами вещей. Только *конкретные* вещи позволяют совершать с ними действия.

3.6 Тело

В онтопраксеологии Хайдеггера тело — одна из наименее разработанных тем. Отчасти это связано с тем, что Хайдеггер при первоначальной формулировке проблемы бытия отталкивался во многом от Гуссерля, для которого акты конституирования мира

носили когнитивный характер. Лишь в работах Мерло-Понти тело было тематизировано как основополагающий предмет феноменологических описаний.

Хайдеггер при анализе телесных феноменов отталкивается от гуссерлевского деления на живое тело и физическое. Физическое тело — это организм, выступающий как вещь, находящаяся среди других вещей. У этого тела есть границы, она заканчивается там, где заканчивается кожа. Однако если рассматривать феномены тела исходя из его присутствия (Хайдеггер резюмирует это формулой «я всегда здесь» [43, С. 139]), тогда тело оказывает «живым», а не «физическим», в том смысле, что оно присутствует в качестве действующего и потому обладает подвижными границами, совпадающими с границами ситуации действия. Например, если человек указывает пальцем на оконную раму (пример Хайдеггера) его живое тело не заканчивается на кончике пальца, а достигает самой рамы. Как для указывающего, так и для наблюдателей этого жеста указывающее тело некоторым образом дотягивается для оконной рамы и составляет с ним одно целое. Рама становится «тем, на что указывают», а жест становится «указанием на раму», и одно неотделимо от другого. Отношения между телом и вещами в таком случае не похожи на отношения между вещами, например между стаканом и столом, на котором он стоит. Тело позволяет вещам «вещиться», поскольку именно наше присутствие в мире в качестве живых тел ориентирует ситуации, в которой мы находимся, относительно разворачивающегося действия.

Благодаря тому, что люди представляют собой живые тела, телесные движения становятся *жестами*, на которые могут ориентироваться и которые могут понимать другие люди. В этом отношении живое тело — не индивидуальный, а социальный «предмет». Оно не только вступает в общение с другими телами, но и само по себе составляет часть целостной ситуации, организующейся здесь и теперь в процессе согласования действий всех участников. Это согласование предполагает некоторую *понятность* того, что делают люди. Понимание движения как жеста основывается на *наглядной, с первого взгляда* внятности того, что именно делаем человек: указывает на окно, ищет что-то в сумке, поднимает оброненную вещь, чешет озадаченно голову, выражает восхищение и т.п. Такая аналитика повседневности позволяет решить фундаментальной проблеме когнитивных подходов к социальному миру: если предполагается, что человек — это сознание, которое некоторым образом воспринимает мир и наделяет его смыслом, тогда возникает вопрос, как эти смыслы, которые по определению не ситуативны, «накладываются» на конкретные ситуации, в которых людям приходится действовать (люди не могут жить в качестве только лишь воспринимающих *cogito*). Этот зазор между конкретными ситуациями и способами их «интерпретации»

может заполняться различными социальными механизмами, однако он всегда остается «приоткрыт». Хайдеггер показывает, что этого зазора вообще нет, поскольку мы, как живые тела, *уже всегда* находимся в конкретной ситуации («заброшены в мире»), и только изнутри этих *конкретных* ситуаций мы способны «внимать» тому, то открывается нам. Необходимости постулировать и приписывать актерам какие-либо способы достижения ситуативности нет, поскольку актеры пребывают в ситуативности изначально. Вопрос в том, *как* они пребывают в ситуативности, а не в том, как они получают к ней доступ.

3.7 Люди

В своей первой и центральной работе «Бытие и время» Хайдеггер вводит несколько ключевых для своей онтопраксеологии понятий. Одно из них связано с вопросом о том, что «кто бытийствует». Это не вопрос о том, *что* бытие, это вопрос о *кто* бытия. Ответ на этот вопрос: «люди». Что значит «люди»? Речь, разумеется, не идет о «человечестве» или даже о какой-то совокупности людей. «Люди» — это то «усредненное», что позволяет действовать не как «Я», а как «мы». Люди — это «человек как любой». Поскольку наше вот-бытие — это бытие-с-другими, мы находимся среди других, постольку я не есть я сам, я — такой же как кто-то, я не отличаю себя от других. Этот тезис не следует понимать как критику «серости» и «безличности» человека толпы. Хотя Хайдеггер указывает на необходимость выявлять фундаментальные основания нашего присутствия в мире, для чего необходимо трансцендировать обыденную установку вовлеченности в сущее, в вещи как они явлены, это трансцендирование предполагает, что присутствие в качестве «людей» означает не зависимость от мнений окружающих, а способность действовать *вместе* с ними и *так же* как они. А если другие «*суть* то, чем заняты» [45, С. 126], тогда наше бытие-с-другими представляет собой совместную заботу, совместное делание, участие в общем деле. «Взаимозаменяемость» людей в данном случае означает, что они выступают в качестве *одинаково компетентных* делателей, которые не только могут осуществить нужное действие, но и понять другого, осуществляющего его. Такая взаимная доступность осуществляемых практик предполагает, что каждый действует в качестве неопределенного «мы», не имеющего четких границ. «Люди» у Хайдеггера указывают на членство в бесконечном сообществе умелых деятелей, а значит «человек» — это не индивидуальность или личность, а способ действия. Только по отношению к способу действия каждый может быть любым. Это не значит, что все люди одинаковы или ведут

себя одинаковым способом. Речь идет о принципиальной доступности того, что делают другие, для понимания и со-действия.

3.8 Подручное

Наконец, все указанные вещи понятия можно соединить или, точнее, сфокусировать, в одном понятии, которое сегодня является одним из центральных для рецепции Хайдеггера в социальных науках²⁰. Это понятие — «подручное». Хайдеггер использует данный термин, чтобы указать на несколько моментов, имеющих центральное значение для человеческого вот-бытия и важных для социологической интерпретации его идей. Мы укажем четыре таких момента.

Во-первых, «подручное» означает «умелое». Знаменитый пример Хайдеггера с молотком показывает, что нечто становится для нас подручным, когда мы можем умело с этим «нечто» обращаться. Дело не только в исправности используемой вещи. Дело в знании и понимании того, как ею пользоваться и какие результаты получаются при ее использовании. В этом смысле анализируемость вещи как подручной предполагает ее анализируемость в контексте ситуативных эффектов ее использования, которые, в свою очередь, говорят о подручности вещи. Мы должны обладать навыками, знать-как-делать, чтобы «орудовать» (термин Хайдеггера) вещами. Мы орудует вещами не только когда используем их в качестве орудия труда. Мы орудует любимыми вещами, с которыми сталкиваемся в повседневной ситуации, поскольку человек совершаем самые разные действия и не может не осуществлять их. Даже когда человек «просто» слушает, он орудует доносящимися до него звуками, а значит — всем тем местом, в котором он находится.

Во-вторых, подручное предполагает публичность. Например, в случае молотка, которым мы пользуемся, есть ремесленник (или рабочий завода), который его изготовил, а есть заказчик, для которого он был сделан. Кроме того, любая вещь связана со множеством других, кто способствовал, способствует и будет способствовать ее появлению и использованию. Вещи перевозятся, продаются, изготавливаются, применяются, и все это делают многочисленные другие, без которых мир подручных вещей не смог бы существовать.

В-третьих, подручность повседневных вещей неизбежно связана с их помещенностью в целостную ситуацию их бытования и использования. В случае молотка ремесленника этой ситуацией является вся его мастерская с находящимися там

²⁰ См. например: [47], [48].

инструментами. Молоток связан с гвоздями, с пилой, с топором и другими вещами, которые могут там находиться. Эти ситуационность подручного не означает, что вещи жестко встроены в определенных предметные взаимосвязи. Благодаря ситуационности подручных вещей они оказываются не предметами, а тем, с помощью чего мы действуем — орудиями. Связанность конкретного молотка с конкретными гвоздями и досками в текущей ситуации обеспечивает возможность использования его для прибивания этих досок этими гвоздями.

В-четвертых, подручность предполагает специфическое отношение к миру, которое Хайдеггер называет «пониманием». Для использования молотка недостаточно им просто махать. Мы должны понимать молотом *как* молоток. Это понимание, однако, не является каким-то «добавлением» к молотку, лежащему в руке. Понятность молотка *воплощается* в том, что и как он лежит в руке. Подручный молоток — это молоток, которым я могу забивать гвозди. Он понятен только как то, чем я могу забить гвоздь. Эта понятность является основание как для его узнаваемости («вот лежит молоток»), так и для его использования. Собственно, его узнаваемость и его использование — это одно и то же.

Указанные четыре моменты позволяют сформулировать центральный принцип онтопраксеологии Хайдеггера. Подручность повседневного (т.е. внутримирного) заключается в том, что мы орудием конкретными ситуациями здесь и теперь. В своей конкретности эти ситуации социальны и представляют собой нерасторжимое единство публичного, телесного и вещественного. В ходе осуществления повседневных практик мы создаем целостные ситуации, частью которыми сами является. Это значит, что люди существуют в качестве практических вот-бытий, в качестве способов действия, использующих открывающиеся им незримые и неосязаемые возможности внятия. Будучи погруженными в повседневную жизнь, мы сливаемся с сущими, т.е. с тем, что дано нашем восприятию, но сама возможность восприятия корениться не в вещах и не в людях, а в их ситуативных конфигурациях, которые мы называем «практиками». Именно в этом смысле можно вести речь об онтопраксеологии Хайдеггера, которая может лечь в основание не-гуссерлевской социологии повседневности.

3.9 Язык

Как ни парадоксально, представленный выше анализ онтопраксеологии Хайдеггера открывает возможность не только для формулирования оснований специфической хайдеггерианской социологии повседневности, но для переоценки некоторых аспектов его философии, которые уже стали «знаком» хайдеггеровского мышления. Главной

«жертвой» такой переоценки является, по-видимому, язык. Известная сентенция Хайдеггера из «Письма о гуманизме» «язык есть дом бытия» [49, С. 192] часто понимается как указание на укорененность человека в языке, т.е. на то, что язык, в некотором роде, предшествует бытию. Однако если истолковать данное утверждение праксеологически, то оказывается, что язык является лишь второстепенным феноменом, т.е. укоренен в практических структурах повседневности. Основания для такой интерпретации дает сам Хайдеггер, например, когда обсуждает, как соотносится логос и то, что составляет его предмет. Ставя вопрос о том, каковы условия «истинности» фразы «доска стоит неудобно» (имеется в виду доска в университетской аудитории), он замечает: «...доска стоит неудобно не по отношению к нам, фактически здесь находящимся людям: она неудобно стоит в этом зале. Если бы этот зал не имел подъема, если бы он был танцевальным, тогда доска вполне удобно стояла бы в углу никому не мешая. <...> Эта доска сама по себе стоит неудобно в этом зале, который представляет собой аудиторию и принадлежит университетским зданиям. Неудобное положение доски — это свойство самой этой доски. Оно свойственно ей не потому, что слушатель спереди и справа ее плохо видит. Ведь и те, кто сидит прямо перед нею, должны сказать: доска стоит неудобно (именно в зале), она стояла бы удобнее там, где обычно, по вполне понятным причинам, ей и место: посередине за кафедрой» [44, С. 518–519]. Как показывает эта цитата, истинность фразы «доска стоит неудобно» зависит не от знания языка и даже не от действий отдельных участников ситуации, а от всей ситуации в целом. Данная фраза *показывает* нечто, но показываемое здесь — университетская аудитория как место, в котором проходят занятия. Способность языка показывать целостные практические ситуации составляет его специфическое свойство, которое обеспечивает применения языка в повседневной жизни, но язык здесь является вторичным по отношению к ситуативным структурам практического действия, которые нельзя уловить языком. Как «раскрытость аудитории, внутри которой неудобно стоит доска, совсем не появляется в высказывании» [44, С. 519], точно также ни один онтопраксеологический феномен не может быть выражен в языке, поскольку язык *сам* является онтопраксеологическим феноменом.

3.10 Методология онтопраксеологии Хайдеггера

Проанализированные выше элементы онтопраксеологии Хайдеггера могут, на наш взгляд, лечь в основу социологии повседневности, главная задача которой будет заключаться в выявлении структур практического действия и систем компетентной

деятельности. В социологии уже существуют некоторые подходы, предлагающие соответствующие описания (например, этнометодология и конверсационный анализ), однако обращение к работам Хайдеггера может открыть дополнительные возможности для социологической аналитики повседневности. Выше мы скорее далее некоторые подсказки и показали направления для перепрочтения этих работ, нежели предложили развернутую исследовательскую программу. Появление такой программы — дело будущего. И следующий шаг, который необходимо будет сделать в ее направлении — указать, каков метод или методы, посредством которых можно изучать те радикально ситуативные онтологические феномены, которые составляет предмет внимания в онтопраксеологии Хайдеггера. Сейчас можно отметить лишь несколько моментов, касающихся этой методологии.

В методологическом плане Хайдеггер во многом следует за своим учителем Гуссерлем. Именно поэтому метод Хайдеггера можно называть феноменологическим. Как и Гуссерля, его интересуют лишь *феномены*, то, что дано человеку в мире и как это дано ему. Однако феноменологический анализ Хайдеггера в некотором смысле движется в прямо противоположном направлении. Это направление можно обозначить словами самого Хайдеггера как «спокойствие повседневного свободного взгляда» [44, С. 153]. Чем такое «спокойствие» отличается от подхода Гуссерля? Для Гуссерля, как и для Хайдеггера, повседневный мир — это мир естественности, т.е. привычного, знакомого. Мы погружены в него и потому, если использовать термины Хайдеггера, движется в сущем, не замечая то бытие, которое через него проглядывает, открывается. Повседневный мир *слишком* понятен. Мы относимся к нему как к чему-то наличному. Для Гуссерля выход из этой зависимости от самоочевидного состоит в дистанцировании от него, в изобретении философского метода вопрошания естественной остановки, который он назвал «редукцией». Для Хайдеггера, при всей общности задачи, решение заключается в ином: трансцендировать слишком понятный повседневный мир нужно путем *всматривания* в него, целенаправленного пребывания в повседневности, удержания специфики повседневного взгляда. За счет этого можно добраться до глубин вот-бытия, т.е. раскрыть, как бытие открывается в сущем. Если использовать социологический язык, к которому мы прибегали выше, то можно сказать, что, согласно Хайдеггеру, наше повседневное отношение к своему миру заключается в отношении к нему как к чему-то существующему независимо от практических действий, направленных на мир. Мы полагаем мир «наличным», и всегда погружены в ту или иную форму заботы о наличном, но основания этой заботы, т.е. структуры практического действия, мы не замечаем и ничего сказать о них не можем. Эти структуры не даны как что-то воспринимаемое. Хотя

добраться до них можно только через воспринимаемое, они обеспечивают возможность восприятия, не будучи сами воспринимаемыми. Поэтому для исследователя повседневности методом должно быть максимальное сближение с повседневностью, которые позволяет выявить ее устройство, недоступное самим живущим в повседневности. Это сближение не заключается в изменение масштаба, в переходе от анализа крупных объектов к анализу мелких. Скорее, речь идет о том, чтобы за счет фокусирования на самих повседневных ситуациях увидеть то, что их обеспечивает, — реальную практику людей и формы ее организации.

4 Арендт: от фронесиса к способности суждения

4.1 Проблема суждения в перспективе теории действия

4.1.1 Теория действия Х. Арендт

Теорию действия Арендт развивает в работе «*Vita Activa*» — главном философском сочинении «раннего» периода ее творчества. Она посвящена изучению основных видов человеческой деятельности, отвечающих основным условиям человеческого существования (*condition humaine*). Арендт исходит из невозможности философской антропологии²¹, смещая вопрос о человеке с его сущности или природы к смыслу его деятельности и способу ее осуществления.

В понятие деятельной жизни (*vita activa*) входит труд (*labor*), создание (*work*) и действие (*action*)²². Эти три деятельности отвечают трем базовым условиям человеческой жизни: самой (биологической) жизни, принадлежности к миру и множественности²³. Труд обеспечивает необходимый для биологического процесса обмен веществ с природой, его продукты предназначены исключительно для сиюминутного потребления и удовлетворения потребностей тела. Создание производит мир искусственных вещей, который длится дольше индивидуальной жизни человека и создает необходимую ему неприродную среду обитания. Действие — вид деятельности, которая реализуется непосредственно между людьми и не имеет материального субстрата. Действие отвечает основному «антропологическому» положению Арендт, неоднократно повторяемому в разных произведениях: «Не Человек, а люди населяют Землю». Обусловленность фактом множественности придает действию исключительное отношение к политике: оно есть не только необходимое условие политики, но и способ ее реализации. Действие есть политическая деятельность по преимуществу²⁴.

Существует, однако, и более фундаментальное условие человеческой жизни, которому равно подчинены труд, создание и действие, а именно тот факт, что человек

²¹ Арендт относит антропологию к ведомству теологии откровения: «Вопрос о природе человека — не менее теологический, чем вопрос о природе Бога; на них можно ответить только в рамках божественного Откровения» [50, P. 11].

²² Для перевода термина «*work*» выбрано «создание», потому что это слово достаточно общее, чтобы охватить как изготовление предметов обихода, так и создание произведений искусства, о которых обычно не говорят, что они «изготавливаются». «*Labor*» переведено как «труд», поскольку «работа» имеет к изготовлению больше отношения, чем «труд». «*Action*» переводится всегда как «действие».

²³ «*Plurality*» переводится как «множественность», чтобы избежать ненужных коннотаций «плюрализма», связанных с российским политическим словарем

²⁴ В «*Vita Activa*» действие рассматривается исключительно как политическое, но существует также и моральное действие: см. второй параграф настоящей главы.

рождается и умирает. Арндт называет это натальностью и смертностью. Натальность означает не только простой факт рожденности человека, но и связанную с этим способность начинания. Последняя относится главным образом к действию, которое предполагает начинание нового. Действие обогащает человеческий мир, создает историю, хранящую память о прошлых деяниях.

Множественность как условие действия сказывается как равенство (equality) и как уникальность (distinction), которую следует отличать от различия (otherness), свойственного всем вещам, коль скоро они существуют как отдельные вещи. Каждый человек для Арндт — не вариация одной модели или прообраза, но в полном смысле уникальное существо. В этой связи Арндт вновь обращается к тезису о невозможности определения «сущности» или «природы» человека. В силу того, что каждый человек уникален, невозможно определить средствами языка его бытие через перечисление его свойств или типологических черт, потому что такой перечень содержит только общие свойства, которые человек разделяет с многими другими. Внешнее описание, таким образом, не отвечает условию множественности в аспекте уникальности. Уникальное сущее нельзя поставить в один ряд с другим сущим для сравнения. Познавательные способности и описательные средства языка способны отвечать только на вопрос «что», в то время как о человеке следует спрашивать «кто?». Раскрытие бытия человека, по Арндт, возможно только через действие среди других людей, сопровождаемое речью, в публичной сфере как пространстве явленности. Раскрытие действующего в действии имеет принципиально непредметный характер, оно никоим образом не переводится в объективную наличность. Раскрытие человека есть событие, и само действие, таким образом, существует исключительно как феномен и не обладает «субстанциальным» существованием; для того, чтобы состояться как феномен, оно требует помимо пространства феноменальной явленности еще и наблюдателя или зрителя, которому оно является. При этом сам действующий себе не раскрывается, он не знает себя как феномен в общем мире.

Связь действия и речи имеет принципиальное значение именно в виду этой способности действия раскрывать «кто» действующего. Речь необходима, чтобы действующий мог заявить о себе и о смысле своего действия, анонимное или бессловесное действие не является действием в точном смысле. Молчаливое действие тяготеет к вырождению в голое насилие или утилитарный прием, единственный смысл которого в достижении цели, а не в раскрытии действующего. Речь связана с действием намного прочнее, чем с трудом или созданием, которые могут обойтись и без нее. Для действия же речь — необходимое условие.

Феноменальный характер действия требует особой среды для своей реализации. Действующий начинает новое и тем самым раскрывает свою уникальность в мире, разделяемом с другими людьми. Этот общий мир также непредметен, как и само действие, он возникает «поверх» вещной действительности. Промежуточное пространство, возникающее между людьми, раскрывается, во-первых, как сеть интересов, имеющих в виду ту или иную предметность, и во-вторых, как сеть действий и речей, связывающих людей напрямую, минуя какой-либо материальный субстрат. Действие вплетается в сеть межчеловеческих отношений, образованную другими действиями. В этой среде действие разворачивается совершенно непредсказуемым образом, поскольку реакцией на действие оказывается другое действие, по-своему реализующее способность к начинанию другого человека. Арндт подчеркивает, что речь здесь идет не просто о сложности, не поддающейся исчислению, но о самом характере события действия, которое принципиально не поддается прогнозированию и исчислению. Реакция сети, в которую вплетается действие, может сколь угодно превышать в масштабе само действие. Эта реакция есть продолжение действия, делающее его потенциально безграничным и всегда непредсказуемым.

Действие экстраординарно по своей природе: «В отличие от человеческого поведения, о котором греки, как и все люди, судили на основании “моральных стандартов”, принимая во внимание, с одной стороны, мотивы и намерения, и последствия — с другой, о действии можно судить лишь по критерию величия, потому что в его природе выламываться из общепринятого и достигать экстраординарного, где все то, что истинно в обыденной и повседневной жизни, не имеет значения, где все уникально и своеобразно (*sui generis*)» [50, Р. 205].

В этой связи следует рассмотреть вопрос о каузальности действия. Поскольку место действия — не природа с характерным для нее типом каузальности, а пространство человеческих дел, то способ причинения в этой сфере совершенно иной. Действие, как только оно оказалось вплетено в сеть отношений, не может остаться без последствий. Однако последствия действия определяются не самим действующим, который их не контролирует: «невозможно предсказать последствия действия в сообществе равных, каждый из которых наделен способностью действовать» [50, Р. 244]. Кроме того, эти последствия не подпадают под какое-либо заранее известное правило, как в случае с природной необходимостью. А поскольку суждение есть подведение частного под общее, то уже описание действия экстраординарности показывает, что действию отвечает особая способность суждения, называемая у Канта рефлектирующей. Кант различает между определяющей способностью суждения, подводящую частное под данное общее понятие,

и рефлектирующей способностью суждения, усматривающей всеобщее исходя из самого частного. Примечательным образом теория суждения Канта, которую Арендт начинает использовать гораздо позже для собственных размышлений о способности суждения, кажется вполне адекватной теории действия, изложенной уже в «Vita Activa».

С непредсказуемостью действия тесно связана его неотменимость. Событие действия распространяет последствия по сети человеческих отношений неконтролируемым образом. Действующий, имея в виду конкретную цель, практически никогда ее не достигает. Важно, что действие как таковое не утилитарно и не описывается в терминах целей и средств. Язык целей и средств происходит из деятельности создания. О действии Арендт говорит, что оно — чистая активность, энергия, не направленная на достижение внешней себе цели, а реализующая ту цель, которая есть она сама.

Поскольку действие есть проходящее событие, единственный способ, каким оно может обрести устойчивость и сохраниться дольше, чем длится сам актуальный процесс действия, — это сохранение памяти о нем в качестве истории. Поэтому история — единственный результат действия, не оставляющего после себя ничего предметного. История — смысловая структура, ограниченная рамками жизни человека, и потому ему самому недоступная — он не владеет ее завершением. История, таким образом, трансцендирует индивидуальную жизнь и способна сохраниться в политическом сообществе как память о славных делах, т.е. как слава. Значение действия для смертного человека в том, что оно дает ему возможность обессмертить свое имя в истории.

Непредсказуемость и неограниченность действия имеет важные следствия. Поскольку действующий не знает, чем обернется его действие, когда проявится в общем мире, он не владеет смыслом своего действия, не он — автор истории, которая, конечно, без него бы никогда не появилась. Здесь Арендт впервые вводит важнейшие концептуальные фигуры зрителя, наблюдателя, рассказчика и историка (историографа), а также связанную с ними метафорику сцены и спектакля. Действующий же уподобляется актеру на сцене, играющему свою роль в большом спектакле, который ему как действующему недоступен в его завершенности. Анализ действия выводит, таким образом, комплементарные фигуры действующего и рассказчика, который не действует. Раскол между действующим и зрителем, наблюдателем, рассказчиком преодолевается только в полисе, который имеет две задачи: во-первых, он локализует в себе экстраординарные действия так, что они могут осуществляться «дома» и, во-вторых, спасает действия от забвения, длит память о них, для чего не нужна исключительная фигура поэта. Полис, таким образом, делает экстраординарное, выходящее за границы действие частью повседневной политической жизни.

На основании этого беглого обзора теории действия Арндт можно сформулировать следующее определение: действие есть сопровождаемое речью событие раскрытия уникальности действующего, лишенное утилитарности, являющееся в пространстве мира, разделяемого с другими людьми. Событие действия эфемерно, единственный осязаемый его результат — история, рассказанная и сохраненная в политическом сообществе (полисе). Действующий, раскрывая себя, не знает себя как раскрытого другим, не обладает смыслом собственного действия как завершенного и является не автором, а только причиной истории. О его действии судят наблюдатели, зрители, историки с точки зрения критерия величия. Величие, будучи явлением экстраординарным, не формулируется в готовых правилах. Само действие нарушает правила и выходит за границы. Поэтому та способность, которую задействуют судящие о действии, может быть названа рефлектирующей способностью суждения по Канту. О суждении самого действующего, которое он применяет при подготовке к действию, Арндт не говорит напрямую, лишь вскользь упоминая фронтисис как практическую мудрость ориентации в мире, но не развивает эту тему.

Нельзя, однако, не отметить явный «антиаристотелизм» теории действия, развиваемой здесь Арндт. Прежде всего, обращает на себя внимание разрушение традиционной телеологической структуры действия, направленного, по Аристотелю, к достижению блага в горизонте высшей цели счастья (εὐδαιμονία). Действующий у Арндт стремится преимущественно (если не исключительно) к явлению самого себя в своей уникальности в пространстве «общего мира», причем само действие вообще оказывается вне моральных критериев различия добра и зла, подчиняясь только логике славы, которую можно стяжать далеко не моральными способами. Во всяком случае τέλος самого действующего, даже если он благ, вовсе не является конституирующим моментом в теории действия Арндт, поскольку, во-первых, достижение τέλος'а, зависящее от непредсказуемой реакции сети человеческих отношений, находится вообще вне области контроля действующего, и во-вторых, смысл действия задается вовсе не его целью и даже не фактическим результатом, а интерпретацией действия в суждении сообщества. Арндт строит свою теорию действия как бы «извне», со стороны сообщества, и не входит в его внутреннюю структуру, где мы могли бы ожидать появления концепции фронтисиса. Действие концептуализируется у Арндт так, что оно с самого начала ставится в зависимость от политического сообщества, в котором оно должно сохраняться через нарратив. Иначе действие исчезает просто потому, что не оставляет после себя никакого «субстанциального» результата или продукта, в отличие от деятельности производства (ποίησις). Этот факт и введение концепта «зрителя» позволяет сказать, что теория

действия Арендт изначально сконструирована таким образом, что ей может послужить дополнением теория суждения, развитая именно на основе кантовского эстетического суждения.

Своеобразная гетерогенность теории действия Арендт заключается в том, что она пользуется характерными аристотелевскими различиями (например между *πρᾶξις*’ом и *ποιήσις*’ом), почерпнутыми, очевидно, из ранних курсов Хайдеггера, посвященных философии Аристотеля, но строит радикально неаристотелевскую теорию действия. Кроме того, нельзя не заметить и прямое влияние Хайдеггера на концептуализацию действия в «*Vita Activa*»: смысл действия Арендт видит в раскрытии бытия («кто») самого действующего, т.е. в *ἀληθεύειν*, раскрытию бытия как истины, как оно понимается в феноменологических интерпретациях Аристотеля у Хайдеггера. Однако в отличие от своего учителя, Арендт не оставляет никакого способа «прояснения» или «приведения к прозрачности» действия, что является функцией *φρονесиса* в его экзистенциально-онтологической интерпретации у Хайдеггера. Арендт как бы переносит *φρονесис* «вовне», в сообщество наблюдателей, которые со стороны судят о действии или действующем. Однако это подрывает концепцию *φρονесиса* в самом ее основании, безотносительно к тому, понимаем мы ее вслед за Хайдеггером или нет, потому что *φρονесис* предполагает ориентацию на действие, которое планируется совершить, по поводу которого проводится *φρονетическое* размышление, а не на действие в прошлом, о котором надлежит судить.

4.1.2 Суждение в структуре действия

Тема суждения входит в размышления Арендт достаточно рано, но долгое время занимает в них относительно маргинальное положение. В сборнике эссе «*Essays in Understanding*» [51], включившем в себя работы Арендт за период 1930-1954 гг., слово «*judgment*» впервые становится техническим термином только в статье «*Understanding and Politics: The Difficulties of Understanding*» (1954), в которой оно отождествляется с «пониманием»: «Понимание так тесно связано и взаимно-связано с суждением, что можно описать то и другое как подведение некоторого частного под универсальное правило, что, по Канту, есть само определение суждения...» [51, Р. 313]. Мы видим, что уже в это время Арендт склонна понимать суждение в кантовских терминах.

Проблематика суждения занимает Арендт в связи с попыткой понять феномен тоталитаризма, предпринятой в «*Истоках тоталитаризма*». Один из основных тезисов этой книги заключается в том, что тоталитаризм как новый феномен следует отличать от феноменов тирании и авторитаризма, и судить о нем на других основаниях. Арендт

подчеркивает, что «понять не значит простить», понимание (а значит и суждение) не производит окончательных результатов, это процесс, который длится всю жизнь, главная функция которого — примирение с тем, что простить невозможно. Понимание и суждение позволяют жить в мире, где происходит или произошло то, чего, с нашей точки зрения, происходить вообще не должно [51, Р. 308].

Отметим, что суждение и понимание в обозначенном смысле вовсе не требуются для того, чтобы действовать: Арндт говорит, что понимание феномена тоталитаризма не требуется тому, кто ему противостоит [51]. Суждение, примиряющее с миром — дело свидетеля или историка, а не активиста, избравшего путь насильственной борьбы. К насилию также относится и идеологическая речь, которая уходит от фактов и достигает своих целей при помощи клишированных фраз.

Понимание исторических и политических феноменов обнаруживает сходство с суждением о человеке и его жизни, которое становится возможно только после его смерти, означающей окончательное прекращение всякого действия. Понимание ретроспективно: «Понимание исторических и политических предметов, ввиду их фундаментально человеческой природы, имеет нечто общее с пониманием людей: о том, кем в сущности человек является, мы узнаем только после его смерти» [51, Р. 308].

Проблема с пониманием феномена тоталитаризма в том, что он выходит за рамки унаследованных нами представлений о добре и зле, делая их непригодными для суждения: «Все, что мы знаем о тоталитаризме, демонстрирует чудовищную оригинальность, не смягчаемую никакими надуманными историческими параллелями» [51, Р. 308]. И дело здесь не в том, что тоталитаризм несет в себе некую новую «идею», а в том, что его практика радикально порывает с традицией и обесмысливает традиционные политические категории и стандарты морального суждения.

Кажется естественным, что анализ суждения Арндт начинает с обращения к кантовской способности рефлексивного суждения, позволяющей судить без обращения к заранее данному общему понятию.

Понимание следует отличать от знания, с которым оно, тем не менее, тесно связано. Научный анализ исходит из определенного предпонимания, которое некритическим образом руководит исследованием и не может быть в его ходе опровергнуто. Понимание обращается к этим «предрассудкам», чтобы, пусть и посредством научного анализа, восстановить связь между исходным пониманием и знанием [51, Р. 311].

Согласно Арндт, суждение о событии прошлого не может быть основано на каузальном объяснении этого события. Каузальность вообще, с ее точки зрения, чужда

исторической науке. Действительный смысл любого события никоим образом не выводится из перечня «причин», события вызвавших; сами причины становятся видны и осмысленны только в свете события, а не наоборот. В конечном итоге это означает, что суждение не может быть передоверено науке как институту, бремя суждения Арендт возлагает на самого человека.

Для того, чтобы судить о политических событиях, необходимо принять во внимание характер человеческого действия, которое есть в сущности новое начало, инициатива, отвечающая условию natalности человека — тому факту, что он, будучи рожденным как именно этот человек, обладает способностью раскрыть свою уникальность в действии. В свете этого несколько проясняется способность суждения, позволяющая человеку выносить суждение в отсутствие готовых стандартов. Способность суждения имеет те же корни, что и способность начинания (т.е. действия), но она обращена не «вовне», на мир, а «внутри» человеческого ума, обретая, таким образом, когнитивный характер: «Если сущность действия вообще, и политического действия в частности, состоит в том, чтобы полагать новое начало, тогда понимание становится обратной стороной действия, а именно, той формой познания (*cognition*), отличной от многих других, с помощью которой действующий (а не человек, созерцающий predetermined ход истории) в конечном итоге может примириться с тем, что произошло и не может быть отменено, с тем, чего нельзя избежать» [51, Р. 321-322]. Здесь способность суждения приписывается действующему, а не зрителю или наблюдателю, но не в том смысле, что действующий судит о том, что он сам совершил или намерен совершить; судящий оказывается способен судить потому, что он сам наделен способностью действовать, он вовлечен в мир, в котором дают о себе знать последствия события, подлежащего суждению. На это указывает, прежде всего, мотив примирения, которого не может быть у действующего, вовлеченного в процесс действия. Способность действия оказывается условием возможности суждения. Суждению же подлежит не законосообразное, а то, что могло быть другим, но тем не менее существует неотвратимо, т.е. уже свершившееся действие.

В эссе «Кризис в культуре: его общественное и политическое значение» [52]. Арендт рассматривает проблему суждения в контексте феномена массовой культуры и его политических последствий. Арендт пишет, что феномену массового общества исторически и логически предшествовал феномен просто общества, которое включало в себя немногих; в нем же и появились впервые черты, характерные для массового человека, в том числе и неспособность к суждению и различению.

Арендт прослеживает изменение отношения к культуре через типы филистера, «культурного филистера» и человека массы. Если филистер просто презирал культуру и, в особенности, произведения искусства за бесполезность, «культурный филистер» (тип, характерный для общества) превращает их в «ценности», овладение которыми можно обменять на статус в обществе. Искусство, таким образом, начинает трактоваться в категориях целей и средств и утрачивает свой изначальный смысл. Арендт делает вывод, что в этом отношении «культурный филистер», превращающий искусство в ценность и уже тем самым обесценивающий ее, опаснее для культуры, чем массовый потребитель. Последний имеет отношение не к культуре в собственном смысле, а к массовой культуре, продукты которой совершенно другого рода, они изначально созданы для потребления. Массовая культура, конечно, тоже угрожает культуре, но другим способом: она превращает ее в ресурс для индустрии развлечения.

Феномен искусства важен для Арендт потому, что произведения искусства образуют устойчивый и долговечный общий мир, предполагающий свободное неутилитарное восприятие сообществом, что имеет важное политическое значение. Продукты потребления созданы лишь для того, чтобы в этом потреблении исчезнуть, произведения искусства долговечны и потому образуют мир: «Несомненно, с точки зрения долговечности как таковой произведения искусства превосходят все прочие вещи; поскольку они остаются в мире дольше, чем все остальные, они — самые мирские из всех вещей» [52, С. 308]. Незаинтересованная дистанция, которая требуется для восприятия произведений искусства, способствует тому, что человек избавляется от замкнутости в «частном» и открывается общему миру. Этот опыт аналогичен политическому опыту пребывания в сообществе.

Примечательным образом Арендт толкует в этой связи высказывание Перикла, переданное Фукидидом: *φιλοκαλοῦμεν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας* («Мы любим красоту, состоящую в простоте, и мудрость без изнеженности»). Как любовь к красоте, так и любовь к мудрости Арендт здесь понимает строго политически, т.е. в рамках полиса: первая связана с политическим суждением (меткостью), вторая же лишена изнеженности — также политического порока варваров. Арендт переводит фразу так: «Мы любим прекрасное в пределах политического суждения и философствуем без варварского порока изнеженности» [52, С. 315]. Культура, таким образом, понималась греками в рамках полиса, задающего предел красоте и мудрости.

Именно эту способность суждения — политическую в смысле греков — Арендт связывает с кантовским понятием «вкус». Если в «Критике практического разума» категорический императив замыкается на самость, в согласии с которой должен

пребывать человек, то в «Критике способности суждения» Кант исследует вкус как способность, открывающую человека сообществу: «Способность суждения основывается на потенциальной согласии с другими, а задействованный в суждении о чем-то мыслительный процесс — это не процесс чистого рассуждения, не диалог между мной и мной самим, а нечто такое, что, даже если я совсем один, когда принимаю решение, предвосхищает общение с другими, с кем, как я знаю мне в конце концов надо прийти к какому-то соглашению» [52, С. 324]. Этот модус мышления Кант называет «расширенным мышлением», и значимость суждения здесь определяется охватом различных точек зрения, которые смог представить в своем мышлении судящий. Сообщество, о котором идет здесь речь — это сообщество судящих, зрителей или наблюдателей. При этом для суждения не требуется актуальное присутствие других, перспективы других людей учитываются лишь мысленно (в воображении). Политическим этот способ мышления становится благодаря тому, что фактор множественности становится в нем определяющим, в то время как в теоретическом или практическом мышлении (в кантовском смысле) множественность сводится к раздвоению самости внутри себя.

Именно так понятую способность суждения, реализуемую через «расширенное», репрезентативное мышление Арндт отождествляет с греческим понятием *φρόνησις* — практической мудростью ориентации в общем мире, противопоставленной, как мы видели, у Аристотеля мудрости теоретической и философской. *φρόνησις* считался главным качеством государственного деятеля, человека политики. В этой связи уместно поставить вопрос, является ли политическое суждение для Арндт скорее особым образом мышления или же оно имеет прямое и непосредственное отношение к действию. Нам представляется, что характер отношения суждения и действия здесь тот же, что и в «Politics and Understanding»: суждение есть оборотная сторона действия в том смысле, что способность к действию есть условие возможности суждения, а первейший мотив суждения — понимание и примирение с действительностью. Арндт здесь ничего не говорит о суждении как основании для действия, оставаясь в общем и целом в концептуальных рамках, заданных эстетикой Канта, в то время как *φρόνησις* у Аристотеля всегда имеет прямое и непосредственное отношение к действию, *φρόνησις* как бы «встроен» во внутреннюю структуру действия, которое он сопровождает и ориентирует во всем его протекании, начиная от намерения и заканчивая исполнением. Кроме того, Арндт строго различает между зрителем, воспринимающим произведение искусства и художником, его создающим. Это два разных типа деятельности, причем политический (или аналогичный политическому) характер имеет только восприятие и суждение. С нашей точки зрения, это указывает, не только на ограниченность аналогии между сферами

политики и искусства (художника нельзя отождествить с политиком), но и на то, что Арндт трактует суждение как способ мышления, а не действия, причем мышление здесь не означает фронетическое размышление, как оно представлено в аристотелевской концепции фронесиса. Это наблюдение полагает границы аналогии между аристотелевским фронесисом и теорией суждения, начатки которой мы находим у Арндт на этом этапе, несмотря на то, что сама Арндт пока склонна прямо связывать понятия «фронесис» и «способность суждения», не замечая проблематичного характера их соединения. Общей концептуальной основой для развития теории суждения у Арндт остается концепция рефлексивного суждения Канта.

Следует отметить, что размышления Арндт о суждении в этот период во многом определены дискуссиями вокруг ее книги «Эйхман в Иерусалиме» и высказанного в ней тезиса о «банальности зла». С точки зрения Арндт Эйхман был не великим злодеем, а заурядным человеком, неспособным связать в мышлении собственные действия в качестве должностного лица и те последствия, которые они имели, так, чтобы принять за них моральную ответственность. Его мораль ограничивалась сферой его «частной» жизни, в то время как преступления он совершал по долгу службы. Тем не менее, Эйхман должен был предстать перед судом и понести ответственность. Этот аргумент вызвал ожесточенную полемику, которая продолжается и сегодня. Но в статье «Личная ответственность при диктатуре» (1964 г.) Арндт обращается к другой части этого спора, связанной с вопросом о самой возможности судить о событии прошлого, в котром выносящий суждение не участвовал и не был его непосредственным свидетелем.

Вопрос о правомерности и возможности суждения связан с проблемой ответственности. Суждению подвергается «человек из плоти и крови», а не должность и не одна из функций бюрократического аппарата. Значение суда именно в том, что он выводит на свет личность, до того скрывавшуюся под личиной должности, и принуждает ее к ответственности, подготавливая, таким образом, почву и для морального суждения. Арндт решительно выступает против различного рода оправданий, позволяющих переложить ответственность с личности на закономерный ход исторического процесса, общественные тенденции, абстрактные понятия и т.п.

Арндт рассматривает проблему суждения со стороны действующего и со стороны человека, судящего о событии прошлого, в котром он не участвовал. Неспособность большинства граждан Германии, «приспособившихся» к нацистскому режиму, противостоять катастрофическим политическим процессам Арндт связывает с коллапсом суждения: «Они [большинство публичных деятелей] не были ответственны за нацизм, они

лишь оказались под слишком большим впечатлением от его успехов, чтобы противопоставить вердикту Истории свое собственное суждение» [53, С.55].

Суждение становится по-настоящему проблематичным в положении, когда все старые правила и стандарты суждения утратили значение, а мораль обернулась набором конвенциональных правил наподобие этикета. Нужна способность, которая могла бы функционировать спонтанно, «не опираясь на правила и стандарты, под которые можно подвести особенные случаи, но напротив, создавая свои собственные принципы благодаря самой работе суждения» [53, С. 58]. Вновь поднимается тема кантовского рефлексивного суждения, которое, как мы показали, уже напрашивалась в связи с теорией действия в «*Vita activa*». Там, однако, речь шла исключительно о политическом суждении, оперирующем только критерием величия, который нельзя представить в виде правила. Моральное суждение различает между правильным и неправильным, между добром и злом. В «нормальной» ситуации у него есть опора в виде общепринятых стандартов суждения, но во время кризиса оно их утрачивает. Тогда оно уподобляется политическому суждению в том отношении, что имеет своим предметом экстраординарное и вынуждено судить о феномене, исходя из него самого. Моральное суждение, конечно, никогда не теряет своего основного критерия, различающего между добром и злом, но во времена кризиса оно сближается с политическим суждением и, возможно, именно поэтому обретает политическое значение. Однако эта постановка вопроса ведет Арндт от проблематики действия к проблематике мышления.

Подводя итог этой части нашего рассмотрения, следует зафиксировать в качестве промежуточного результата, что Арндт на этом этапе своих размышлений о проблеме политического и морального суждения, несмотря на отождествления фронесиса и способности суждения на терминологическом уровне, остается в этом отношении целиком под влиянием Канта и ориентируется на построение модели суждения, ориентированной скорее на наблюдателя, нежели на активного участника политического процесса. По этой причине тезис Р. Бейнера о том, что ранняя теория суждения Арндт была адаптирована скорее для действующего, представляется недостаточно обоснованным. Но вместе с этим тезисом подрывается также и основание для отождествления фронесиса и «ранней» теории суждения Арндт. Предстоит, однако, еще проанализировать развитие проблематики суждения в рамках «жизни ума», чтобы дополнительно прояснить отношение суждения и действия, поскольку именно это отношение должно указать на ту степень, в которой концепция фронесиса все же могла войти в теорию суждения Арндт.

4.2 Проблема суждения в перспективе жизни ума

Размышления над случаем Эйхмана и вызванной ими полемикой привели Арендт к исследованию способности мышления. Эта тема наметилась уже в рассмотренном цикле лекций «Некоторые вопросы моральной философии». В Эйхмане Арендт увидела не великую порочность, которая отвечала бы масштабу его злодеяний, но неспособность мыслить. Вместо мышления Эйхман демонстрировал лишь способность применять готовые правила, какими бы они ни были. Чтобы ответить, каким образом оказалось возможно, что столь заурядный человек, в повседневной жизни не проявляющий выдающихся дурных наклонностей, может стать преступником, ответственным за миллионные жертвы, Арендт предложила понятие «банальность зла».

В этой связи Арендт в эссе «Мышление и соображения морали» [53, С. 218–257] ставит два вопроса: «Что такое мышление?» и «Что такое зло?», пытаясь при этом обойти их метафизический характер. Нельзя понять способ мышления Арендт, не принимая во внимание историю метафизики и проблему ее конца, которую Арендт, вслед за своим учителем Хайдеггером, принимает совершенно всерьез. Для нее философия как метафизика — дискредитировавшая себя деятельность, поставленная под сомнение самими философами. И речь здесь не только о позитивистах, упрекавших метафизику в «бессмысленности», но и о тех, кто, оставаясь на стороне философии, признавал, что метафизический способ постановки и решения философских проблем утратил значимость. Корень проблемы Арендт (опять-таки вслед за Хайдеггером) видит в событии смерти Бога²⁵, означающей в области философии упразднение различия между чувственным и сверхчувственным, подрывающее не только метафизику, но и позитивизм, который неявно от нее зависит.

Задача, которую Арендт ставит перед собой, заключается в том, чтобы исследовать возможность неметафизического (нефилософского) мышления и прояснить его связь с проблемой зла. Констатация смерти Бога и метафизики не отменяет того факта, что человек — мыслящее существо. Арендт, ссылаясь на Канта, предлагает различать между познанием и мышлением. Кант различал между рассудком, по праву притязавшим на определенное знание, и разумом, стремящимся ответить на метафизические вопросы о душе, Боге и мире. Но Арендт выходит за рамки самоинтерпретации Канта, когда говорит,

²⁵ В беседе с Х. Йонасом Арендт говорила: «Я совершенно убеждена, что всей этой тоталитарной катастрофы не случилось бы, если бы люди по-прежнему верили в Бога или, скорее, в ад, то есть если бы по-прежнему существовали последние истины. Но их не было. И вы знаете не хуже меня, что нет последних истин, к которым можно в действительности апеллировать. Нельзя же апеллировать ко всем подряд» [54, С. 188].

что его ограничение сферы познания дает место не вере, как он сам считал, а мышлению, вовсе не сводящемуся к поиску ответов на метафизические вопросы.

Различие между знанием и мышлением позволяет Арендт сделать мышление универсальной способностью, а не профессиональным навыком, доступным лишь немногим. Так мышление обретает важнейшую характеристику морального суждения: к нему должен быть способен каждый. С другой стороны, это означает, что «мыслители по профессии» не имеют преимущества в этом роде мышления и способны на эйхмановское безмыслие²⁶.

Метод Арендт в исследовании мышления как деятельности ума заключается не в спекуляции о том, чем мышление должно быть в соответствии с «идеей» (что было бы метафизикой), но в феноменологической реконструкции того опыта, что стоит за деятельностью тех, кто сделал мышление образом жизни: «нам потребуется проследить содержание не учений, а скорее опыта» [53]. Этот опыт, прежде всего, говорит о несовместимости мышления и действия: «Действие и жизнь, взятые в самом общем смысле, то есть как *inter homines esse*, “пребывание среди моих товарищей” (латинский синоним пребывания в живых), непосредственно препятствует мышлению» [53, С. 227]. Мышление не просто останавливает деятельность в мире, оно аналогично смерти в том смысле, что означает исчезновение человека как явления в общем мире. Поскольку предметом мышления всегда оказывается нечто отсутствующее, данное лишь в воображении, мыслящий, сосредотачиваясь на отсутствующем, сам «выключается» из пространства явленности. Имея дело с невидимым, мышление само невидимо. Направленностью от мира и «выпадением из всякого рода» (по Хайдеггеру) мышление противопоставляет себя общему чувству, которое, напротив, отвечает за ориентацию в общем мире. Остановка действия мышлением имеет двоякий характер: «оцепенение необходимо, чтобы “остановиться и подумать”, прервать всякую другую деятельность, и оцепенение может наступить по окончании размышлений, когда вы уже не можете быть уверенным в том, что казалось вам несомненным» [53, С. 241].

Последний аспект мышления связан с его безрезультативностью. Мышление обращается против собственного результата, по выражению позднего Канта «испытывает к нему отвращение» и стремится заново поставить вопрос. Мышление, понятое как искание смысла, а не знания, не может принять какое-либо «окончательное» мнение. В этом видно, что Арендт принимает давнее античное понимание мышления как деятельности, имеющей цель в себе самой: «потребность мыслить можно удовлетворить, только мысля» [53, С. 224].

²⁶ В этом тезисе Арендт, по всей видимости, неявно имеет в виду случай Хайдеггера.

Чтобы прояснить, какое значение может иметь мышление в означенном смысле для морали и политики, Арендт обращается к фигуре Сократа, который является для нее «идеальным типом» мыслителя нефилософа: «Я предлагаю использовать в качестве образца человека, который не был философом, но все-таки мыслил» [53, С. 232]. В сократических диалогах Платона Сократ ведет беседы о счастье, благочестии или справедливости, заканчивающиеся, как правило, тупиком-апорией или возвращением к началу разговора. Он ничему не учит и не владеет никаким знанием, стремясь при этом определить, что такое справедливость сама по себе или благочестие само по себе. Результат его изысканий сугубо негативен: мышление разрушает все мнения и устоявшиеся представления о вещах. Стоит отметить, что это касается только определяющей способности суждения, оперирующей в рамках заранее данного всеобщего, в то время как рефлектирующая способность суждения находит всеобщее в самом частном.

Сократ оставил два позитивных высказывания, парадоксальный характер которых Арендт стремится показать. Первое: «Лучше несправедливо страдать, чем несправедливо поступать». Второе: «Пусть лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор, который я снаряжу, пусть множества людей со мной не соглашаются и мне противоречат, лишь бы только, будучи единым целым, я не имел разлада и противоречия с самим собой». Арендт пишет, что оба высказывания ложны и даже абсурдны с позиции гражданина полиса, чья забота в том, чтобы несправедливость в нем не совершалась, а также в том, чтобы заручиться поддержкой своих сограждан. При этом положения Сократа — не этическое знание, которого Сократ вовсе и не искал, а только лишь необходимые условия мышления, требующего внутреннего диалога и непротиворечия себе. Так совесть оказывается побочным продуктом мышления. Но сократическая мораль входит в противоречие с политикой: «Сократ говорит здесь не как гражданин, призванный больше заботиться о мире, чем о своей самости» [53, С. 249].

Второе высказывание интересно тем, что показывает, каким образом человек является себе и другим людям. Требование к себе быть единым целым не могло бы возникнуть, будь человек подобно вещи тождествен себе. В опыте мышления он с необходимостью открывается себе как «два в одном», иначе взыскуемая Сократом гармония с собой была бы невозможна: гармония есть в таком целом, где есть части. Когда же человек в действии раскрывается другим, он предстает перед ними как самотождественный. Обращаясь умом к самому себе, он как бы «интериоризирует» множественность, присущую, согласно Арендт, человеческому существованию вообще. «Различие, данное в сознании, — и есть то, что актуализируется в процессе мышления»

[53, С. 252]. Эта актуализация — не прерогатива «профессиональных мыслителей», она принципиально доступна всем.

Анализ мышления делает ясным его отношение к способности суждения. Негативная деятельность мышления «раскрепощает» способность суждения в ее рефлексивном модусе, лишая его привычных «подпорок» в виде общественно признанной морали. При этом, в отличие от мышления, суждение не отворачивается от мира, не уходит в область невидимого, а всегда приковано к конкретному феномену мира: «суждение, побочный эффект приносимого мышлением освобождения, есть осуществление мышления, перенесение его в мир явлений» [53, С. 257].

Мы видим, что анализ суждения в перспективе мышления приводит к тому, что суждение понимается преимущественно как суждение моральное, имеющее политическое значение только в исключительные моменты кризиса. Оно не дает никаких позитивных предписаний для совместного действия в мире для его изменения, но лишь предохраняет от дурных поступков. Если это понимание суждения как специфического вида мышления сопоставить с концепцией фронесиса, то можно сказать, что в суждение в этом аспекте является у Арндт своего рода «рудиментом» фронесиса, потому что здесь представлена только «негативная» его часть, «оберегающая» от совершения зла, но фронесис в своем главном определении направлен на распознавание блага в конкретной ситуации и достижение его в действии.

5 Трансформация публичного пространства в условиях революции: взгляд из перспективы Ханны Арендт

Понятие «публичное пространство» — одно из центральных в политической философии Ханны Арендт, начиная с «Истоков тоталитаризма» и «Vita activa» и заканчивая большинством ее поздних трудов. В философских публикациях 1950-х и 1960-х годов, в особенности в работах «О революции» и «Венгерская революция и тоталитарный империализм», а также в «Между прошлым и будущим», «Истоках тоталитаризма», «Vita activa», «О насилии» и не в последнюю очередь в разговоре Арендт с Карло Шмидом на Северогерманском радио [55], [56] это понятие раскрывается в том числе в контексте анализа феномена революции.

В чем же состоит связь между революцией и публичным пространством у Арендт? Когда в V веке до н.э. Демокрит утверждал, что существуют лишь атомы и пустота, эта мысль была революционной: для того чтобы было нечто — нужно еще и ничто. Поскольку для существования тел и для их движения необходимо пространство, любое действие возможно лишь при наличии пространства, в котором оно может происходить. Этот факт хорошо понимала и Ханна Арендт, когда, говоря о политике, подразумевала и необходимость наличия места, в котором могли бы происходить политические действия. Пространство публичности есть место, в котором, согласно Арендт, совершается политика, а человек может быть по-настоящему свободным. В свою очередь, свобода, где бы она ни существовала в качестве осязаемой реальности, «пространственно ограничена», т.е. нуждается в пространстве [57, С. 384]. К тому же быть свободным можно только в присутствии других, а для этого «необходима определенная территория, на которой люди могли бы собираться вместе, — политическое пространство» [57, С. 35]. Более того, свобода — это и есть возможность действия. Соответственно, если мы говорим о свободе политической или публичной, что для Арендт одно и то же, то свобода означает возможность действия и говорения в публичном пространстве. Когда такая возможность отсутствует или ограничена, складываются условия для революции, которая в понимании Арендт является реакцией людей на недостаток свободы и представляет собой попытку радикального преобразования общественной сферы. Поэтому истинной целью революции Арендт считает создание пространства свободы, публичного пространства, в котором всем была бы гарантирована свобода действия. Согласно этой трактовке, ценность революции заключается в том, что в ней заключен истинный дух политического и что она является основанием чего-то нового.

В настоящем исследовании мы ставим своей целью определить состоятельность тезисов Арндт о влиянии революции на публичную сферу и дать оценку ее теоретической и практической значимости, т.е. определить ее способность быть действенным инструментом для описания феномена революции в целом (см. также: [58]). Эта задача предполагает два ключевых шага. В первой части мы критически анализируем вывод Арндт о воздействии революции на публичную сферу, а также аргументы, приводимые ею в текстах, посвященных теме революции. Во второй части мы верифицируем выводы Арндт на материале современных революций и сделаем заключение о ее эффективности в качестве теории, описывающей феномен революции.

5.1 Воздействие революции на публичную сферу

Понятие публичного пространства, без которого невозможна политическая деятельность, обладает у Арндт двумя основными характеристиками. Во-первых, пространство публичности — это intersubjective пространство, которое, в отличие от физического пространства, образуется не предметами, а коммуникативными связями и взаимодействием между людьми. Оно общее для его участников, не является ничьей собственностью и в равной степени принадлежит им всем. Пространство публичности возникает там, где люди, общаясь и совершая поступки, взаимодействуют друг с другом: «...действие и говорение учреждают некое пространство “между”, не привязанное ни к какой родной почве и способное распространиться повсюду в обитаемом мире. Пространственное “между” есть пространство явленности (видимости) в широчайшем смысле, пространство, возникающее благодаря тому, что люди тут являются друг перед другом и не просто имеют место, как другие одушевленные или неодушевленные вещи, но именно выступают с открытым лицом» [59, С. 263]. Явленность, о которой говорит Арндт, — это обнаружение себя, своей позиции по вопросам обустройства общего для всех мира и тем самым представление себя и своей сущности «для других». Лишь проявляя себя перед другими, являя себя миру, человек становится видим и слышим для них.

Во-вторых, пространство публичности является местом, в котором люди открыто высказывают свое мнение и хотят быть услышаны другими. Пространство публичности не возникает автоматически везде, где есть несколько человек, и лишь по той причине, что люди являются существами, способными говорить и совершать поступки. Напротив, даже там, где оно существует, большинство предпочитает оставаться вне его. В публичном пространстве проявляется свобода. Это место, в котором возникает власть и возможны

суждения и действия, поскольку в нем возможно проявление человеческой множественности. Оно соединяет и разъединяет одновременно, подобно тому как стол одновременно разделяет и соединяет тех, кто сидит вокруг него [59, С. 69].

Следует, однако, учитывать, что Ханна Арендт строго разделяет приватную и публичную сферу, четко и строго отграничивая политику от всех других областей человеческого бытия. В отличие от личного, публичное пространство является множественным, т.е. содержит в себе большое число самых разнообразных, нередко противоречивых точек зрения. Именно эта множественность и создает реальность, которая «возникает, наоборот, оттого, что, невзирая на все различия позиций и вытекающую отсюда множественность аспектов, очевидно все же, что все заняты одним и тем же делом. Если это тождество дела распадается и становится уже неощутимо, то никакая одинаковость “человеческой природы” и уже подавно никакой искусственный конформизм массового общества не помешают распаду общего мира на осколки» [59, С. 75].

Лишь публичное пространство может гарантировать то, чего никогда не сможет чистая приватная жизнь. Суть приватного, частного заключается в отсутствии других. В частной жизни человек ведет себя так, как если бы никаких других не существовало бы, его действия в приватной сфере не имеют никакого значения для сферы публичной, и они не касаются никого, кроме самого человека [59, С. 58]. Одновременно с этим частная жизнь дает личное пространство, которое является условием для возможности проявить себя в пространстве публичности. Публичное и личное пространства дополняют друг друга и являются неотъемлемыми частями жизненного пространства в целом. Отсутствие или недостаток в любом из них вызывает болезненное ощущение и негативно влияет на качество и содержание человеческой жизни.

Отсутствие доступа к публичному пространству (как, впрочем, и ущемление личного пространства), как уже говорилось выше, вызывает ощущение несвободы. В своей работе «О революции» Арендт пишет о том, что человек, ощущающий себя несвободным, несчастен — и это несчастье толкает его на борьбу за свое освобождение. Так из желания несвободных людей обрести свободу возникают условия для революции. Иными словами, революция возникает как реакция определенной части граждан на отсутствие или недостаток свободы. При этом под свободой, по Арендт, следует понимать как свободу от нищеты и физического принуждения, так и свободу действия в политической сфере, т.е. публичную свободу. Первоначально целью восставших является не разрушение старого политического пространства, а скорее его переформирование в

такое, в котором бы обеспечивалась всеобщая свобода и равенство, отсутствие господства одних над другими.

Важно отметить, что Арентдт проводит различие между свободой и освобождением: для нее устранение гнета и приобретение гражданских прав, завоеванных в результате освобождения, — это еще не свобода [57, С. 97]. Революция может освободить человека от оков, но для того, чтобы дать ему свободу, она должна обеспечить для нее место — пространство публичности. Таким образом, для того, чтобы революция была успешной, она должна решить две задачи: негативную, т.е. освободить человека, и позитивную — дать ему свободу и пространство для ее реализации.

Препятствием на пути свободного действия в публичном пространстве является бедность. Для Арентдт бедность означает не только материальную нужду: это состояние порабощения, состояние отсутствия субъектности в политическом смысле слова. Крайняя нужда заставляет человека посвящать все свое время поиску средств к существованию, не давая ему возможности совершать действия в публичном пространстве. Бедняки задавлены необходимостью удовлетворять физические потребности, что лишает их любой политической способности [ср.: 60, Р. 20]. Надежда на освобождение от бедности толкает массы на участие в революции и к свержению прежнего режима. Однако свержение старого режима ведет лишь к возможности создать свободу, но не решает социальных проблем. В этом, по Арентдт, заключается причина, по которой столь многие революции, в том числе и Французская, так и не достигли своей цели. В ходе революций происходила подмена ее цели: вместо свободы главным становилось счастье, материальное благополучие людей. Однако для Арентдт счастье или материальное благополучие не может быть целью политического действия. Свобода — вот единственный смысл политики: при помощи политики и посредством мышления в парадигме средство-цель невозможно ни решить социальные проблемы, ни ликвидировать бедность. Более того, пишет Арентдт, «еще ни одна революция не смогла решить “социальный вопрос” и освободить человека от бремени его потребностей» [57, С. 151]. Причина не только в том, что невозможно решить социальный вопрос политическими средствами: даже если люди оказывались способны добиться материального благополучия в результате революции, это не приводило к их участию в политической жизни [57, С. 90]. В результате свободное время тратилось на все что угодно, но только не на действие в публичном пространстве. Поэтому освобождение от материальной нужды — например, от потребности зарабатывать себе на жизнь — это важное предварительное условие свободы, дающее свободное время для дальнейшего обретения свободы, но свобода от нужды не должна быть целью революции.

Освобождение ассоциируется у Арендт с насилием. Насилие может быть средством для освобождения, а освобождение, в свою очередь, может быть целью на первом этапе революции, на этапе восстания, но не конечной целью революции: ведь «цель революции — основание свободы» [57, С. 193]. Революция, как и война, связана с насилием, отличаясь этим от всех других политических феноменов: «Одной из причин, почему войны столь легко превращаются в революции и почему революции столь склонны к провоцированию войн, является, несомненно, то, что насилие выступает своеобразным общим знаменателем обеих» [57, С. 15]. Насилие, полагает Арендт, может быть использовано для основания нового политического образования или для реформирования коррумпированного [61, Р. 139]. Здесь может показаться, будто Арендт противоречит сама себе, принимая во внимание ее твердое убеждение, что насилие — это не политический феномен. Однако это не так: как справедливо отмечает, в частности, Аннабель Херцог, для Арендт насилие, использующееся для основания чего-то нового, еще не является политическим по той простой причине, что политика начинается только с того момента, как прекращается насилие [62, Р. 7]. Вполне возможно действовать против несправедливости, используя насилие, но подобные действия не будут политическими, потому что настоящая политика нуждается в действии и говорении, которые несовместимы с насилием (см.: [63, Р. 396]). Другое дело, что насилие может быть минимизировано, принимая относительно мирные формы: гражданское неповиновение закону, правителям, институтам, отказ в поддержке и согласии [64, Р. 57–58]. Но даже подобное минимальное насилие, необходимое для разрушения старой власти, способствует групповому консенсусу, улучшает согласованное взаимодействие между людьми [62, Р. 7]. Подобным образом этот консенсус необходим и для основания новой власти, потому что власть — это способность действовать совместно, проявляющаяся только в группе людей: «Власть (power) соответствует человеческой способности не просто действовать, но действовать согласованно. Власть никогда не бывает принадлежностью индивида; она принадлежит группе и существует лишь до тех пор, пока эта группа держится вместе» [53, С. 52]. Решающим фактором здесь является уровень слабости действующего правительства. Арендт полагает, что революция есть следствие дезинтеграции власти в государстве [53, С. 58]. Если правительство не обладает достаточной властью, если его власть рушится, возможны революции. Однако «распад власти часто становится явен только при прямом столкновении; и даже тогда, когда власть уже валяется на улице, требуется какая-то группа людей, готовая к такому повороту событий, чтобы эту власть подобрать и принять на себя ответственность» [53, С. 58].

Революция оказывается промежуточным моментом, временем перехода от старого публичного пространства к новому, точкой между прошлым и будущим. В ходе революции происходит уничтожение старого и учреждение нового пространства публичности. Однако сам момент перехода от старого пространства к новому проблематичен. Невозможно мгновенно уничтожить старое и создать новое. Революция не полностью уничтожает публичное пространство: скорее она разрушает единое пространство политического в государстве. При этом публичное пространство не может отсутствовать ни в один из моментов времени: ведь в нем нуждается сама революция для своей реализации. Публичное пространство, в котором разворачивается революция, возникает в виде советов (рабочих на фабриках, военных в армии), собраний городских и сельских общин и т.д. Эти локальные собрания на местах Арендт считает пространствами свободы для народа. Подобные советам образования, подчеркивает Арендт, возникали в ходе всех революций: во Франции, в России, в Венгрии и т.д. Они заполняли собой вакуум, возникавший после устранения старого режима и старого публичного пространства. В какой-то момент они становятся единственным средоточием власти в океане анархии. Советы, с одной стороны, вносили определенный порядок в образовавшийся хаос, но, с другой стороны, не подчинялись никакой высшей инстанции. Для Арендт именно эти элементарные республики, или советы, являются единственным реальным местом, где каждый мог быть свободен в позитивном смысле слова [57, С. 355].

Удается ли революции достичь своей цели и обеспечить народ пространством свободы в долгосрочной перспективе? В ходе анализа феномена революций Арендт приходит к неутешительному выводу: до сих пор ни одной революции не удалось реализовать свою основную цель, создать постоянные места для свободы, элементарные публичные пространства с гарантированным доступом для любого гражданина страны, своего рода «элементарные республики». Завершением революции становится учреждение республики с ее центральными органами власти, где действующими субъектами являются представители народа, но не сам народ. Элементарные же публичные пространства — в виде советов, собраний городских и сельских общин — постепенно теряют свою силу и перестают быть местом публичной политики, а становятся в лучшем случае административными единицами, подчиненными центральной власти, местом решения социальных вопросов. В худшем случае они упраздняются. Арендт подчеркивает, что ни в одной современной республике не предусмотрено пространство свободы в том смысле, в каком оно задумывалось изначально, для создания которого и производилась революция [57, С. 322]. Ни во Франции, ни в России в результате революции не удалось трансформировать публичное пространство в истинное

пространство свободы. Даже Американская революция, которую Арендт считает удачной, в отличие от Французской и многих других последующих революций, не смогла создать системы общедоступного пространства публичности. Арендт резюмирует: «...хотя революция и дала народу свободу, ей не удалось обеспечить пространство, где бы свобода могла реально существовать» [57, С. 326]. В результате революции не сам народ, но лишь его выборные представители получают возможность заниматься политической деятельностью.

В своих работах Арендт называет несколько причин, по которым революции не удается создать необходимое для реализации свободы публичное пространство. В качестве первой в этом ряду можно назвать противоречие между парламентом, как источником и центром власти партийной системы, и народом, уступившим власть своим представителям [57, С. 344]. Это противоречие проявляется и в конфликте между представителями партии власти и учредительными собраниями, состоявшими из избранных представителей советов на местах. Арендт обнаруживает этот конфликт везде, «где рожденные революцией советы обращались против партии или партий, единственной целью которых была революция» [57, С. 370]. В итоге в ходе революции «элементарные республики» постепенно утрачивают свою конститутивную власть: она переходит к органам центральной власти, а советы со временем теряют свою значимость в качестве политического пространства. Этот процесс Арендт иллюстрирует на примере революций во Франции и Америке. В ходе Французской революции система советов вступила в конфликт с партийной системой. Во время революции возникло большое количество народных обществ и клубов, различного рода органов местного самоуправления, в том числе и знаменитые сорок восемь секций, сформировавшие со временем революционный муниципальный совет, Парижскую коммуну. В форме революционных народных обществ коммунальная система советов распространилась по всей Франции. Долгое время советы считались носителями духа революции, отождествляемой с духом публичности. Однако после прихода к власти Робеспьера началась война против народных обществ под предлогом единства и неделимости «великого народного общества французского народа». В итоге якобинцам удалось установить контроль над народными обществами, а первые органы республики оказались раздавленными центральным революционным правительством [57, С. 342]. Местом нахождения власти снова оказался парламент, а не народ [57, С. 345]. В Соединенных Штатах после победы революции городские общины и собрания, которые и представляли собой пространство свободы, не были инкорпорированы в конституцию образовавшейся федерации штатов. В итоге «публичные дела нации были препоручены Вашингтону и велись федеральным правительством.

Однако правительства штатов и административные машины округов были слишком громоздки и неповоротливы, чтобы сделать возможным непосредственное участие; делегаты народа, а не сам народ, образовывали политическое пространство, тогда как те, кто делегировал их и кто теоретически был единственным законным носителем власти, навсегда остались за дверьми» [57, С. 349–350].

Итак, Арендт видит причину поражения системы советов во внешнем воздействии со стороны партийной системы и центральных органов власти. Однако, как нам представляется, объяснение этому может быть и другим. В ходе революции потребность в участии в публичной политике испытывала лишь небольшая и наиболее активная часть населения, в то время как большая и менее активная его часть была заинтересована лишь в решении социальных вопросов. Поэтому политически активная часть постепенно перешла к профессиональному занятию политикой, в качестве представителей народа в соответствующих органах разного уровня. Более пассивная часть населения, в свою очередь, вполне удовлетворилась тем, что советы превратились в институты решения социальных проблем. Иными словами, не столько народ был лишен пространства для свободы, сколько произошел естественный процесс расслоения населения на политически активную часть и политически пассивную. Сама Арендт в работе «О революции» занимает элитистскую позицию, утверждая, что место в публичном пространстве должны занимать те, кто испытывает в этом потребность и готов тратить свое время и силы на политическую деятельность. «С точки зрения политики», утверждает Арендт, «они лучшие, и задача хорошего правления и признак хорошо устроенной республики состоит в том, чтобы они смогли занять место в публичной сфере, принадлежащее им по праву. Конечно, такая в подлинном смысле слова “аристократическая” форма правления означала бы конец всеобщим выборам в том смысле, в котором мы понимаем их теперь» [57, С. 390]. В подобного рода элитарности политической деятельности Арендт не видит проблемы: ее она усматривает в том, что «политика стала профессией и карьерой и что “элита” тем самым избирается в соответствии со стандартами и критериями, которые по своей сути являются неполитическими» [57, С. 388]. Таким образом, причина, по которой Арендт возражает против установления партийной системы представительства, заключается в профессионализации политики, из-за чего умирает сам дух политического. С другой стороны, в ответ на это возражение возникает неизбежный вопрос, возможно ли в принципе организовать общество, республику с большой территорией, без профессиональных политиков?

Второй причиной неудачи революции является излишняя концентрация власти в руках центральных органов власти, которую Арендт иллюстрирует на примере

Американской революции. В ходе Американской революции «townhall meetings» (городские общины и собрания), эти демократические школы народа, не были учтены в Конституции образовавшейся федерации Штатов. В итоге «на основании Конституции публичные дела нации были препоручены Вашингтону и велись федеральным правительством. Однако правительства штатов и административные машины округов были слишком громоздки и неповоротливы, чтобы сделать возможным непосредственное участие; делегаты народа, а не сам народ образовывали политическое пространство, тогда как те, кто делегировал их и кто теоретически был единственным законным носителем власти, навсегда остались за дверьми» [57, С. 349–350]. Следует отметить, что Арндт в целом права, указывая на то, что практически ни одной революции не удается избежать перекоса баланса власти в сторону центральных органов власти. Связано это, по всей видимости, с вынужденной защитой нового государства от внутренних или внешних врагов. Это, во-первых, требует хорошей координации и единого центра власти, а во-вторых, выдвигает на первый план военные и экономические вопросы, отодвигая политическую повестку на задний план.

Третьей причиной краха отдельных революций, например революции во Франции, Арндт называет подмену политических вопросов социальными. Как замечает Арндт, «страсть к публичной, или политической свободе легко можно спутать с другой, более горячей страстью — лютой ненавистью к господам, тоской угнетенных по свободе» [57, С. 170]. Отсюда и частое смешение политических и социальных требований в ходе революции, в результате чего «уничтожается революция в смысле основания новой государственной формы, т.е. пространства свободы» [55, С. 64]. В какой-то момент, пишет Арндт, «революция изменила свое направление: свобода более не являлась ее целью, целью стало счастье народа» [57, С. 97]. Тем не менее «еще ни одна революция так и не смогла решить „социальный вопрос“», и все они, за редким исключением, в итоге потерпели неизбежное поражение вследствие террора, при помощи которого они это пытались сделать [57, С. 151]. В изложенных выше аргументах Арндт просматривается строгое разделение между политикой и экономикой, часто критикуемое арндтоведами за свою искусственность [65], [66], [67]. Многочисленные примеры дают основание полагать, что, вопреки мнению Арндт, экономические причины революции тесно связаны с политическими: экономическое бедствие, социальные проблемы становятся не менее значимой причиной, побуждающей широкие народные массы на восстание, чем стремление к приобретению политических прав и свобод. Свободное действие в публичном пространстве невозможно без освобождения от гнета нужды и тяжелого труда, не оставляющего времени для политической деятельности.

Наконец, в качестве причины неспособности революции выполнить свое предназначение Арендт указывает на вмешательство извне, произошедшее, например, в Венгрии. Венгерская революция потерпела неудачу не по причине внутренних факторов, а из-за подавления ее Советским Союзом. Хотя трудно не согласиться с Арендт в том, что Венгерская революция была подавлена армиями стран Варшавского договора, но это, впрочем, еще не означает, что она не потерпела бы неудачу от внутренних причин в дальнейшем: для того, чтобы давать какие-либо общие оценки перспектив и итогов этой революции, она должна была бы продлиться более длительное время. Тем не менее интервенция, даже в случае ее успешного отражения, бесспорно, является фактором, негативно влияющим на внутренние процессы, протекающие в революционном государстве. Прежде всего это относится к вынужденной и чрезмерной централизации и милитаризации новой республики, к так называемой «революционной необходимости», которой она оправдывается. В результате такой трансформации политические дебаты откладываются на более позднее время, а на передний план выступают военные и экономические вопросы. В качестве примера можно привести Октябрьскую революцию и последующую за ней интервенцию: в условиях необходимости отразить внешнюю агрессию власть от народных советов быстро перешла к центральным революционным органам Советской России.

Итак, в работах Арендт мы обнаружили четыре основных причины неудачи революции по созданию настоящего пространства свободы. Три из них обусловлены внутренними факторами, а одна — внешними. Внутренние причины неудачи революции Арендт связывает с подавлением системы советов партийной системой и центральными органами власти, а также со смещением фокуса революции с политических вопросов на социальные. Здесь, как показывает анализ, утверждения Арендт не вполне справедливы. Подавление системы советов со стороны партийной системы и центральной власти обусловлены внутренней логикой становления республики и связанной с этим неизбежной централизацией власти, необходимостью концентрации власти в одном месте для эффективной защиты против внешних и внутренних врагов, что оставляет в компетенции советов лишь «социальные» проблемы. Кроме того, естественен и отток политически активных участников революции с низового уровня публичной политики на более высокий, что в итоге и приводит к ослаблению советов. Тезис Арендт о смещении цели революции с политических вопросов на социальные также не выглядит до конца убедительным и может быть оспорен: примеры революций XX и XXI веков доказывают, что обе эти сферы неразрывно связаны и решение одних из них невозможно без решения других. Что касается внешней причины поражения революции, с ней сложно не

согласиться: интервенция является очевидным негативным фактором влияния на ход революции.

5.2 Способность теории Арендт описывать реальность

Одним из наиболее важных условий, которые должна выполнять философская теория или идея, претендующая на то, чтобы оставаться актуальной с течением времени, является способность адекватно описывать новую реальность, не вступая в конфликт с собственными основаниями. Прояснив вопрос об основаниях арендтовской идеи революции, предполагающей четкое различие между успешными и неудачными революциями, мы можем перейти к вопросу о ее актуальности. Его рассмотрение будет разбито на два этапа. Сначала мы достаточно прямолинейно расширим список предложенных Арендт примеров и кратко охарактеризуем три современных революции, которые, на наш взгляд, лучше всего подходят под предложенные Арендт критерии описания. Положительные и негативные результаты нашего анализа мы затем используем для прояснения и уточнения основных тезисов Арендт, привлекая для этого дополнительные ресурсы ее философии.

Как уже было упомянуто ранее, заданные Арендт критерии успешной революции столь строги, что под них не вполне подходит ни одна революция прошлого. В то же время в краткосрочной и долгосрочной перспективе каждая из упоминаемых ею революций имеет отличные от других следствия, приводящие в конечном счете к увеличению свободы политического действия. Этот специфический критерий относительного успеха позволяет, по логике Арендт, сравнивать одну революцию с другой. Если мы хотим задать себе вопрос о применимости основных тезисов Арендт к некоторым современным революциям, равно как и к не упомянутым ею революциям прошлого, нам потребуется вернуться к отправной точке ее аргументации, для того чтобы определить границы предложенной ею концепции революций.

В своем разговоре с политологом Карло Шмидом, посвященном недавнему выходу ее книги «О революции», Арендт настаивает на необходимости отличать «настоящие» революции от альтернативных форм социальных и политических преобразований, некоторые из которых традиционно принято называть революциями. Так, Культурная революция в Китае, согласно Арендт, не может считаться настоящей, поскольку в ее основе лежал не социальный импульс снизу, а, напротив, организованное сверху движение, по крайней мере в своей начальной фазе инициированное и направляемое Коммунистической партией Китая. Кроме того, арендтовская идея революции намеренно

исключает из рассмотрения такие принятые выражения, как «Коперниковская революция» или «Кантовская революция». Еще одно ограничение задано хронологическими рамками: говоря об истоках европейской идеи революции, Арендт подчеркивает, что революции возникли лишь в XVII–XVIII вв., а до этого происходили восстания, целью которых было заменить плохого правителя на лучшего, но не упразднить саму структуру властных отношений. В дальнейшем мы будем придерживаться предложенных Арендт хронологических границ — с XVII века до нашего времени, — дополняя список предложенных ею ключевых примеров (Французской, Американской, Октябрьской и Венгерской революции).

Вполне очевидно, что истоки и отличительные черты каждой революции всегда уникальны²⁷. Это обстоятельство, однако, нисколько не мешает нам обратиться к вопросу о том, какие революции могут служить примером существенных изменений публичной сферы. Поскольку не все революции XVII–XXI вв. отвечают предложенным Арендт критериям, дополнительный список потенциальных «кандидатов» оказывается относительно коротким. Наиболее свежими примерами являются революции в Тунисе и на Украине. В свою очередь, самым первым примером революции, с некоторыми оговорками, оказываются ключевые события Английской гражданской войны (1642–1651), а также последующих четырех десятилетий, вплоть до так называемой «Славной революции» 1688 года, поскольку эти события приводят к кратковременному упразднению монархии и служат катализатором развития английского парламентаризма.

Хотя Арендт прямо называет XVII век отправной точкой своей хронологии революций, она редко упоминает о единственном заметном примере из этого периода — Английской гражданской войне, которая впервые в европейской истории завершилась осуждением и казнью монарха²⁸. Причина осторожности Арендт, по всей видимости, заключается в опасении понятийного смешения, о котором она упоминает в беседе с Карло Шмидом: «настоящая» Английская революция, завершившаяся упразднением монархии, часто не называется таковой²⁹, а слово «революция» парадоксальным образом употребляется для описания процесса восстановления монархии в 1688 году [68, Р. 51-52].

²⁷ Тем не менее вполне возможно — по крайней мере, в определенных случаях — говорить о структурных сходствах между отдельными революциями, произошедшими в один и тот же период (будь то, например, европейские революции 1848–1849 годов или революции «арабской весны»).

²⁸ Важным исключением является не учтенное в русском переводе немецкое издание «О революции», в котором Карл I назван врагом свободы политического действия своих граждан [68, Р. 313]: «...так говорили многие абсолютные правители — и не в последнюю очередь (не худшим образом) Карл I, которого Англия отдала под суд и который объявил в свою защиту, что свобода человека “состоит в том, что им управляют законы, гарантирующие ему жизнь и собственность; она не состоит в участии в управлении, это ее не касается”. В этих словах мы слышим смертный приговор всем органам, в которые спонтанно объединяется народ».

²⁹ Эта особенность характерна в первую очередь для англоязычной традиции.

Кроме того, Арендт, возможно, учитывает и долгосрочные последствия революции: гражданская война в Англии в конечном счете не смогла обеспечить полную отмену института монархии и привела лишь к росту авторитета парламента, хотя это и уменьшило социальную напряженность (последнее, несомненно, является важным достижением, в особенности если сравнивать события в Англии с Французской революцией). И хотя в этом свете совершенно не удивительно, что Английская революция не получает у Арендт статуса ключевого примера, она все же играет не последнюю роль в ее аргументации — в качестве прелюдии к Французской и Американской революциям. Неоднократно встречающиеся у Арендт прямые и косвенные упоминания о судьбе Карла I представляются, таким образом, вполне объяснимыми.

К наиболее интересным примерам, способным пополнить предложенный Арендт список, относятся Июльская революция 1830 года во Франции, ряд европейских революций 1848–1849 года, Мексиканская революция, Египетская революция 1919 года, Кубинская революция, события Пражской весны 1968 года, Иранская революция, революция в Никарагуа, а также революция 1989 года в Румынии. Впрочем, из перспективы арендтовского анализа лишь немногие из них можно назвать даже относительно успешными: ведь речь у Арендт идет не просто о победе сторонников революции, а о возрастании свободы политического действия. В этом смысле Германская революция 1848–1849 года потерпела неудачу в тот момент, когда было распущено Франкфуртское национальное собрание, а его члены подверглись политическим преследованиям. Мексиканская революция, начавшаяся в 1911 году, переросла в долгосрочную гражданскую войну, унесшую сотни тысяч жизней, пока в 1920 году наконец-то не удалось организовать полноценные, всеобщие президентские выборы. Египетская революция 1919 года добилась лишь небольших успехов: внося вклад в формирование парламентской системы, она не привела к независимости Египта. Революции на Кубе и в Иране, по сути, способствовали возникновению авторитарных режимов в форме однопартийных государств. Наконец, Пражская весна, подобно Венгерской революции, завершилась интервенцией советских войск, но в случае с Чехословакией эти войска были усилены контингентами стран Варшавского пакта.

Чтобы ответить на вопрос об актуальности концепции Арендт, мы рассмотрим три недавних (или относительно недавних) примера, которые — по крайней мере, на первый взгляд — лучше всего отвечают ее идее революции: Румынскую революцию 1989 года, революцию 2011 года в Тунисе и Украинскую революцию (Евромайдан 2013–2014 годов). В качестве единственной не мирной революции, совершившейся в ходе распада СССР и Организации Варшавского договора, Румынская революция представляется

«классическим» для Арндт примером. Уже в своей начальной стадии мирные гражданские протесты в Румынии сопровождались актами насилия, совершавшимися как режимом Чаушеску, так и представителями оппозиции. Ключевая фаза революции началась с попыток Чаушеску насильственно подавить декабрьские протесты в Тимишоаре, а закончилась его осуждением без суда и быстрой казнью. Характер и темп событий наглядно иллюстрирует атмосфера вокруг последней публичной речи генерального секретаря Румынской коммунистической партии, произнесенной им 21 декабря, вскоре после трагических событий в Тимишоаре: Чаушеску говорит о прошлых достижениях «социалистической революции», а в этот же момент, в том числе и в непосредственной близости от его дворца в Бухаресте, происходят революционные, но уже антикоммунистические волнения. Стремительно развивавшаяся Румынская революция имеет сразу несколько отличительных особенностей, совпадающих с упомянутыми у Арндт. Она начинается в форме протестов «снизу» и сопровождается формированием местных советов. Кроме того, ее главной целью является достижение политической свободы [70, Р. 286], дающей гражданам возможность проводить внутривнутриполитические реформы. Впрочем, эта цель так и не была достигнута, поскольку на первых «свободных» выборах 1990 года отсутствовала реальная политическая конкуренция³⁰, а избранный президент Ион Илиеску, как и его преемник, без энтузиазма отнеслись к решению вопроса о тщательном и детальном расследовании событий 1989–1990 годов. Исследователи Румынской революции [69, Р. 57–59] справедливо констатируют недолговечность ее результатов, во многом нивелированных новой, постсоветской автократией, заимствовавшей свои ключевые элементы у советской и досоветско-монархической системы правления. Именно отмеченный выше недостаток существенных обновлений является наиболее важным фактором, не позволяющим считать Румынскую революцию образцовой иллюстрацией относительно успешной революции по Арндт. Более того, неспособность — и нежелание — сформировать в 1990 году правительство, представляющее широкий спектр публичных позиций и мнений, прямо противоположны арндтовской трактовке публичной роли индивидуальных мнений (δόξαι). В «О революции» Арндт подчеркивает, что Французская и Американская революции привели к осознанной или как минимум неосознанной реабилитации мнения, в свое время дискредитированного Протагором и Платоном с целью придать большой вес коллективным интересам множества. Эта линия аргументации в общих чертах, хотя и с некоторыми отличиями в понимании консенсуса большинства, продолжает тезисы Руссо:

³⁰ Новый президент Ион Илиеску, бывший член Коммунистической партии, вышедший из нее задолго до Румынской революции, одержал на выборах 1990 года сокрушительную победу с результатом 85% голосов. Последовавшие за выборами гражданские протесты были подавлены правительством.

последний в своей работе «Об общественном договоре» (1762) подчеркивает необходимость сосуществования различных мнений в парламенте, предостерегая от опасностей, к которым приводит формирование больших политических союзов, создаваемых с целью пропаганды одного мнения как единственно возможной истины. В случае с революцией 1989 года недооценку публичного мнения следует рассматривать не только в историческом контексте событий в Румынии: ее важные причины лежат в иной области, а именно в сфере коммуникации. В этой связи нетрудно заметить существенные различия между Румынской революцией и более недавними революциями в Тунисе и на Украине. Мы поясним их в ходе дальнейшего анализа.

Даже из актуальной перспективы 2018 года, позволяющей рассматривать Арабские революции на фоне последующих преобразований в затронутых ими странах, Тунисская революция представляется не только первой, но и, пожалуй, единственной революцией «арабской весны», отвечающей большинству критериев Арендт. Постреволюционное правительство в Тунисе смогло объединить в себе представителей разных социальных групп, отстаивающих отличные друг от друга (экономические, религиозные и др.) мнения и интересы. Более того, коалиционная структура правительства не изменилась и в результате следующих выборов; в частности, удалось избежать политического вмешательства военных, как это произошло в Египте. С другой стороны, начальная стадия революции в Тунисе, вопреки идее Арендт о первичности политических проблем перед решением «социального вопроса», была отмечена гражданскими протестами, вызванными как минимум двумя конкретными социальными проблемами — высокими ценами на еду и безработицей, в особенности среди молодежи. При этом хорошо известное трагическое событие, послужившее катализатором для «жасминовой революции», — самосожжение торговца фруктами Мохаммеда Буазизи — было вызвано не только социальными, но и политическими причинами³¹. К самоубийству Буазизи подтолкнуло ощущение беспомощности и бесперспективности его попыток донести свое мнение до местного правительства: его поступок, по сути, стал символом несправедливости, которую он ощущал. Эту же несправедливость, т.е. неспособность повлиять на социальную и политическую ситуацию в собственной стране, ощущали и публично осуждали многие граждане страны, в том числе и абсолютное большинство тунисских юристов, принявших участие в последующей национальной забастовке и протестах. Значительный масштаб последних был, с одной стороны, результатом их координации в социальных сетях, а с

³¹ О том, что для граждан Туниса социальные (экономические) и политические проблемы представляются в равной степени важными, свидетельствуют и данные социальных опросов. Так, в ходе опросов 2014 года 24–27% жителей страны назвали социальную поддержку и защиту прав человека наиболее важными задачами демократического правительства (см.: [71]).

другой — объяснялся неудачными попытками правительства силой подавить начальные протесты. После бегства президента Бена Али 14 января 2011 года по стране прокатилась новая волна протестов, вызванных недостаточными политическими реформами. Протесты завершились лишь в марте, после роспуска правящей партии и объявления о выборах в конституционную ассамблею. В этом отношении Тунисская революция, согласно критериям Арендт, представляется более успешной в сравнении с Румынской — не потому, что она способствовала решению «социального вопроса» (в краткосрочной перспективе это было бы в любом случае невозможно), а по причине ее важных политических и юридических последствий, включающих и увеличение свободы политического действия граждан Туниса.

Как и в случае с «жасминовой революцией», причины украинского Евромайдана (ноябрь 2013 — февраль 2014 года) лежат сразу в двух областях, т.е. связаны как с социальными, так и с политическими проблемами. Одним из важных факторов, способствовавших началу первой волны протестов, стал отказ президента Виктора Януковича подписывать договор об ассоциации с Европейским союзом. В глазах протестующих это соглашение, точное содержание которого было известно гораздо более узкому кругу людей, имело не только политическое значение, т.е. являлось шансом на дальнейшую интеграцию с Европой, но и играло важную экономическую роль — в качестве возможного инструмента решения социальных проблем. Первоначально мирные протесты вскоре столкнулись с попытками их силового подавления, лишь поспособствовавшими их продлению и постепенному расширению. Подобно многим другим недавним революциям, революция на Украине закончилась отставкой президента и формированием промежуточного правительства. По окончании активной фазы Евромайдана было объявлено о начале политических и социальных реформ, многие из которых на настоящий момент по-прежнему не осуществлены, даже несмотря на то обстоятельство, что многие известные участники Евромайдана по результатам следующих выборов получили места в Верховной раде, дающие им возможность реализовать свои планы. Кроме того, события Евромайдана дали новую пищу уже существовавшим разногласиям между восточной и западной частями страны, вылившимся в протесты, а затем и в вооруженный конфликт в Донецкой и Луганской областях. Из современной перспективы всесторонняя оценка событий на Украине представляется возможной лишь в ограниченной степени — не только по причине того, что многие начавшиеся во время или сразу после Евромайдана и непосредственно связанные с ним события (политический конфликт вокруг Крыма, вооруженный конфликт на востоке Украины) по-прежнему не завершились, но и потому, что пока неясны результаты объявленных политических

реформ, многие из которых отложены или пересмотрены в свете продолжающегося военного конфликта. И хотя политический курс Украины пока не имеет однозначного направления, соединяя в себе демократические, олигархические и радикально-националистические элементы, мы без сомнения можем говорить о Евромайдане как об одном из центральных примеров современных революций³².

Описанные выше примеры проливают свет на сильные места, но также и на пробелы в арендтовском анализе революций. Одной из ключевых проблем является несоответствие предложенного Арендт определения революции современному языковому употреблению этого слова, а также многим принятым академическим трактовкам. Хотя даже расширенный список соответствующих критериям Арендт исторических примеров и без того довольно короток, многие исследователи утверждают, что в него нельзя включать мирные революции, в частности, революцию 1989–1990 года в ГДР³³, хотя причины и основные цели этой революции совпадают с упомянутыми в работах Арендт. Впрочем, эти требования нельзя считать обоснованными, поскольку они противоречат предложенному Арендт определению насилия, а также введенному ею различию между освобождением и свободой. Отсутствие физического насилия в ходе «фазы освобождения» доказывает лишь, что текущее правительство обладает достаточной властью, чтобы преодолеть кризис без насильственного подавления протестов: выбирая силовой ответ, наблюдаемый нами на примере Румынии, Туниса и Украины, правительство, по сути, демонстрирует собственную слабость, не оставляя себе иных вариантов для решения проблемы³⁴. Из выбранной Арендт перспективы можно предложить два объяснения отсутствию насилия в ходе революции: 1) протестующие опасаются спровоцировать правительство на применение насилия или 2) правительство утрачивает власть в такой степени, что его приказам перестают подчиняться армия и полиция [64, С. 57–58]³⁵. В ходе революции может также применяться нефизическое насилие, направленное против государственной системы и политических институтов и противоположное таким «сущностно» мирным занятиям, «как мышление и труд» [64, С. 19]. Такое насилие может выражаться словесно или, как было упомянуто ранее,

³² Как и в случае с Румынией, в обсуждении событий на Украине многие политики и политологи, в особенности в России, намекали на искусственную природу революции, трактуя ее скорее как государственный переворот (т.е. подчеркивая тем самым ее намеренный характер: ср. [64, С. 17-18]). Тем не менее в пользу этой теории до сих пор не было представлено убедительных доказательств. Сама Арендт всегда крайне скептически относилась к подобным трактовкам, ставящим своей целью продемонстрировать, что революции всегда «устраиваются» кем-то извне (см.: [64, С. 57]).

³³ Эта проблема неоднократно упоминалась исследователями (см., например: [72, Р. 117]). Вопрос о возможности ненасильственной революции впервые был поднят Ноамом Чомски в ходе дебатов с Арендт и Сьюзен Сонтаг: [73].

³⁴ Подробнее об оппозиции насилия и власти см.: [64, С. 54–67].

³⁵ Если среди полицейских или военных возникают разногласия, это может привести к вспышке физического насилия, а в некоторых случаях и к началу гражданской войны.

проявляться в публичных актах гражданского неповиновения. К сожалению, Арендт не развивает эти аргументы и тем самым не до конца проясняет вопрос о связи между насилием — а также его отсутствием — и революциями.

Недостаточно внимания Арендт уделяет и вопросу о том, где пролегает порой трудноразличимая граница между революцией и гражданской войной: в своих работах она не проводит четкого разграничения между ними, характеризуя гражданскую войну как возможное (и весьма вероятное, как мы видим даже на примерах Французской, Американской и Октябрьской революций) следствие революции, но не поясняя, в какой момент революция превращается в полноценный вооруженный конфликт. Более того, многие ее аргументы, касающиеся насилия, тесно связывают революции с гражданскими войнами, делая указанное разделение практически невыполнимой задачей.

Следующая проблема, а именно уже упомянутая недооценка социальных мотивов революционных протестов, заметная на современных примерах революций в Тунисе и на Украине, представляет собой хорошо известный исследователям недостаток теории Арендт. С одной стороны, трудно оспаривать аргумент Арендт о том, что экономические требования тесно связаны с благосостоянием отдельного человека (или его *oikos*, о котором Арендт пишет во второй главе своей работы «*Vita activa*») и не должны смешиваться с проблемами, характерными для публичного пространства. С другой стороны, мы видим, что в определенных обстоятельствах социальные требования могут принять политический характер. Недостаток продуктов питания и других предметов первой необходимости вынуждает заниматься тяжелым трудом, лишая человека времени и возможности свободно выбирать себе занятие. И хотя невозможность вырваться из этого бесконечного цикла (получить более высокую зарплату, найти лучшую работу, донести свои требования до представителей власти и т.д.) вовсе не обязательно превращает человека в политического активиста, недостаток свободы может побудить его критически пересмотреть свое социальное положение и подумать об альтернативах — не только для самого себя, но и для друзей, коллег или знакомых, составляющих его круг общения. Тем самым социальный вопрос, как вопрос о частном благосостоянии, может превратиться в проблему благосостояния социальной группы в государстве, а затем и в проблему государства в целом.

Важной отличительной чертой мышления Арендт является его подчеркнутая актуальность. Ее стремление понять специфические социальные и политические тенденции настоящего времени в свете трансформаций прошлого помогает Арендт описывать современные ей феномены. Однако те же самые аспекты подвергают ее аргументы неизбежному риску стремительного устаревания вследствие культурных,

социальных и политических изменений. Подобной судьбы на первый взгляд не избегает арендтовская идея о характерном для начальной стадии революций формировании местных советов. Учитывая то, как развивались события в Тунисе и на Украине, мы можем спросить себя, не следует ли пересмотреть аргумент Арендт с учетом современных форм и инструментов коммуникации? Не будет ли, например, более уместным говорить о сообществах, возникающих на базе социальных сетей? Впрочем, если мы перенесем наше внимание с узкого вопроса о политической роли локальных советов на арендтовскую идею политической организации индивидов как необходимой предпосылки коллективного действия, мы увидим, что сама Арендт смогла бы описать новые способы коммуникации и политического действия с помощью своих собственных терминов, таких как «пространство видимости» (*space of appearance*) и «согласованное действие» (*acting in concert*). Более того, поднятая выше проблема способна помочь нам установить новую связь между теориями мышления и действия у Арендт.

Следует отметить, что коммуникативная и организационная роль социальных сетей (таких как «Фейсбук» и «Твиттер») как нового публичного пространства, с одной стороны, несколько переоценивается во многих исследованиях революций в Тунисе и на Украине³⁶, а с другой, напротив, недооценивается и, как правило, обходится стороной в арендтоведении. Чтобы сделать этот аспект продуктивным для анализа современных революций, нам следует обратиться к арендтовской концепции мнения, сформировавшейся в полемике с Платоном и Аристотелем (см. в особенности: Arendt, 2004), связав ее с идеями сообщества, мышления и действия. Выражаясь языком Арендт, политическая роль социальных сетей состоит в создании широкого круга индивидуальных мнений, доступных широкой публике³⁷. С одной стороны, завоевание поддержки определенного сообщества часто позволяет привлечь внимание политиков и традиционных СМИ, так что в некоторых случаях частные мнения изначально непубличных личностей могут иметь долгосрочные следствия, становясь стимулом политических действий. С другой стороны, отдельные высказывания политиков, интерпретируемые традиционными СМИ, далеко не всегда представляющими весь спектр мнений, в социальных сетях становятся предметом широкой публичной дискуссии,

³⁶ Впрочем, в некоторых аспектах эти исследования, наоборот, недооценивают специфическую роль социальных сетей в Восточной Европе (в особенности на Украине и в России), более часто используемых в качестве платформ для политических дебатов в сравнении со странами Западной Европы.

³⁷ Хотя для Арендт более важно подчеркнуть публичную роль мнения, в отличие от истины разума и истины факта, она подчеркивает, что последняя играет ключевую роль в политической сфере, выступая гарантом того, что мнения основаны на свидетельствах, т.е. представляют собой точное отражение событий и обстоятельств, касающихся множества индивидов. В своем эссе «Истина и политика» она утверждает, что, в то время как мнения «вдохновлены различными интересами и стремлениями» и тем самым существенно отличаются друг от друга, «свобода мнения становится фарсом, если не гарантирована фактическая информация, а сами факты являются предметом спора» [61, Р. 238].

напоминающей нам о греческом состязании (*ἀγών*) между индивидуальными мнениями, каждое из которых не отрицает остальные³⁸. Расширение публичной сферы посредством социальных сетей, в свою очередь, помогает уменьшить разрыв между мышлением и действием. Детальное исследование основных следствий этого феномена из арендтовской перспективы могло бы по-новому осветить давний вопрос об отношении между двумя главными элементами философии Арендт.

³⁸ Разумеется, вполне очевидно, что политическая роль социальных сетей далеко не всегда положительна. Социальными и политическими дебатами в интернете можно манипулировать, намеренно радикализируя их, а сетевые «сообщества» способны изолировать себя от других, препятствуя дискуссии и возникновению альтернативных мнений по определенным темам и отстаивая монополию единственного мнения как «объективной» истины. Описанные выше сценарии полностью противоречат идее Арендт о публичном пространстве как сфере сосуществования различных индивидуальных мнений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результаты нашего исследования мы можем суммировать в нескольких пунктах.

Во-первых, нам удалось показать, каким образом в исторической ретроспективе мы можем поставить под вопрос социологию как большой, многовековой проект социального знания, амбициозную попытку решения вопроса об условиях возможности социального порядка. Показать возможность не значит реализовать эту возможность от начала до конца. Мы воздержались от большого историко-теоретического исследования, время которого еще не пришло, однако мы показали не только его возможность, но и принципиальную необходимость. Оно необходимо, поскольку социологическому мышлению, причем не только теоретическому, но и прикладному, свойственно использование таких понятий, таких ходов рассуждения, которые как самоочевидные уходят в глубь веков, к истокам становления социологии. К ним относится идея превосходства теории над практикой, а значит, научного познания над практической мудростью; к ним относится также идея модерна, который как новый и следующий этап в эволюции человечества (иногда прерываемой революциями!) имеет ценностное превосходство над предшествующими, а его носители — ученые — превосходят в способности давать советы консерваторов и реакционеров. Эти самоочевидности социологии далеко не безобидны, они не позволяют увидеть исторические развилки, ситуации, когда и социальная жизнь, и знание о социальной жизни становятся предметом выбора. Они, говоря словами Лумана, контингентны, то есть могли бы быть и другими. Показать контингентность значит открыть в ретроспективе возможности нового выбора. В ситуации выбора мы больше не пугаемся ярлыков «консерватизм» и «реакция». Мы исследуем возможности ориентации для человека и групп людей, нуждающихся в помощи и поддержке просвещенных и просвещающих знатоков. Свобода в обращении с эффективными ресурсами знания оборачивается свободой и эффективностью действия.

Во-вторых, мы показали исторические истоки того понятия социологии, которое, возможно, завоеует больше сторонников и уже сейчас представляет большой интерес. Это понятие о социологии как о фронетической социальной науке. В нашем понимании оно сравнительно мало зависит от предложенной Б. Флювбергом и его сторонниками концепции. Гораздо важнее для нас оказалось поднять глубокие пласты исторического знания, оценить эволюцию понятия в древности, чтобы попытаться понять, каким образом оно может стать в наши дни «пригодным и применимым» (формула М. Арчер).

В-третьих, мы связали с исторической реконструкцией понятия фронесиса социологически испирированные исследования философии М. Хайдеггера и Х. Арендт. О

возможности построения «экзистенциальной социологии» говорится, конечно, не впервые, и магистральной важности работа Э. Тирикьяна не может быть забыта. Но нам удалось нечто иное: мы представили альтернативную социологию Хайдеггера именно в связи с его попытками освоиться и заново актуализировать понятие фронесиса. Возможно, отказ Хайдеггера (ученика Риккерта, начинавшего преподавательскую деятельность буквально на том самом поле, на котором создавал свою социологическую методологию Макс Вебер) пройти достаточно далеко по этому пути связан именно с тем, что он не только не захотел встраиваться в большой социологический проект, но и не увидел перспектив в разработке новой концепции фронесиса.

В-четвертых, мы по-новому подошли к анализу философии Х. Арндт. Арндт, которую, как уже давно показано в литературе, нельзя правильно понять вне дискуссий относительно фронесиса, мы рассматриваем как «альтернативу альтернативы»: в исследования мира людей она выработала совершенно иной подход, чем ее учитель Хайдеггер, и это обстоятельство — само по себе хорошо известное — в полной мере определяет ее социологически релевантные рассуждения. В особенности важно, что нам удалось связать философский словарь альтернативной социологии Арндт в ее «*Vita activa*» (“*Human condition*”) с позднейшими лекциями о политической философии Канта. Понятие фронесиса выводит нас к проблематике публичности, и а публичность — к вопросам способности суждения, которую мы можем оценить лишь в рамках и в связи с задачами фронетической социальной науки.

В-пятых, важнейшим вкладом в становление такой науки стало изучение революции в интерпретации Арндт. Важной отличительной чертой мышления Арндт является его подчеркнутая актуальность. Ее стремление понять специфические социальные и политические тенденции настоящего времени в свете трансформаций прошлого помогает Арндт описывать современные ей феномены. Однако те же самые аспекты подвергают ее аргументы неизбежному риску стремительного устаревания вследствие культурных, социальных и политических изменений. Революции — это момент чистой спонтанности в реорганизации социальности, воссоздания социального порядка из хаоса, в который он был ввергнут. Революции — это «новое начало», по словам самой Арндт. Но здесь мы сталкиваемся с существенными ограничениями ее концепции. Главное из них, неприемлемое для фронетической науки противопоставление политического и социального. Очевидно, что именно это затруднило и рецепцию понятия публичности, по Арндт, в современной социологии, и весьма ограниченное обращение к ней со стороны социологов-теоретиков. Однако при постановке под вопрос самой

социологии мы неизбежно снова обращаемся к Арендт как к не до конца реализованному предложению в истории идеи фронесиса.

Ряд исследований, проведенных нами в связи с общей тематикой проекта, прямо вытекают из его замысла, однако пока еще не составляют столь единый текст, как его первые пять глав. Тем не менее, они показывают, каким образом можно работать в русле фронетической социальной науки с ключевыми понятиями модерна, реакции, справедливости. Повторим еще раз сказанное во Введении: социология как осмотрительный советчик, а не ментор, современного человека учитывает его фундаментальное беспокойство. Это беспокойство связано со справедливостью *и* с теми силами и процессами, которые территориально и духовно находятся от него слишком далеко и не могут быть предметом простого учета и воздействия. Он обязан в них разобраться, чтобы правильно строить свою жизнь. Он нуждается в ученой поддержке на этом пути. Социология, исследуя дискурс модерна и реакции, а также дискурс справедливости в его различных, в том числе и международных, модификациях, выполняет свое призвание, становится подлинно фронетической социальной наукой.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Филиппов А. Ф. Другие «люди Гоббса»: о философских источниках и перспективах одного социологического заблуждения. // В кн.: Сад ученых наслаждений / Отв. ред.: А. Н. Дмитриев, Н. В. Самутина, Е. А. Вишленкова. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2017. С. 23-40.
2. Flyvbjerg B. Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again. Cambridge, New York etc.: Cambridge University Press, 2001.
3. Real Social Science: Applied Phronesis / Ed. by Flyvbjerg B., Landman T., Schram S. Cambridge, New York etc.: Cambridge University Press, 2012.
4. Gouldner A. The coming Crisis of Western Sociology. London and New Delhi: Heineman, 1970.
5. Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии. СПб: Наука, 2003.
6. Koselleck R. Die vergangene Zukunft: Zur Semantik historischer Zeiten. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1979.
7. Филиппов А. Ф. О понятии «теоретическая социология» // Социологический журнал. 1997. № 1-2. С. 5-37.
8. История теоретической социологии. В 4-х тт. / Под ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Канон+, 1997. СПб.: Издательство РХГИ, 2000.
9. Вебер М. Наука как призвание и профессия / Пер. П. П. Гайденко // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 711-713.
10. Spaemann R. Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald. 2. Aufl. München: Kösel, Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.
11. Nisbet R. A. The sociological tradition / With a new introduction by the author. New Brunswick (USA) and London (UK): Transaction Publishers, 2009.
12. Mills Ch. W. Sociological Imagination. With a new Afterword by Todd Gitlin. Oxford etc.: Oxford University Press, 2000.
13. Миллз Ч. Р. Социологическое воображение / Пер. О. А. Оберемко / Под ред. Г. С. Батыгина. М.: NOTA BENE, 2001.
14. Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова / Под ред. Д.Ю. Куракина. М.: «Праксис», 2013.
15. Адорно Т. В. Введение в социологию / Пер. Б. М. Скуратова М.: Праксис, 2010.
16. Kühne O. Zur Aktualität von Ralf Dahrendorf. Einführung in sein Werk. Wiesbaden: Springer, 2017.
17. Дарендорф Р. Тропы из утопии. М.: Праксис, 2002.

18. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Куренного / Под науч. ред. В. Куренного. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2016.
19. Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческое действие: объяснение в социологии и социальной науке / Пер. Е. В. Ананьевой // Теория общества / Под ред. А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, 1999. С. 73-102.
20. Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л. Реферат: Гёран Терборн. Начало второго века социологии: времена рефлексивности, пространств идентичности и узлы знания // Социологическое обозрение. 2001. № 1.
21. Therborn G. At the birth of second century sociology: times of reflexivity, spaces of identity, and nodes of knowledge // British Journal of Sociology. 2000. Vol. 51. № 3. P.37-57.
22. Терборн Г. Глобализация и неравенство: проблемы концептуализации и объяснения / Пер. И. Н. Тартаковской // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4. № 1. С. 31-62.
23. Терборн Й. Мир: руководство для начинающих / пер. Е. М. Горбуновой, Л. Г. Титаренко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015.
24. Touraine A. The Idea of Revolution, in: Theory, Culture and Society. Vol. 7 (1990). P. 121-141.
25. Агамбен Д. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / Пер. С. Ермакова. М.: НЛО, 2018.
26. Wagner G. Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration. Berlin: Duncker und Humblot, 1993.
27. Negri A. Insurgencies: Constituent Power, and the Modern State. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.
28. Аристотель Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: Изд-во С.Петербург. ун-та, 2004. С. 24-25.
29. Jaeger W. Aristotle: Fundamentals of the History of His Development / trans. by R. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1968.
30. Aristotelis Metaphysica / ed. by W. Jaeger. Oxford University Press, 1957.
31. Aristotelis De caelo libri quattuor / ed. by D. J. Allan. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 2005.
32. Aristotelis Physica / ed. by W.D. Ross. Oxford University Press, 1951.
33. Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi / ed. by W.D. Ross. Oxford University Press, 1958.

34. Aristotelis Ethica Nicomachea / ed. by I. Bywater. Cambridge University Press, 2010.
35. Volpi F. Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle // *Critical Heidegger* / ed. by C. Macann. Routledge, 1996. P. 90–129.
36. Heidegger M. Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25). Vol. 19 / ed. by I. Schüssler. Vittorio Klostermann, 1992. (Gesamtausgabe).
37. Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 46–57.
38. Aspers P., Kohl S. Heidegger and Socio-Ontology: A Sociological Reading // *Journal of Classical Sociology*. 2013. Vol. 13. № 4. P. 487–508.
39. Коев К. Everyday Practices and Practical Formalization: The Jurisdiction of Indifferent Everydayness // *Критика и гуманизм*. 2010. № 35. P. 203–227.
40. McGovern M. Durkheim and Heidegger: Two Social Ontologies and Some Implications // *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 2000. Vol. 29. № 2. P. 105–120.
41. McHoul A. How Can Ethnomethodology be Heideggerian? // *Human Studies*. 1998. Vol. 21. № 1. P. 13–26.
42. Paluch S. Sociological Aspects of Heidegger's Being and Time // *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 1963. Vol. 6. № 1-4. P. 300–307.
43. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / Пер. с нем. И. Глухой. Вильнюс: ЕГУ, 2012.
44. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Пер. с нем. В. В. Бибихина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2013.
45. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015.
46. Heidegger M. What is a Thing? South Bend: Gateway, 1967.
47. Harman G. Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago: Open Court, 2002.
48. Dreyfus H. L. Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action. Oxford: Oxford University Press, 2014.
49. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993.
50. Arendt H. The Human Condition: Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

51. Arendt H. *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2005.
52. Арендт Х. Между прошлым и будущим: восемь упражнений в политической мысли / пер. с англ. Д. Аронсона, Р. Гуляева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. С. 291-233.
53. Арендт Х. Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.
54. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / Пр. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука, 2012.
55. Арендт Х., Шмид К. Право на революцию: разговор между профессором Карло Шмидом и философом Ханной Арендт / Пер. с нем. А. Саликова // Социологическое обозрение. 2016. Т. 15. №1. С. 56-74.
56. Саликов А. Предисловие к публикации «Право на революцию» // Социологическое обозрение. 2016. Т. 15. № 1. С. 54-55.
57. Арендт Х. О революции / Перевод И.В. Косича. М.: Европа, 2011.
58. Salikov A.; Zhavoronkov A. The Public Realm and Revolution: Hannah Arendt Between Theory and Praxis // *Estudos Ibero-Americanos*. 2017. Vol. 43/3. P. 513–523.
59. Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Биbihина. СПб.: Алетейя, 2000.
60. Moruzzi N. C. *Speaking Through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2000.
61. Arendt H. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1968.
62. Herzog A. The concept of violence in the work of Hannah Arendt // *Continental Philosophy Review*. 2016. P. 1–15.
63. Kim M. K. Rethinking Arendt's Constitutional Thought on Violence and the Social Question // *Teoria politica, Annali*. 2013. № 3. P. 395–404.
64. Арендт Х. О насилии / Пер. с англ. Г.М. Дашевского. М.: Новое издательство, 2014.
65. Behnhabib S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996.
66. Bernstein R. Rethinking the social and the political. In: *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge, MA: Polity Press, 1986. P. 238–259.
67. Pitkin H. F. Justice: On Relating Private and Public // *Political Theory*. 1981. Vol. 9/3. P. 327–352.

68. Arendt H. Über die Revolution. München: Piper, 1965.
69. Hutter R. Revolution und Legitimation: Die politische Instrumentalisierung des Umbruchs 1989 durch die Postkommunisten in Rumänien. Berlin: Frank&Timme, 2015.
70. Siani-Davies P. The Romanian Revolution of December 1989. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.
71. Benstead L., Lust E., Malouche D., Wichmann J. Tunisian elections bring hope in uncertain times // Washington Post, 27.10.2014. URL: <https://www.washingtonpost.com/blogs/monkey-cage/wp/2014/10/27/tunisian-elections-bring-hope-in-uncertain-times/> (дата доступа: 26.02.2018).
72. Backer R. The Collapse of Communism and Theoretical Models // Krygier M. (ed.). Marxism and Communism: Posthumous Reflection on Politics, Society and Law. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1994. P. 111–120.
73. Chomsky N. The Legitimacy of Violence as a Political Act? Noam Chomsky debates with Hannah Arendt, Susan Sontag, et al. 1967. URL: <https://chomsky.info/19671215> (дата доступа: 26.02.2018).
74. Arendt H. The Promise of Politics. New York: Schocken Books, 2004.

ПРИЛОЖЕНИЕ А

Александр Ф. Филиппов. «Неустраняемая рациональность модерна»

Эта статья стала результатом не систематических, но неоднократно повторявшихся по сходным поводам размышлений о странном с социологической точки зрения положении дел, которое складывается в России в разных областях, имеющих отношение к культурному содержанию модерна. Странность, возможно, не сразу бросается в глаза, и социолог словно бы ломится в открытую дверь, говоря о проблеме там, где ее нет для других наблюдателей³⁹. Тем не менее социологическая оптика не просто имеет право на существование, она может оказаться в некоторых случаях более продуктивной.

А.1 “Модернисты” и “консерваторы” как идеальные типы

Зафиксируем очевидное: в российской публичной сфере есть часто обсуждаемое противостояние “партий”, которое не только не исключает, но даже предполагает некоторого рода консенсус. Хотелось бы назвать условно выделяемые партии (о том, почему условно, я еще скажу ниже) “прогрессисты и консерваторы”, “модернисты и традиционалисты”, “либералы и реакционеры”, но любое именование будет склонять к слишком уж большому насилию над материалом. Недавнее высказывание одного из наших идеологов Валерия Фадеева весьма показательное в этом смысле. Фадеев критикует, как он его называет, “лжелиберализм” за попытки лишить экономическую политику “прочных моральных оснований”. Лжелибералы агрессивны, подобно нацистам, утверждает Фадеев, “хотя они называют себя прогрессивными людьми. Но это абсолютно контрпрогрессивно, это откат в какое-то темное, мрачное Средневековье”. Фадеев считает, что надо “учитывать культурный код” народа, который в начале реформ пытались “выкорчевать”. А изменить код — “значит убить народ”, народ не поддается, он остается собой. В частности, создание и сохранение пространства империи (Фадеев говорит: “Русский народ или, шире, российский народ империи, все равно оставался собой”), в том числе и поддержка политически рискованного предприятия — присоединения Крыма, свидетельствует о том, что у народа, дошедшего “мистическим образом” до Тихого океана, есть нечто “более важное, чем разум и инстинкты”. Откатом в Средневековье Фадеев считает отказ принять ценностные и религиозные основания экономики. “У нас большая часть элиты оторвана от народа и от народных чаяний. Она

³⁹ См., напр.: Snyder T. The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America. New York: Tim Duggan Books, 2018. В этом представлении нынешняя Россия, по сути, уже тоталитарное, фашистское государство.

по-прежнему оперирует крайне искаженными представлениями о том, как должна быть устроена политическая и экономическая система. И разрыв между представлениями народа о том, как должна быть устроена жизнь, и представлениями элиты увеличивается. Драма заключается в том, что у нас не народ архаичен, у нас элита архаична”⁴⁰. Можно ли эти высказывания идентифицировать как антимодернистские? Сам автор архаикой считает ту установку, которая только притворяется либеральной, а на самом деле является “лжелиберализмом”. Таким образом, — и это, вообще говоря, можно считать довольно типичным для нынешнего положения дел в публичной сфере, для множества авторитетных (или ориентированных на авторитетные образцы) высказываний — Фадеев словно бы парализует предполагаемого оппонента, лишает его привычных ходов: обращение к “народу”, “традиции” и “культурному коду”⁴¹ означает, в терминологии Фадеева, именно прогрессистскую, а не ретроградную позицию, потому что выступает основой некоторой высшей рациональности, а вовсе не синонимом стремления “обратиться вспять”. Сохранение старого культурного кода народом, понимаемым как некоторая тождественная себе сущность, считается не просто нужным, но прогрессивным и продуктивным. Мы видим, что — в такой трактовке — код функционирует сам по себе, он рассматривается как нечто такое, что делает невозможной рациональную дискуссию или сомнение в основаниях выбора, совершаемого в истории. Народ, с одной стороны, — это постоянно действующий неизменный субъект действия; с другой стороны, у него нет подлинной свободы, он ограничен своим кодом.

К этому не следует относиться легкомысленно, просто указывая на разрывы в логике или противоречия. Важно то, что рассуждения о мистическом коде, народе и традиции вместе с утверждениями о прогрессе складываются в господствующий или претендующий на господство нарратив. Это не исключительный, но вполне нормальный случай. Типичным образом внутри любого конкретного высказывания, в конкретной статье или документе можно вычленилть разные составляющие. Упреки в антиинтеллектуализме отвергаются многими националистически и консервативно настроенными авторами; упреки в пренебрежении религией, историей, культурной

⁴⁰ См. Скоробогатый П. Ученье культурный код [Интервью с секретарем Общественной палаты В. Фадеевым] // Эксперт. № 17–19 (1073). 2018. 23 апреля — 13 мая. URL: <http://expert.ru/expert/2018/17/uchest-kulturnyj-kod/> (доступ 07.05.2018).

⁴¹ См. в недавнем докладе Вольного исторического общества: “Словосочетание «культурные коды» заимствуется из либерального публичного дискурса и ставится на службу идее российской уникальности. Особая духовность как часть русского Sonderweg’a десятилетиями мифологизирует воображаемые неповторимые свойства россиян и служит способом противопоставления России бездуховному Западу...” (Какое прошлое нужно будущему России. Доклад Вольного исторического общества // Комитет гражданских инициатив. 2017. С. 8. URL <https://komitetgi.ru/service/%D0%A1%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%BA%D0%B0.pdf> (доступ 07.05.2018).

традицией не принимаются многими из тех, кто стоит на стороне модерна и либеральных ценностей.

Если бы материалы дискуссий пришлось описывать детально, искусственность последовательных идейных конструкций могла бы броситься в глаза, а между тем их описание без такого анализа трудности не представляет. Собственно, в первом приближении проблема, о которой ниже пойдет речь, как раз в этом и состоит: трудно сомневаться в том, что у нас есть сторонники широко понимаемых либерализма и консерватизма, однако с социологической точки зрения здесь нужна большая осторожность. По меньшей мере часть из того, что должны были бы прямо высказывать, казалось бы, столь надежно фиксируемые в поле публичной дискуссии консерваторы и либералы, на самом деле приходится мысленно достраивать, представляя себе дело так, будто все позиции насквозь, от начала и до конца продуманы и определены, что либеральная и консервативная идеологии являются действительно полноценными картинами мира, за каждой из которых — свой слой-носитель, свои организационные ресурсы и своя идеологическая дисциплина.

Однако тексты обладают своей дискурсивной природой, но при том не обязательно последовательны с точки зрения философской состоятельности; высказывания, сделанные в ходе полемики, не всегда опираются на логически выверенную картину мира; в каждый момент каждое мероприятие, каким бы замыслом оно ни вдохновлялось, содержит в себе немало ситуативного, т.е. такого, что не имеет за собой замысла и не нацелено на хорошо различимые последствия. Отсюда проистекают разные возможности для анализа. С одной стороны, он может быть вполне конкретным и предметным, с опорой на источники. С другой стороны, это может быть анализ “идеального объекта”, сконструированного, конечно, не чистым произволом, но путем последовательного додумывания реально существующих позиций. Именно этот второй путь избран в данной статье. Я оперирую “идеально-типическими” конструкциями, но считаю работу над ними необходимым предварительным условием эмпирических наблюдений, а не результатом, который должен быть сначала получен эмпирически, обобщен и лишь потом доведен до идеального представления.

А.2 Видимость споров, базовый консенсус и сомнительные результаты борьбы

Если бы в сегодняшней России речь шла о настоящих спорах, конечно, можно было бы рассуждать об аргументах, доказательствах, попытках поиска истины даже в самых ожесточенных дискуссиях. Однако для нынешней ситуации дискуссии не

характерны. Если где-то в публичном пространстве идет спор, значит, спорят, скорее всего, единомышленники. Курсирующие в публичном поле утверждения, риторически сформулированные как дискуссионные, не рассчитаны на защиту (и нападение). Они еще могут пробуждать эмоциональную реакцию, они годятся на то, чтобы обозначить, в общем, неизменную позицию, но не на то, чтобы сближаться с оппонентом, учитывая его (частичную) правоту. Оставаясь средствами мобилизации, они все реже допускают продвижение вперед, какое может быть в спорах, основанных на рациональных доказательствах. Поэтому, строго говоря, никакой нет разницы в том, кто говорит, до тех пор, пока к описаниям не добавляется оценка. Что же останется, если такую оценку заменить нейтральными описаниями? Получится примерно следующее.

В России наших дней усиливается традиционализм; временами складывается впечатление, что повсеместно побеждают консервативные силы, враждебные не только политическому Западу и их собственным политическим противникам внутри страны, которые с этим Западом (справедливо или нет) ассоциируются. Эти силы в целом противоположны модерну в нескольких отношениях: современной культуре, современному искусству, а также — поскольку это не просто политическая позиция, но определенный культурный выбор — современному пониманию прав меньшинств, будь то меньшинства сексуальные, религиозные или национальные, беженцы-мигранты или (в сравнительно меньшей степени) инвалиды. Политическую поддержку это антимодернистское движение получает и сверху, и снизу. Сверху — от широко понимаемого начальства, потому что обещает ему нерассуждающую и энергичную низовую поддержку. Культурный антимодернизм устроен как способ мобилизации большинства, выражение его истинной природы⁴². Снизу — потому что это не просто

⁴² Достоинно внимания и отдельного исследования объяснение этой природы. Наряду с рассуждениями о “культурной матрице” и “культурном коде”, можно найти и более экзотические. В течение длительного времени одной из привычных, хотя и редко формулируемых с полной откровенностью, формул национальной идентичности оставался аргумент “от биологии”. Читатель, привыкший к поискам и обнаружению русских (и нерусских, еврейских по преимуществу) генов, мог пропустить занятное изменение в риторике. С одной стороны, сформировался “гражданский русский национализм”, который демонстративно отказывается от ставки на вульгарно понимаемую “биологию”; с другой стороны, разговор о “хороших генах” внезапно стал столь же привычным, хотя и не до конца авторизованным в качестве мейнстрима, у части “либерального лагеря”. Здесь, конечно, нужна осторожность. Например, в один год Путин говорит, что “россияне на генетическом уровне не приемлют давление извне” (Россияне на генетическом уровне не приемлют давление извне, заявил Путин // РИА “Новости”. 2017. 4 ноября. URL: <https://ria.ru/society/20171104/1508210542.html> (доступ 07.05.2018)), а Ксения Собчак разъясняет свое утверждение 2010 года, что “Россия стала страной генетического отребья” (Собчак К. Россия стала страной генетического отребья // Эхо Москвы. 2010. 10 сентября. URL: <https://echo.msk.ru/blog/statya/709632-echo/> (доступ 07.05.2018)), таким образом: “В нашей стране прошло огромное количество человеческих чисток, когда лучших из лучших уничтожали” (Вердикт Собчак. Является ли Россия страной “генетического отребья”? // Аргументы и Факты. 2017. 25 октября. URL: http://www.aif.ru/politics/russia/verdikt_sobchak_yavlyaetsya_li_rossiya_stranoy_geneticheskogo_otrebya (доступ 07.05.2018)). Л. Улицкая объясняет феномен озлобленности, ссылаясь на популяционную генетику: «Определенные группы людей пострадали за время советской власти. Их потомство тоже пострадало. Более

настроение манипулирующих массами элит, но до известной степени настроение куда более широких групп, идущее от обиходного неприятия нового. Это не всегда чистая игра, в которой, так сказать, выпрямляются связи между эстетическим, этическим и политическим. Так, например, опознание романтически и традиционно понимаемого народа в участниках массовых акций, которые невозможны без современной техники и технологий, является далеко не бесспорным. Эстетическое отторжение явлений искусства может иметь преходящий характер и не обязательно связано с политическими предпочтениями.

Эта враждебность имеет привычные формы: современная культура если и не всегда, то по многочисленным поводам нередко объявляется возмутительной для тех, кто придерживается традиции; политический либерализм (по существу, отсутствующий в актуальной политике) подвергается разного рода поношениям как идеология. Рациональная дискуссия и рациональные аргументы изгоняются из публичной сферы, где ставка делается на тотальную (или имитирующую тотальную) пропаганду, использующую, как называл это еще Макс Вебер, эмоциональность масс. Наконец, суеверия самого разного рода поддерживаются и поощряются если и не официально, то, во всяком случае, через предоставление возможностей телевидения и книгоиздания противникам того, что можно назвать просветительским духом модерна. Но это — лишь одна сторона медали.

Не менее очевидно и другое. Для культурного модерна все еще оставлены области, в которых он если не находится в абсолютной безопасности, то, во всяком случае, в некоторой мере защищен. Наука и университеты, возможно, переживают не лучшие времена, однако не везде и не полностью стали сугубо консервативными учреждениями, осуществляющими идеологический контроль столь же интенсивный, как в советские времена⁴³.

того, многие дети уничтоженных властью людей тоже не выжили, а некоторое количество детей этих людей с определенным генотипом не родилось. Это генетическое объяснение» (Катаева В. Россия — прекрасная страна, а жить в ней плохо [Интервью с Л. Улицкой] // Собеседник. 2016. 14 июня. URL: <https://sobesednik.ru/obshchestvo/20160614-lyudmila-ulickaya-grossiya-prekrasnaya-strana-a-zhit-v-ney> (доступ 07.05.2018)). Это приводит временами к довольно сомнительным ситуациям, в которых «правые» и «националисты» упрекают «либералов» в расизме и чуть ли не нацизме. Во всяком случае, упоминание о «генах» и наследственности перестало играть различительную роль в дискурсе. Им пользуются с обеих сторон.

⁴³ Ср., впрочем, новейшие известия о форуме «Нравственные и культурно-исторические ценности как основа национальной идентичности» в Новосибирске (Интегральный индекс духовности: новосибирским ученым объяснили приоритет воспитания над знанием // Тайга.инфо. 2018. 26 апреля. URL: <http://tayga.info/140182> (доступ 07.05.2018)). Здесь мы обнаруживаем ту же любопытную смесь рациональной аргументации с консервативными установками — не отрицание рациональности и науки, но указание с привлечением рациональных по форме доказательств на их ограниченность, на отсталость традиционного сциентизма стало хорошим тоном.

Это соображение может показаться неубедительным: стремление заморозить, законсервировать, показать силу реакции на защищенных площадках модерна невозможно не замечать. Можно назвать это преобладающей тенденцией, и все же нельзя сказать, что эта тенденция — победившая. С антипросвещением борется именно просвещение, так сказать, традиционно просвещенческого толка. Такого количества организаций и людей, которые занимаются в строгом смысле слова просветительством, возможно, не было в советские годы. Лектории, интернет-каналы, премии, программы издания книг, публичные дискуссии о принципах и границах научного познания — все это приобрело огромную интенсивность именно в последнее время, казалось бы, совершенно неблагоприятные для модерна именно в силу политико-идеологических причин. Очевидно, что и это не может существовать без более или менее отчетливой политической поддержки или, по крайней мере, стратегического терпения, готовности сносить политическую критику (во всяком случае, поскольку она считается практически безопасной для всего устройства власти) в связке с большим просвещенческим проектом.

Невозможно утверждать, что радикальный антимодернизм уже победил или что его победа гарантирована в ближайшем будущем — несмотря на очевидное отторжение модернизма в разных сферах и значительные успехи «ретроградов» в их борьбе с «новаторами». Наблюдения за идеологическими тенденциями осложняются тем, что можно было бы назвать вульгарно-социологическими соображениями. Не внутренняя логика идеологических конструкций, но специальный интерес, корысть нередко стоят за высказываниями и оценками. У идеологий, у модерна и у борьбы против модерна, помимо принципиальных сторонников, есть прагматичные, движимые оппортунистскими и эгоистическими мотивами. Но сколько бы ни было истины в этом социологическом наблюдении, переоценивать его не следует. Каким бы интересом ни руководствовались борцы против культурного модерна и его защитники, мобилизация поддержки сверху и снизу, последствия для социальной жизни зависят не от одной только констелляции интересов. Господствующие описания привлекательны способностью влиять на аудиторию или формировать ее представления, а коль скоро они эффективны, тот, кто стал их носителем, оказывается вознагражден. Поэтому хотя бы на некоторых этапах имеет смысл описывать ситуацию так, словно никакого интереса за нарративами нет, а, напротив, все действительные интересы определяются только в терминах нарративов.

Проблема, которая здесь начинает обрисовываться с большей ясностью, состоит в следующем. С наукой, с научно-техническим развитием и образованием дела обстоят в целом понятным образом. Есть важная, стратегическая, хорошо понимаемая еще с советских времен задача: наука и техника нужны для войны. А что может дать культура,

кроме мобилизации населения? Не следует ли как раз поэтому делать ставку на те культурные образцы, которые связаны с героическим прошлым, напоминают о былом единстве и борьбе с врагом, внушают мысль о необходимости единства в новой ситуации и с новым врагом? Разве это помешает развивать современную науку и технику? А если нет, чем оправдывает себя в виду решения главной задачи современное искусство? Раньше, хоть и не всегда, не все время, здесь было больше ясности, родство всего современного вызывало меньше сомнений, хотя по-прежнему нельзя считать разрешенным вопрос о том, что стало основным ресурсом тотальной пропаганды, оказавшейся столь эффективной в XX веке, — классика с ее готовыми, отсылающими к глубинам истории идеями солидарности или модерн с его новыми формами работы с материалом и его организацией для тотальной мобилизации масс.. Сейчас дела обстоят сложнее, чем может показаться. Когда достаточно традиционное по форме произведение искусства вызывает политическое по сути (хотя и культурное по видимости) негодование, разговор о “современном искусстве” редко бывает прямым и бесхитростным: у начальства может быть свой интерес в том, чтобы показать себя защитником традиции, у критиков — свой интерес в том, чтобы акцентировать художественный характер разногласий. Но важно помнить о том, что радикальное современное искусство, “развязывая” и реорганизуя чувственность, перенаправляя способность воображения, может вызывать многомерное, политико-эстетическое неприятие, приводящее иногда к неожиданным реакциям и решениям.

Хотя связь современной науки с современным искусством не очевидна, но до тех пор, пока считается, что они растут из общего культурного корня, что современное искусство может быть частью того же самого большого механизма мобилизации, техническую часть которого делает возможной современная наука, искусство может считать себя в относительной безопасности, мало того, оно может считаться (или считать себя) именно тем местом, где происходит радикальное продвижение вперед. Вопрос состоит в другом: насколько далеко может зайти расхождение между научно-технической и эстетической составляющими современности? Что современная наука, техника, современный капитализм имеют глубокие религиозные корни — в наши дни не нуждается в доказательствах точно так же, как не нуждалось в них убеждение в научно-культурном единстве модерна сто лет назад. Но из этого точно так же нельзя сделать вывод о необходимости прямого, непосредственного возвращения к этим корням. Собственно, в современной политической теологии вопрос ставится примерно так же: техника не нейтральна, она не просто может быть поставлена на службу самым разным целям, а

значит, тут же теряет предполагаемую нейтральность⁴⁴; техника в самом своем устройстве связана с той способностью воображения, которое модерн развязал также и в искусстве⁴⁵. Итак, можно, с одной стороны, подчеркивать религиозные истоки и укорененность науки и техники в традиции (религиозной и/или национальной), а с другой — указать на мобилизационный потенциал традиционного или симулирующего традицию искусства, на пользу искусства, прямо исполняющего мобилизационное предписание. Таким образом, остается лишь одно противоречие: фактическое присутствие нового, демонстративно антитрадиционного, западного и т.п. в неблагоприятной среде, в климате, который неуклонно ухудшается в силу политических (в первую очередь) причин. Это довольно слабый результат, он еще не позволяет понять специфику происходящего.

А.3 Постоянная рефлексия как социальный институт

Попробуем все же сделать еще один опыт социологического анализа, который не сводит все только к проблематике вульгарно понимаемого интереса. Как в области идеологии, так и в области социально-политической у традиционализма и модернизма есть свои функции и свои слои-носители. Отступление модернизма не приводит к его уничтожению, если только не случится каких-то политических катастроф. У традиционализма — своя культурно-политическая ниша. Он ориентирован на слои, задействованные в массовой мобилизации и составляющие базу того, что можно было назвать, вслед за Пьером Розанваллоном, одним из видов “демократической легитимности”⁴⁶. Здесь скорее противопоставлены критические дискуссии, сопоставление мнений. Если так, то надо воспитывать и навязывать, превращать в габитус почтение к политическим авторитетам. Авторитет, в свою очередь, укореняется в традиции, а значит, традиция становится местом приложения особых, направленных усилий. Традиция должна свидетельствовать о непрерывности, о связи пространства и времени. Древность, продолжительность, сохранение сердцевины, то есть идентичность на протяжении веков народа, который остается тем же самым, отделенным и отделяющим самого себя от

⁴⁴ Таким был аргумент Карла Шмитта, выдвинутый еще в конце 20-х годов прошлого века. См.: Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций / Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.

⁴⁵ См. об этом.: Milbank J. The future of love: essays in political theology. Eugene, OR: Cascade Books, 2008. Kindle Ed. Loc. 6773.

⁴⁶ См. в русском переводе: Розанваллон П. Демократическая легитимность. Беспристрастность, рефлексивность, близость. М.: Московская школа гражданского просвещения, 2015. Я имею ввиду прежде всего понятие “электорального народа”, то есть зримого множества избирателей, с преобладанием большинства над меньшинством.

иного⁴⁷, — это не прихоть конструкторов и реконструкторов, но именно то, что позволяет подменять один вид легитимности другим: не перебор вариантов, не множественность путей, не эффективность программ, не соревнование, но именно подключение к старому, сохраняющемуся, равному самому себе является здесь основанием всех возможных притязаний на легитимное господство. В этой перспективе нет никакой разницы между специальными историческими изысканиями и выдуманными, функционально пригодными смысловыми комплексами, рассчитанными на моментальное воздействие, моментальную мобилизацию. Движение в эту сторону мы можем наблюдать в сегодняшней России почти безошибочно, но при этом снова приходится дополнительно указывать на его неокончателность, незавершенность.

Для чего? Не для того, чтобы дать более взвешенные характеристики происходящему, а чтобы поставить вопрос в принципе иначе: может ли это попятное движение прочь от модерна остановиться, почему все еще не произошло то, что, по соображениям сугубо политическим, должно было совершиться еще вчера? Для ответа на этот вопрос я сделаю одно отступление.

Более полувека назад знаменитый немецкий социолог (в прошлом квалифицированный философ, защитивший диссертации о Фихте и Гоббсе) Хельмут Шельски написал статью “Поддается ли институционализации постоянная рефлексия?”⁴⁸. Она не потеряла актуальности до сих пор. Правда, Шельски стал неудобной фигурой: через несколько десятилетий после выхода статьи он оказался, вместе со своим другом и учителем Арнольдом Геленом, одним из ведущих немецких неоконсерваторов, рассорился с левыми интеллектуалами и столь решительно критиковал университетских коллег, что сам себя объявил “антисоциологом”. Все это, как говорят те же немцы, теперь уже вчерашний снег. В наши дни схематизм его политических рассуждений кажется устаревшим и непродуктивным, основные участники идеологических битв последней четверти минувшего века по большей части замолчали навсегда или, во всяком случае, утратили прежнее влияние. Однако история идей имеет свою особую длительность. Шельски отличался редкой социологической проницательностью; его статья была написана на переломе эпох, ей предшествовали и за ней последовали не менее важные высказывания других выдающихся мыслителей, реконструировав которые можно

⁴⁷ Есть довольно устойчивое, часто высказываемое представление о том, что традиция традиции разнь и что здесь главную роль сыграло именно православие. Ставка на традицию, общинность была очень удобна для коммунистических режимов и сохранилась. Это слишком простое и догматическое воззрение, во всяком случае в части взгляда на традицию. См.: Djankov S., Nikolova E. Communism as the Unhappy Coming // World Bank Group. Development Economics. Office of the Chief Economist. WPS8399. P. 10, 14. URL: <http://documents.worldbank.org/curated/en/303241522775925061/pdf/WPS8399.pdf> (доступ 07.05.2018)).

⁴⁸ Schelsky H. Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie // Zeitschrift für evangelische Ethik. 1957. Bd. 1. S. 153–174.

получить нечто вроде продолжительного, растянувшегося на столетие рассуждения о некоторых особенностях модерна.

Настало время для “анти-Руссо”, пора забыть о “естественном человеке”, человек по природе своей нуждается в культуре, утверждал Арнольд Гелен, один из основателей немецкой философской антропологии. Шельски с ним соглашался, хотя далеко не во всем⁴⁹. Такое понимание культуры позволяло Гелену соединять биологическую и социальную антропологию. Человеку по природе нужны и дома, и одежда, и социальные учреждения, и религия, и литература. Без материальной культуры он погибнет физически, без духовной не справится сам с собой, со своими побуждениями, избыток которых заложен в его природе. Прочные институты позволяют ему бороться и с внешним, и с внутренним миром. Однако в двадцатом веке “все формы жизни, группы, институты, существование и легитимность которых основывались на продолжительной непрерывности эпох, находятся перед новым началом, где уже не имеет силу вековая мудрость”⁵⁰. Главной проблемой, которую обсуждает Шельски в цитируемой статье, является вера, потому что модернизация в современном (“научно-техническом”) обществе подрывает традиционный уклад христианской общины. Однако попутно он высказывается о многих других областях социальной жизни, где обнаруживает “стремление ко все более высокой спиритуальности, духовности и интеллектуализации”. Это приводит “к разрушению и деформации традиционной предметности через изоляцию и автономизацию духовных процессов”⁵¹. Нет больше таких систем, которые были бы просто истинны так, чтобы им противостояло нечто совершенно ложное. “Постоянная рефлексия, постоянное усиление сознания в себе самом разрушила эту форму истины”⁵². В поэзии, живописи и даже в науке наблюдается то же самое: потеря предметности и постоянное движение; это же можно сказать о религии, где внутренняя, интимная сторона веры отрывается от традиции.

Противопоставляя устойчивое, субстанциальное своевольной субъективности, Шельски следовал путем, которым до него уже много раз шли философы. Новое у него — тут-то и проявлялось несогласие с Геленом — состояло в том, что субъективность он считал возможным институционализировать, то есть найти стабильное для изменчивого, ввести в прочные социальные рамки то, что их отрицало. До сих пор, писал Шельски, институты были способом стабилизации жизни людей. Но в современном мире традиционные институты перестали отвечать произошедшим изменениям, они оказались

⁴⁹ Незадолго до этого вышла одна из важнейших книг Гелена по социологии и социальной философии “Первобытный человек и поздняя культура”. Статья Шельски во многом инспирирована ею.

⁵⁰ Schelsky H. *Op. cit.* S. 154.

⁵¹ *Ibid.* S. 162.

⁵² *Ibid.* S. 160

частично разрушены, и субъективность не только не смогла найти опору в традиции, но и возникла в существенной мере в силу того, что внутренние побуждения человека перестали укладываться в институциональные формы. В прошлом институты, например формирование современного государства с его управленческим аппаратом, создавались для решения жизненных проблем, для избавления от нужды и страданий. При этом совершались великие деяния, память о которых до сих пор может вдохновлять консерватора. Потом решения проблем стали банальными, самоочевидными (так называемое “фоновое исполнение”), а значит, мы можем сказать, что, отказываясь от них (ибо новым задачам они уже не соответствуют), наши современники полны надежд на новое, еще не ставшее банальным, видят в нем “горизонт творческих возможностей”⁵³. В этом все дело: где консерваторы помнят о великом, забывая тривиальный характер старых институтов, там ориентированные на модерн современники отторгают даже необходимое в привычном, не догадываясь, чем это им грозит, и устремляются к новым возможностям и экспериментам. Институционализация, писал Шельски, возможна здесь не для отдельных идей, но для самой формы постоянной рефлексии, для динамики интимного в самосознании. Шанс на такую институционализацию Шельски видел в принципе диалога, “высказывания и разговора”⁵⁴. При этом старые институциональные формы веры могут никуда не исчезать, просто живая жизнь идет уже мимо них.

Настаивая на том, что принцип диалога институционально встраивается в модерн, в современное общество, Шельски говорил больше, чем могли заподозрить его читатели, менее искушенные в истории мысли. Он высказывал не просто одну из возможных и, как оказалось, продуктивных позиций в спорах о социологии религии и не только пытался оспорить консервативные — уже тогда — исследовательские установки Гелена. Шельски откликнулся еще и на работы Карла Шмитта рубежа 20-х годов — “Политический романтизм” (1919) и “Духовно-политическое состояние современного парламентаризма”. В этих сочинениях Шмитт, имя которого никто не хотел произносить лишней раз⁵⁵, связал воедино романтическую субъективность и парламентскую демократию. Получилась конструкция пусть довольно сомнительная с исторической точки зрения, но очень заразительная для философов и публицистов. Шмитт доказывал, что именно романтизму европейская культура обязана идеей вечного разговора, разговора ради разговора, только чтобы не принимать решения. Получалось примерно так: романтик теряет предметность,

⁵³ Ibid. S. 167.

⁵⁴ Ibid. S. 169.

⁵⁵ В эти годы многие рассматривали Шмитта как “главного юриста” нацистской Германии; это не вполне справедливо, но до взвешенных оценок дело дошло не скоро. В конце 50-х годов упоминание его идей и текстов, даже тех, что были написаны с совершенно иных позиций, могло спровоцировать дискуссии совсем иного рода, нежели те, хотел бы услышать сам Шельски.

внешний мир для него не важен, а важен только внутренний. Все, что происходит в реальном мире, становится лишь поводом для его субъективных впечатлений (эту специфическую установку Шмитт назвал окказионализмом, хотя в истории философии так называли другие течения мысли). Эти впечатления мешают ему остановиться на каком-то решении, принять ответственность за последствия действий. Зато именно такой установке соответствует парламентаризм, бесконечный разговор, далекий от нужд настоящей политики и в настоящее время уже никого не убеждающий.

Шельски вступился, как мы видим, за критическую субъективность. Через несколько лет за принцип публичного разговора вступился тогда еще совсем молодой Юрген Хабермас, восходящая звезда Франкфуртской школы. Шельски и Хабермас были политическими противниками; впоследствии, в середине 70-х годов, Хабермас язвительно атаковал и его, и Гелена. В ряде политических и политико-философских статей Хабермас настаивал на том, что немецкие неоконсерваторы совершенно непродуктивны, потому что они не видят потенциала, который сохранился у модерна. Модерн — по словам Хабермаса — это незавершенный проект.

Действительно, с течением времени позиция Гелена становилась все более радикальной, в частности в 50-60-е годы он мог сочувственно писать о проблемах журналистов, а позже сосредоточился на критике журнализма и журналистики в целом. Шельски тоже перестал искать место для критической субъективности в современной ему Германии. Он пришел к выводу, что все плохо, все потеряно, интеллектуалы стали принимать на себя роль жрецов, которые обещают — но не дают — спасение. А поскольку спасение перестало быть такой острой потребностью для современного человека, какой оно было в прежние времена, ее надо снова разжигать, говорить о радикальном неустройстве мира.

Тем не менее эта история остается поучительной. Мы видим, что в обществе модерна идея некоторым образом уравновесить институционально стабильное и критическое не является ни слишком простой, ни просто благим пожеланием. Из полемики, краткую историю которой я обрисовал, выросли потом очень интересные социологические предложения, без которых трудно представить себе историю духовной жизни Германии в конце прошлого — начале нынешнего века. Их еще только предстоит осваивать, вот почему здесь я сосредоточился на предыстории. Но и предыстория имеет свой смысл и свою ценность. Что она означает для нас? Прежде всего, мы должны помнить о неустрашимости критической субъективности и соответствующего ей современного искусства — раскрепощающего чувственность, воображение, фантазию — из самой конструкции общества модерна, как бы интенсивно оно ни сдвигалось в сторону

традиции. А раз так, то и постановка вопроса в дальнейшем, возможно, не должна быть алармистской. Дело не в пользе современного искусства как таковой и не в меняющихся, более или менее благоприятных для него условиях. Возможно, мы еще будем свидетелями самых неприятных и неожиданных событий. Но все равно, говоря стратегически, дело не в этом. У культуры модерна есть своя антропологическая функция, и вопрос состоит — скажу об этом в завершение еще раз — совсем не в том, чтобы сберечь ее или сохранить баланс между нею и стабильными институтами. Она, эта субъективность, вместе с рациональностью науки и просвещения, вместе с инфраструктурой музеев и выставок, театров и прессы и т.п., — уже институт, точнее, сеть мощных институтов. Задача состоит в том, чтобы сконструировать и по возможности осуществить сочетание этих институтов с развивающимися и пытающимися взять верх институтами подлинной и/или имитируемой традиции.

ПРИЛОЖЕНИЕ Б

Ирина Троцук. «Справедливость в социологическом дискурсе: семантические, эмпирические, исторические и концептуальные поиски»

Томас Гоббс писал в Левиафане: «Только глупец может сказать от чистого сердца, что не существует ничего такого, как справедливость». Следуя за Гоббсом, замечу, что заявления о смерти идеи справедливости являются преждевременными, ибо идея эта сегодня воспринимается вполне неплохо⁵⁶

Мы приходим в волнение, причем не без оснований, когда замечаем в мире не отсутствие полной справедливости, которой мы, как правило, и не ждем, а обычные устранимые несправедливости, с которыми хотим покончить⁵⁷

Как ни странно, учитывая многочисленные концептуальные обозначения различий обыденного и научного знания, социологи явно полагают, что понятие «справедливость» общезначимо и может выступать критерием оценки самых разных аспектов современной жизни. Об этом свидетельствуют опросы общественного мнения, внушительный список тематик которых можно получить на сайтах российских социологических центров, задав в поисковом запросе слово «справедливость». Например, в сентябрьском опросе этого года 65% опрошенных сочли российское общество в целом устроенным несправедливо (по 61% год и семь лет назад), противоположного мнения — о справедливом устройстве — придерживается 22% (за год показатель не изменился — 23%, а за семь лет значительно вырос — 12%, что вряд ли можно интерпретировать как рост числа уверенных в справедливости российской

⁵⁶ Штомпка П. Справедливость / Пер. с пол. А.А. Зотова // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. №6. С.381

⁵⁷ Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.11.

социальной системы)⁵⁸. Каждый второй полагает, что за последние три-четыре года российское общество не изменилось, каждый десятый уверен, что оно стало более справедливым, 27% — наоборот, что менее. Примечательно, что за последние десять лет незначительно колебались оценки нынешней ситуации по сравнению с советским периодом 1970-х-1980-х годов: каждый второй полагает, что сегодня общество устроено менее справедливо, каждый пятый — что, наоборот, более справедливо. 62% считают, что справедливость общества зависит в первую очередь от властей, 25% — что от граждан. 37% затруднились ответить на открытый вопрос, что следует делать гражданам, чтобы общество стало более справедливым (хотя каждый второй за последние несколько лет сталкивался с социальной несправедливостью по отношению к себе лично, а чаще всего сталкиваются с несправедливостью, по мнению опрошенных, пожилые люди — 62% и бедные, малоимущие — 19%), среди ответов лидируют варианты «отстаивать свои права, участвовать в митингах, акциях протеста» (13%), «сменить власть» (7%, что предсказуемо, если 61% считает, что власти в принципе не могут сделать российское общество более справедливым, а 77% — что в стране несправедливо распределяются доходы от продажи природных богатств) и «ничего нельзя сделать» (7%) наряду с «быть самим более справедливыми, честными, соблюдать законы» (6%), «быть активнее, инициативнее» (5%), «отзывчивее, добрее друг к другу» (4%) и т.д.

Безусловно, это очень важные вопросы, но насколько мы уверены, что в повседневной жизни люди столь часто размышляют и обсуждают проблемы справедливости, что прекрасно понимают, о чем идет речь в вопросах, могут отследить уровень справедливости во временной перспективе и применительно к разным социальным аспектам, единообразно понимают критерии оценки справедливости и дают им «объективные» (компетентные) оценки? А ведь по результатам мониторинговых замеров социологи делают серьезные выводы, например, что за последние восемь лет россияне перестали романтизировать западное общество — стали чаще высказывать мнение, что наше общество устроено справедливее (42% против 26% считающих, что на Западе справедливости больше⁵⁹, в 2011 году соотношение было обратным — 16% к 47%⁶⁰), причем справедливость в 2000-2013 годы входила в список наиболее важных для россиян понятий (ее называл каждый третий) наряду с безопасностью, достатком, миром

⁵⁸ О справедливости: Что устроено справедливо, а что — несправедливо в современном российском обществе? 05.09.2018 // <https://fom.ru/TSennosti/14099>.

⁵⁹ О справедливости и несправедливости в российском обществе: Справедливо ли устроено российское общество? И хотят ли власти сделать его более справедливым? 07.04.2017 // <https://fom.ru/TSennosti/13279>.

⁶⁰ Справедливость не торжествует 25.11.2011 // <https://fom.ru/Nastroeniya/10263>.

и стабильностью (лидирует в подобных рейтингах неизменно семья — свыше 65%)⁶¹, но только половина работавших считала, что получает справедливое денежное вознаграждение за свой труд (соответствующее объему и сложности работы), а чувство несправедливости (несоответствия труда и вознаграждения) испытывали 43% работавших, и тем острее, чем ниже была заработная плата⁶². В последнем случае критерии справедливости более «эмпирически очевидны», чем когда речь идет об обществе в целом, но и здесь необходимо учитывать общие социальные настроения (например, каждый второй считал несправедливой единую ставку налогов и одобрил бы введение прогрессивной системы налогообложения⁶³; сегодня 45% россиян называют в качестве основной неудачи президентства В.В. Путина неспособность обеспечить справедливое распределение доходов в интересах простых людей⁶⁴), которые определяются средним уровнем жизни в стране, параметрами социальной дифференциации, ее отражением в средствах массовой информации и т.д.

Дополнительной проблемой социологической оценки справедливости является ее лингвистическое «измерение»: как правило, в повседневной жизни мы говорим не о справедливости, а о честности, особенно когда речь идет о нарушениях некоторого правильного положения дел. Соотношение честности и справедливости в русском языке четко не определено: судя по опросам общественного мнения, справедливость воспринимается как более узкое понятие, один из компонентов честности. Так, отвечая на открытый вопрос, что значит быть честным человеком, 56% назвали правдивость (не обманывать, говорить правду), 12% уточнили, что правдивым человек должен быть и с самим собой, только 9% упомянули справедливость (как синоним порядочности, совестливости)⁶⁵.

В качестве небольшого разведывательного исследования нами был проведен опрос одной группы студентов четвертого курса, заканчивающих в этом учебном году обучение по специальности «социология» (теоретически они вскоре пополнят ряды социальных исследователей, включая тех, кто занимается изучением общественного мнения). Поскольку нас интересовали представления о справедливости, а не конформные мнения, к которым мы все склонны, когда видим в анкете вопросы с

⁶¹ Чем мы дорожим? О самом важном в жизни россиян 18.07.2013 // <https://fom.ru/TSennosti/10994>.

⁶² Работающие россияне о справедливом вознаграждении за труд: Сколько получают и сколько хотят получать люди за свою работу? 06.12.2013 // <https://fom.ru/blogs/11228>.

⁶³ О прогрессивном налогообложении: Стоит ли менять действующие нормы налогового права? 06.03.2013 // <https://fom.ru/Ekonomika/10843>.

⁶⁴ Россияне назвали основные претензии к Путину за время его правления 08.05.2018 // <https://www.levada.ru/2018/05/08/rossiyane-nazvali-osnovnye-pretenzii-k-putinu-za-vremya-ego-pravleniya>.

⁶⁵ Честность в теории и на практике: Что россияне думают о лжи? И часто ли лгут сами? 12.05.2014 // <https://fom.ru/TSennosti/11453>.

ожидаемыми вариантами ответов, опрос включал в себя три блока: неоконченные предложения (респонденты должны были дописать их окончания — собственные варианты ответов); модифицированный тест «Двадцати Я» (респондентам предлагалось написать десять самоопределений, отвечая на вопрос «Кто Я?», и десять самоопределений «от противного» — завершая высказывание «Я — не...»); задание опросить по аналогичной методике одного студента-не-социолога (всего было опрошено 42 человека — 21 социолог и 21 не-социолог, но существенных различий между двумя группами не обнаружилось; вероятно, репрезентативный опрос с квотами по группам специальностей представит иные данные, но наш опрос носил иллюстративный характер).

Первый блок состоял из шести неоконченных предложений, комбинирующих разные «определения» справедливости: «Справедливость — это...»; «Справедливый человек никогда не...»; «Несправедливость — это...»; «Несправедливый человек всегда...»; «Определение “справедливый” можно использовать только по отношению к...»; «Несправедливость бывает...». Второй блок (тест двадцати самоопределений) был включен в опрос, чтобы проверить гипотезу, что понятие «справедливый/несправедливый» настолько нетипично для обыденного дискурса, что даже после завершения и в контексте методики неоконченных предложений никто из респондентов не будет использовать понятия справедливости/несправедливости. Эта гипотеза подтвердилась: только один респондент-социолог указал в блоке самоопределений «Я — не» «несправедливый», и один не-социолог написал в столбце «Кто Я?» «справедливый». Один респондент отказался выполнить первое задание — завершить неоконченные предложения — с формулировкой: «я не могу это написать, я не пользуюсь этими словами».

Не претендуя ни на какие серьезные обобщения, представим результаты простейшей контент-аналитической обработки завершений неоконченных предложений: они были сгруппированы по критерию сходства содержания; в качестве «названий» групп используются формулировки респондентов; приведены лишь наиболее частотные варианты; мы понимаем условность относительных частот, учитывая незначительное число респондентов, но они нужны для наглядности и простоты восприятия. Оба понятия — справедливость и несправедливость — оказались достаточно сложными (встречались определения «плохо», «подло», «хорошо», «жизнь» и т.п.), и в обоих случаях нет ярко выраженного модального значения. Справедливость — это, прежде всего, «соответствие деяния и воздаяния» (каждый четвертый понимает справедливость

как дистрибутивную⁶⁶), на втором месте — с одной стороны, абстрактные «равенство» и «понятие о должном», с другой — «честность» и «моральные правила» (более восьми упоминаний, что в два раза чаще «верховенства закона»). Схожим образом респонденты определили несправедливость: каждый пятый (по 20%) считает, что это «несоответствие деяния и воздаяния» (отсутствие дистрибутивной и ретрибутивной справедливости) или «необъективная оценка (других, обстоятельств, ситуации)» (отсутствие атрибутивной справедливости), на втором месте — «несоответствие морали» и определение «от противного» — «несправедливость — это противоположность справедливости» (по девять упоминаний). Несправедливость респонденты воспринимают фаталистично: каждый третий охарактеризовал ее как повсеместную (вечную), каждый пятый — как оправданную (простительную, полезную) и типичную для межличностных отношений, на третьем месте ее определения как чудовищной, закономерной и социальной (по семь упоминаний).

Количество схожих ответов возрастает, когда мы переходим на «личный» уровень: справедливым респонденты считают человека, который никогда «не поступит дурно/плохо по отношению к другому» (каждый третий), «не ставит себя выше других/не руководствуется только своими желаниями» и «не нарушает требования морали/этики» (каждый пятый), «не оценивает субъективно (других, обстоятельства)», «не лжет» и «не осуждает других (виновных, невиновных)» (свыше восьми упоминаний). Черты несправедливого человека явно соотносятся с образом справедливого — он всегда «выбирает ложь, обман» и «выносит поспешные суждения» (по восемь упоминаний), но, главное, он всегда «руководствуется только своими мнениями/интересами/выгодой» (58%). Респонденты считают, что определение «справедливый» можно использовать только по отношению к людям (67%) (лишь пять человек назвали законы, никто не упомянул государство, общество и пр.), многие уточняли, к каким именно людям (честным, хорошим, ответственным, умным и т.д.).

Если сослаться на три уровня проявления идеи справедливости в обществе, выделенные П. Штомпкой⁶⁷, — общий нравственный принцип, задающий социально признаваемый или желательный характер поведения (элемент морального или морально-правового дискурса), закрепляемая в кодексах правовая норма (законы и юридические нормы более низкого ранга) и успешность реализации этих норм и принципов в общественной жизни (справедливость социальных отношений) — получается, что

⁶⁶ См. типологию видов справедливости в: Штомпка П. Справедливость / Пер. с пол. А.А. Зотова // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. №6. С.381-399.

⁶⁷ Штомпка П. Справедливость / Пер. с пол. А.А. Зотова // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. №6. С.384.

респонденты мыслят справедливость на первом уровне, крайне редко вспоминают о втором, а социологи спрашивают их о третьем. Возвращаясь к опросам общественного мнения, приходится констатировать, что мы интерпретируем весьма однозначные оценки россиянами справедливости социального мироустройства, не обладая однозначными критериями справедливости — считаем ее очевидной на уровне обыденного сознания. К сожалению, это не соответствует действительности (как показал наш опрос, справедливость на этом уровне выступает как преимущественно «микросоциологическая» категория и даже в таком качестве весьма неоднозначна), и в последние годы в социальных науках наметились общие контуры дискуссий об «экспертных» (научных) концептуализациях справедливости (уточним, что речь идет не о внутридисциплинарных — социологических — текстах, а о междисциплинарных поисках в рамках социально-гуманитарного знания, однако все упоминаемые ниже работы мы рассматриваем с позиций их эвристической полезности для социолога, чем и ограничено наше их восприятие/чтение).

В подобных дискуссиях можно условно выделить два основных направления. В первом справедливость выступает как некая вспомогательная категория, одно из множества оснований выстраивания общей авторской концепции. Например, И. Моррис предлагает функционально-инструментальную трактовку справедливости как ценности, в наибольшей степени соответствующей определенному образу жизни (подкрепляющую его и делающую максимально эффективным), чтобы выстроить историческую типологию обществ, различающихся, помимо всего прочего, теми типами неравенства и видами насилия, которые считались в них справедливыми. «Некоторые элементарные человеческие ценности, такие как “честность, справедливость, любовь и ненависть, стремление не причинять вред, признание некоторых вещей священными”, сложились около ста тысяч лет назад... Люди выработали сложные системы ценностей, норм, ожиданий и культурных шаблонов, на которые опираются различные формы сотрудничества, повышающие шансы на выживание в случае изменения окружающей среды. Подобно биологической эволюции культурные инновации можно рассматривать как часть процесса “конкуренции, складывающийся из миллионов микроэкспериментов” — культурных эквивалентов случайных мутаций в биологии. В зависимости от удач и неудач этих экспериментов “те признаки”, которые полезны в данном окружении, вытесняют те, которые не приносят пользы»⁶⁸. Моррис разрабатывает «макроисторию человеческих ценностей», состоящую из трех

⁶⁸ Моррис И. Собиратели, земледельцы и ископаемое топливо. Как изменяются человеческие ценности / Под ред. и с введ. С. Мэсидо; с комм. Р. Сифорда, Дж.Д. Спенса, К.М. Корсгаард, М. Этвуд; пер. с англ. Н. Эдельмана. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.12-13.

последовательных этапов, на каждом из которых культуру определял наиболее продуктивный способ извлечения энергии, задающий и ограничивающий возможные формы социальной организации и их основополагающие ценности: собирательство — это эгалитарные структуры и ценности, высокий уровень насилия; земледелие — иерархичность и меньший уровень насилия; добыча ископаемого топлива — эгалитарные в политическом и гендерном плане общества (очень спорное утверждение по нынешним временам), терпимые к имущественному неравенству и менее склонные к насилию, чем прежние социальные системы.

Моррис убежден, что все люди разделяют ряд ключевых ценностей (честность, справедливость, любовь и ненависть, стремление не причинять вред, признание некоторых вещей священными), но интерпретации этих ценностей меняются, поэтому эгалитаризм и ненасилие нельзя оправдывать или осуждать с моральных позиций — они являются ценностями лишь в определенных социальных системах. Впрочем, в его концепции нас должен смущать не только радикальный ценностный релятивизм, но и сомнительный биологический детерминизм, согласно которому «человеческие ценности претерпели процесс биологической эволюции на протяжении семи или восьми миллионов лет... наша биология не претерпела существенных изменений за десять-пятнадцать тысяч лет, прошедших с момента возникновения земледелия, и потому... некоторые ключевые понятия... встречаются во всех обществах, ...в какой-то степени человеческие ценности задаются на генетическом уровне, и поэтому... настала пора временно изъять этику из ведения философов и подвергнуть ее биологизации»⁶⁹.

Моррис полагает, что биологическая эволюция дала нам мозг, позволивший изобрести культуру, поэтому наши моральные системы — это механизмы культурной адаптации (=биологической эволюции), а ее двигатель — нарастание объемов извлекаемой энергии: «по большей части именно методы извлечения энергии диктуют, какие демографические ресурсы и организационные формы являются оптимальными, а те, в свою очередь, определяют, какие ценности будут процветать... По мере того как в конкурентной борьбе между мутациями выявляются победители, те признаки, которые полезны в данном окружении, вытесняют те, которые не приносят пользы... Поэтому обожествляемые цари и рабство так распространены (но не являются повсеместными) в земледельческих обществах и так редко встречаются (но не полностью отсутствуют) в обществах, потребляющих ископаемое топливо. Крестьяне отдавали предпочтение иерархии не потому, что все они были негодяи, а потому что она была им полезна; люди, живущие за счет ископаемого топлива, обычно выбирают демократию не потому, что все

⁶⁹ Там же. С.42.

они святые, а потому что в мире, изменившемся благодаря открытию этого мощного источника энергии, лучше всего живется при демократии... Конкурентный процесс культурной эволюции заставляет нас выбирать те ценности, которые наиболее полезны при конкретном способе извлечения энергии, вне зависимости от того, как мы к ним относимся»⁷⁰. Вот почему «на каждый текст аграрной эпохи, выступающий (пусть даже очень робко) против патриархата, приходится десятки, подчеркивающие принципиальную неполноценность женщин. Почти все они написаны мужчинами, хотя этнографы, в первые десятилетия XX века начавшие опрашивать женщин, обнаружили, что многие из них считают гендерное неравенство в принципе справедливым... Власть мужчин над женщинами выросла после аграрной революции не потому, что мужчины-земледельцы более жестоки, чем мужчины-охотники, а потому что это был более эффективный метод организации труда в крестьянских обществах. В мире, где царила постоянная конкуренция за скудные ресурсы, на протяжении нескольких тысяч лет наиболее эффективные общества вытеснили менее эффективные, а в силу того, что патриархат оказался настолько успешным, и мужчины и женщины стали признавать патриархальные ценности как справедливые»⁷¹.

Моррис уверен, что единственное отличие человека от других животных состоит в том, что «на протяжении последних двенадцати тысяч лет мы претерпели культурную эволюцию, в ходе которой давали адаптивным признакам, возникшим биологическим путем, самое разное истолкование... Точно так же, как рост объемов извлекаемой энергии оказывал селекционное давление на эволюцию социальной организации, так и эволюция социальной организации оказывает селекционное давление на интерпретацию элементарных ценностей, сложившихся в ходе биологической эволюции (нравственное и безнравственное поведение просто-напросто представляют собой разные вещи в глазах собирательницы из пустыни Калахари, жителя греческой деревни и калифорнийца, использующего ископаемое топливо)»⁷². В результате «все наши побуждения обычно подчинены не заданному на генетическом уровне чувству справедливости, а той единственной из многочисленных интерпретаций заданного на генетическом уровне чувства справедливости, которая в данных обстоятельствах обеспечивает наилучший результат»⁷³.

⁷⁰ Моррис И. Собиратели, земледельцы и ископаемое топливо. Как изменяются человеческие ценности / Под ред. и с введ. С. Мэсидо; с комм. Р. Сифорда, Дж.Д. Спенса, К.М. Корсгаард, М. Этвуд; пер. с англ. Н. Эдельмана. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.48.

⁷¹ Там же. С.168-169.

⁷² Там же. С.299.

⁷³ Там же. С.396.

Примерно в том же русле — в качестве одной из множества возможных иллюстраций — справедливость упоминается в книге Ю. Эльстера «Кислый виноград. Исследование провалов рациональности». Автор полагает, что распространенные интеллектуальные и моральные заблуждения нашего времени связаны с поиском смысла во всем: в итоге он либо действительно обнаруживается, либо искусственно создается посредством объяснения действий их последствиями. Дотеоретическая форма подобных объяснений составляет основу нашей повседневной жизни — в политике, семье и на рабочем месте мы все время ищем смысл действия, перспективу, в которой оно кому-то выгодно, и «такому образу мышления совершенно чужда идея, что в общественной жизни также могут присутствовать шум и ярость, незапланированные и случайные события, которые не имеют никакого смысла. И даже если сказку рассказывает идиот, всегда существует код, который, будучи найден, даст возможность ее расшифровать (эта установка пронизывает недостаточно рефлексивные формы функционалистской социологии... и поддерживается повсеместным распространением психоаналитических понятий)»⁷⁴.

На уровне теории эта установка имеет два истока: теологическую традицию обоснования зла тем, что настоящий мир — лучший из возможных и каждая его черта — неотъемлемая часть оптимальности (хотя из теодицеи не вытекает социодицея — что якобы лучший из миров содержит и лучшее из обществ); и дарвиновскую модель биологической адаптации, разрушившую теологическую традицию (социодицея стала ссылаться на независимую от теодицеи биодицею, выступая ее аналогией). Соответственно, функциональные объяснения часто оказываются сомнительными фантазиями, поскольку опираются на непродуманное допущение, будто люди занимаются деятельностью, приносящей награду, чтобы ее получить, а не потому что эта деятельность приносит награды как побочный продукт: чувство удовлетворения или самореализации — не мотив действия, а его побочный продукт, но он может закреплять мотивацию заниматься деятельностью, которая дает такие побочные продукты (искусство и наука).

Эльстер стремится «пролить свет на проблему, возникающую у основания утилитаристской теории: почему удовлетворение индивидуальных желаний должно служить критерием справедливости и общественного выбора, если сами эти желания могут формироваться процессом, предвосхищающим этот выбор? И почему выбор из допустимых вариантов должен учитывать только индивидуальные предпочтения, если

⁷⁴ Эльстер Ю. Кислый виноград. Исследование провалов рациональности / Пер. с англ. И. Кушнareвой; науч. ред. А. Морозов. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. С.175.

люди склонны приспособливать свои стремления к своим возможностям (не будет никакой потери благосостояния, если лисица будет отлучена от потребления винограда, раз она все равно считает его кислым, но она считает его кислым из-за убежденности в том, что все равно будет отлучена от его потребления)»⁷⁵. Феномен кислого винограда он называет адаптивным формированием/изменением предпочтений в зависимости от обстоятельств, считает его одинаково важным для понимания индивидуального поведения и оценки моделей социальной справедливости, возражает против теории утилитаризма и предлагает заменить ее теорией справедливости, которая позволяет сделать эффективный выбор в сложных ситуациях и не слишком попирает наши интуитивные представления об этике в конкретных случаях. Утилитаризм здесь не работает из-за нехватки информации, поскольку не помогает нам принять решение или принять хорошее решение. Тем самым Эльстер критикует теорию справедливости как конечного состояния: «мы должны не принимать желания как данность, но изучать их рациональность или автономность... а также возможность их изменения через рациональное и публичное обсуждение»⁷⁶. Иными словами, убеждения, сформированные социальным положением, необязательно служат интересам человека в этом положении: носитель убеждений обобщает некоторые особенности своей локальной среды (частичное видение), ошибочно полагая, что они выполняются и в более широком контексте, поэтому эксплуатируемые и угнетенные классы верят в справедливость или необходимость угнетающего их социального порядка вследствие его рационализации или иллюзии.

В рамках исторического подхода справедливость также может выполнять вспомогательную функцию, как, например, в книге П. Проди «История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права», где в девяти хронологически выстроенных главах «производится амбициозная и масштабная реконструкция одного из столпов западной цивилизации: сосуществования различных форм “справедливости”, т.е. различия между правовыми и моральными нормами, между преступлением и грехом, которое сделало возможным идею справедливости, основанной на свободах и гарантиях, отличающих цивилизацию Запада»⁷⁷. Работа Проди интересна не только сама по себе, но и потому, что на первой же странице он ссылается на ту же книгу, что и А. Сен (яркий представитель второго направления дискуссий о справедливости, о котором будет сказано ниже), — на работу Дж. Ролза «Теория

⁷⁵ Там же. С.187-188.

⁷⁶ Эльстер Ю. Кислый виноград. Исследование провалов рациональности / Пер. с англ. И. Кушнareвой; науч. ред. А. Морозов. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. С.238.

⁷⁷ Проди П. История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнareвой; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.4.

справедливости»⁷⁸, однако, в отличие от Сена, ограничивает свое повествование только «западной цивилизацией, которая сегодня, возможно, клонится к закату, несмотря на блестящую теоретическую изобретательность», и не претендует на создание теории справедливости, якобы не обладая «ни способностями, ни намерениями».

Проди полагает, ссылаясь на Ж. Эллюля, что мы «присутствуем при самоубийстве права в момент его наивысшего триумфа»: позитивное право настолько зарегулировало социальную жизнь, которая прежде основывалась на разноплановых нормах, что «общество костенеет и начинает саморазрушаться, потому что лишается возможности дышать, необходимой для его выживания». Корни нынешнего кризиса демократии он предлагает искать в исчезновении того основания политического договора, что обусловило развитие правового государства и уникальный исторический опыт Запада, — «динамического равновесия между сакральной связью клятвы и секуляризацией политического договора, плода дуализма власти духовной и светской, созревшей в рамках западного христианства, ...позволившего создать современные коллективные идентичности Родины и нации, примирив их с развитием прав человека... Даже при самых демократических политических режимах угроза... исходит изнутри, от склонности к сакрализации политики, теряющей из вида дуализм сферы власти и сферы священного (вспомним современные фундаментальные движения всех мастей)»⁷⁹. Бурный процесс глобализации устранил фундаментальный для правового устройства последних столетий принцип территориальности нормы, на что государство отреагировало резким ростом числа юридических норм, сделав позитивное право аномально вездесущим (проникло в сферу чувств, спорта, здоровья и школы, которые прежде регулировались этическими нормами или обычаями) и автореферентным (иллюзия возможности разрешения любого спора при помощи позитивного права).

Чтобы понять причины нынешнего кризиса, по сути, справедливости, Проди реконструирует историю западного мира с периода Средневековья до сегодняшнего дня, делая акцент на XV-XVII веках, когда началась кодификация правовых и этических норм и создание конституций. Слово «форум» в названии книги обозначает пространство, где закон и власть (формальные институты) встречаются с повседневной реальностью (фактическая власть, общественные суждения о поведении). На Западе произошло «реальное удвоение юрисдикции, когда существует внешний форум, на котором законы интерпретирует судья, и внутренний форум, которым обычно распоряжался исповедник, не просто отпускавший грехи, но реально выносивший приговор, осуществлявший

⁷⁸ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995.

⁷⁹ Проди П. История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнаревой; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.10-11.

власть над человеком: наш сегодняшний мир правосудия и вины, хотя он и секуляризовался с развитием монополии государства на право и с открытием психоанализа, останется непонятен без учета этой исторической диалектики»⁸⁰. Этот дуализм основан не на наивном разграничении сфер права и морали по критерию применения принуждения (мораль и обычаи располагают собственной силой — санкциями), а на различиях греха как неповиновения моральному закону и преступления как неповиновения позитивному закону (книга не ограничивается уголовным правом, автора интересует треугольник «человек-закон-власть» по всех его формах и проявлениях).

Не пытаясь воспроизвести аргументацию Проуди или обозначить ее сильные и слабые стороны (об ограничениях своего подхода он неоднократно сам упоминает в книге), попробуем очень кратко (учитывая огромное количество цитат и исторических фактов в тексте) реконструировать ту историю отношений «человеческой справедливости» и «божественной справедливости» на Западе, которая, по мнению автора, позволяет понять суть нынешнего кризиса правового государства и размывания понятия справедливости. Отправным пунктом развития западных институтов Проуди считает фундаментальный конфликт двух кодексов — Библии и греческой философии — с точки зрения трактовки мироустройства. Для древнего грека политический порядок совпадал с естественным, совесть — с объективным порядком вещей (пока стоицизм не поставил проблему соотношения закона с моралью и совестью, а Аристотель не ввел понятие справедливого как сочленения закона и конкретного случая), т.е. не существовало дуализма норм этики и права. В Библии правосудие изымается из сферы власти и помещается в сферу священного, что ведет не к сакрализации права, а к диалектике божественного и естественного и открывает возможность форума как места правосудия, не тождественного государству, благодаря разведению понятий греха (вина перед Богом) и преступления (нарушение позитивного закона), что привело к «рождению западного индивида». «Происходит утверждение нового взгляда на мир — космический и естественный порядок вещей больше не совпадают с политическим порядком и потому возникают конфликты, затрагивающие не только политические отношения, но и правовое устройство... Апелляция к справедливости, стоящей выше писанных законов, перестает быть абстракцией и начинает конкретизироваться в ряде принципов: человеческая личность, собственность и т.д. Это, в свою очередь, приводит к юридикации норм поведения в христианском сообществе и к процессу фундирования

⁸⁰ Там же. С.16.

права в этике» (например, лексикон римского уголовного права заимствуется учением о грехе и публичном покаянии)⁸¹.

На Западе церковь постепенно заменяет отмирающее римское государство и формирует коллективную идентичность, а на Востоке отождествляется с государством (византийский царепапизм — государство управляло церковью через свое законодательство и администрацию). Первая теория дуализма права, характерная для Запада, была озвучена папой Григорием Великим, который развел в неведомых божьих планах спасения два порядка или пути — мирской справедливости (ограничивается внешними деяниями и вершит наказание) и справедливости небес (судит проступки, совершенные и в мыслях, и на деле, и дарует прощение за покаяние), между которыми, впрочем, есть точки соприкосновения (например, сакрализация королевской власти). На Западе формируется разделение светского и церковного правосудия, а также разделение внутри церкви — правосудия и отпущения грехов, но не разделение между внутренним форумом совести и внешним форумом.

П. Абельяр, увидев «бессилие системы тарифицированной компенсации преступления и грехов, стремился отделить понятие преступления, неповиновения светскому закону, от понятия греха, вернуть тему отношений человека с Богом с теологический дискурс»⁸² и разрешить конфликт между внутренней ответственностью (субъективная вина) и общественным ущербом от правонарушения, сохраняя различие между божественной справедливостью (учение об этике) и человеческой справедливостью (объективное право). Учение Абельяра было осуждено церковью, но открыло новую эпоху в истории Запада: «папская революция» (реформа папы Григория XVII в XI веке) начала строительство церкви как суверенной централизованной организации и прототипа государства Нового времени, но провал этой теократической конструкции породил диалектику, что обусловила в дальнейшем десакрализацию и развитие конституционных свобод. Возникает два универсальных, параллельных и конкурирующих правовых устройства: каноническое право папы и гражданское право светских государей. С одной стороны, считается, что позитивное право и обычай соблюдаются, если не противоречат естественному и божественному праву; с другой стороны, священник берет на себя функции судьи, который должен уметь допросить обвиняемого, добиться покаяния (центральная тема канонического уголовного права от Грациана до Григория IX — вина и внешняя ответственность за грех в форме покаяния)

⁸¹ Проди П. История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнаревой; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.29.

⁸² Там же. С.55.

и отпустить грехи (это «приговор»), причем формулировки отпущения грехов эволюционировали в сторону языка судебных приговоров.

За три столетия до 1520 года (сожжения Лютером *Summa Angelica*) появилось множество руководств по исповеди, и в этом периоде Проди выделяет два этапа: до конца XIII века подобные руководства считались неотъемлемой частью юридической литературы и канонического права (моральный и юридический порядки интегрировались, внутренний и внешний форумы неразделимы); с конца XIII века проблемы внутреннего форума исчезают из юридической литературы — преобладает практическая теология и философские размышления об этике. Суд инквизиции изменил церковное правосудие, заменив прежние процедуры дознания клирика, основанные на публичном «поношении» и клятве чистилищем, формально-внешним выступлением инквизитора на уголовном процессе согласно мандату и установленным процессуальным процедурам, а также уподобил грехи против власти грехам против природы, поэтому любое неподчинение стало определяться как ересь (преступление против церкви), и произошло постепенное наложение внутреннего форума совести, форума покаяния и форума церковного суда. Система отлучения и право отпускать некоторые грехи только у епископов образовало внутреннюю границу форума церкви в контроле совести и отправлении божественной справедливости.

Тем не менее, попытка церковных иерархов создать систему, «которая целиком регулирует жизнь христианина на его земном пути, ... на основе нового учения о церкви, идущего от римского права...», терпит поражение: не только из-за сопротивления тех сил, которые церковь сама помогла породить в ходе своей борьбы с империей, не только на политическом поле в связи с развитием городов и новых монархий, но также внутри собственного церковного сообщества, в мысли теологов и канонистов, в жизни местных церквей, светского и регулярного клира, мирян и светских братств. Кризис, вызванный этим великим расколом Запада, до определенной степени становится проявлением провала усилий папства по контролю за уголовным и дисциплинарным форумами при помощи интегрированной системы. Решающий переход между XIII и XIV веками... — неудачная попытка разрешить предшествующую диалектику божественного суда и человеческого суда, объединив их в одну юстицию церкви... Не происходит учреждения христианского “права”, несмотря на теократические тенденции, но, наоборот, открывается путь к плюрализму правовых порядков, конкурирующих друг с другом, к

различению церковного и гражданского форумов, а также к новым отношениям между человеческим законом (гражданским и церковным) и совестью»⁸³.

Григорианская реформа осуществляет семантическую трансформацию — секулярное отождествляется с политическим и конституируется оппозиция клерикальное/секулярное, вследствие чего начинается становление светской власти, ее расколдование, зафиксированное М. Вебером, который указал на каноническое право (противоположность профанного права) как один из главных инструментов рационализации и модернизации западного общества. «Именно благодаря своим усилиям по построению собственного правового устройства церковь легитимировала десакрализацию не только политической власти, но и отправления правосудия, форума»⁸⁴, укоренив в культуре западного христианства поиск метаполитического и метацерковного основания права. С конца XI века возникает понятие о разуме в этом качестве (каноническое право и законы подчиняются практическому разуму), отношения разума и письменной нормы становятся центральной проблемой западной культурной и юридической традиции. Постепенно дискурс о церковном форуме покаяния исключается из юриспруденции и становится элементом теологии.

Вся эпоха Средневековья и начало Нового времени были наполнены диалектикой отношений между юридическими правилами романистского или канонистского толка и различными видами местного права. Согласно периодизации Ф. Калассо, в XII-XIII веках «абсолютное общее право» (гражданское и каноническое) превалировало над всеми другими (сосуществовало множество форумов, которые частично совпадали с юридическими нормами, поэтому судья выносил решение, учитывая переплетение фрагментов разных правовых устройств); в XIV — конце XV века оно играет вспомогательную функцию источника решений в случае недостаточности особого права (феодалного, уставного, общинного, территориального); с XVI века государственное право обретает статус единственного нормативного источника, и наказание выбирается не только с учетом возмещения ущерба или исправления преступника, но и для запугивания и контроля общества. Тем не менее, сохраняется убеждение, что «даже если мы не можем познать истинный образ справедливости, мы знаем, что естественный и божественный закон совпадают, поскольку оба разумны; оба вида имеют одну и ту же цель заставить человека жить легко и правильно»⁸⁵. Однако формируются разные представления о соотношении этики и права: Фома Аквинский трактует справедливость

⁸³ Проди П. История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнарева; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.109-110.

⁸⁴ Там же. С.114.

⁸⁵ Проди П. История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнарева; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.144-145.

как воплощение объективного порядка (естественного права) и одну из основных добродетелей, поэтому отпущение внутренней вины и мирское наказание рассматривает по отдельности, т.е. справедливый закон имеет обязательную силу для человека только если не оказывается несправедливым с точки зрения божественного или человеческого блага. Тем самым этический порядок основывается на разуме, а юридический — на разуме и власти, сохраняется противоречие между совестью и законом, которое неважно, пока между ними нет конфликта. У Оккам занимает иную позицию: признает конфликт между божественным (порядок благодати) и человеческим (порядок наказания) в обществе и церкви, поэтому относит наказание (не внутреннее покаяние) к мирскому порядку. У Фомы Аквинского правосудие церкви теоретически объединяет божественный и человеческий форумы, у Оккама духовный форум затрагивает только совесть, а форум церкви (каноническое право) относится к гражданской и политической сферам.

Для Проди история современности — это постепенное утверждение письменной нормы, которая в итоге стала государственной монополией и породила конфликт между совестью (метафизическое естественно-божественное право, опирающееся на понятие греха) и законом (подвижное право суверенного государства, опирающееся на понятие преступления, чтобы формировать и нормализовать личность) вследствие превращения человека из «иерархического» в «разумного». Происходит переход от модели «право как право, поскольку справедливо» к модели «права как права, поскольку установлено», любое преступление становится посягательством на монополию власти монарха и государства (бунтом против Бога и общества), поэтому вина теперь не расщеплена между внутренним раскаянием и внешним признанием, а превращена в тотализирующее понятие (отсюда беспрецедентная жестокость наказаний за социальные отклонения в утопических проектах периода перехода от Средневековья к Новому времени). Суть модернизации — изменение повседневности христианина: моральная норма отделяется от юридической и принимает самостоятельную форму (яркий пример — ростовщичество, разрешенное государством, но морально порицаемое). Начинаются дискуссии об отношениях между совестью и законом (обязательный свод правил для совести), которые положили конец юридическому плюрализму средневекового мира и заложили фундамент современной этики, обосновавшей права индивида и, тем самым, обязавшей не только подданных подчиняться суверену (власти), но и суверена соблюдать договоренности и уважать свободы подданных (так, И. Дриедо в 1546 году писал, что несправедливые подати суверену не имеют обязующую силу по совести, если

слишком обременительны или прекратилась общественная надобность, их оправдывавшая).

Реформация в лице Лютера делает еще один шаг в сторону разведения благодати и реальности греха: власть (конкретное право) действует в исторической сфере, а не в вечной сфере царства Божьего, и государство должно осуществлять «полицейские функции», обеспечивая и дисциплину церкви как общественной организации. Англиканский раскол Проди считает завершением Реформации, ее проявлением в чистом виде, поскольку он провозгласил человека одновременно членом церкви и подданным республики, а церковь и государство — двумя аспектами одного общества, что «открыло дорогу абсолютизму и цезарепапизму Томаса Гоббса, согласно которому государство имеет право навязывать единый культ и единые нормы поведения»⁸⁶. Внутренняя диалектика модернизации — наличие разных институтов и активных субъектов (государство и конфессиональные церкви) — была частично преодолена посредством юридикации совести и сакрализации позитивного права: человек должен повиноваться не только внешним приказаниям, но и требованиям к совести, укрощая свои желания и мысли. Евангелистско-реформаторские церкви выбрали путь успешного идеологического и институционального союза с государством (отсюда их органический союз с буржуазным обществом), римско-католическая церковь, проиграв конкуренцию с государством на уровне юридических норм, сделала ставку на суверенный контроль за совестью в этическом плане (концепция церкви как «праведного общества», параллельного государству), но посредством позитивизации моральных норм (усиление судебного характера исповеди, разработка практической и моральной теологии и казуистики, правовое устройство, «рядящееся в юридические одежды»).

XVII век стал для западного общества эпохой совести: после религиозного раскола и зарождения территориальных церквей все дебаты ведутся о фундаменте политического порядка и совести, о дилемме подчинения законам и следования личной вере — что происходит, когда приказание монарха или позитивный закон противоречат принципам божественного/естественного закона или заветам исповедуемой религии. После консолидации религиозного раскола возникает новый дуализм — не разных правовых устройств, а позитивного закона и моральной нормы: тридентская католическая церковь пыталась усилить свою власть и юрисдикцию над совестью; реформаторские церкви сосредоточились на отношениях совести отдельного христианина и Писания, перенеся акцент на открытие заново индивидуальной этики;

⁸⁶ Проди П. История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнаревой; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.256.

бурный рост печати, несмотря на цензуру, породил разнообразные хитросплетения этих двух путей (не говоря уже о том, сколь разными могут быть указания даже одной религиозной конфессии в зависимости от ее внешнего «политического тела»).

М. де Серто показал, как в ходе сложных институциональных и социокультурных трансформаций XVII века произошел переход от господства моральной теологии церковью к политической и экономической этике XVIII века — в поисках новой легитимации нормы либо в совести, либо во внешнем порядке власти. Однако Проди настаивает, что эти поиски были взаимосвязаны: мораль юрифицировалась через криминализацию греха, а право морализовалось через осуждение гражданского и уголовного беззакония. Так, католические моралисты ввели в сферу совести теологию-философию естественного права, стремясь создать систему мысли, параллельную позитивному закону и конкурирующую с ним за авторитет; протестантская этика использовала разные пути отмежевания государства и права от морали и обычая и освобождения морали от пут традиций и авторитета (лютеранство выбрало прямые отношения между совестью и благодатью, в своем радикальном антропологическом пессимизме исключив любую медиацию; в кальвинизме система естественного права находит опору между теологией и юриспруденцией в этике как науке и практике поведения в повседневной и политической жизни); светская этика М. де Монтеня назвала совесть внутренним форумом, пребывающим в диалектических и оппозиционных отношениях с позитивным законом — церковным или гражданским, что закрепило современный дуализм совести (этический мир, основанный на разуме и природе) и позитивного права (сфера принуждения).

Параллельный процесс — сакрализацию/теологизацию права — Проди видит в том, что позитивное право становится автореферентным (например, уголовное право, чтобы оправдать подавление общественно вредных деяний, навязывает собственную мораль, имплицитно встроенную в отношения с суверенной властью, ее идеологией, институтами и ритуалами) и наполняется сакральностью. «Характерный для предшествующих столетий дуализм, при котором сосуществовали различные правовые устройства, не только не исчезает, но продолжается в диалектике форума совести и форума позитивного закона. Перед нами борьба за монополию над нормой, но она не ведет к растворению человеческого форума в полюсе государства, подобно тому как в эпоху Средневековья не происходило растворения форума в теократическом полюсе: развитие свободы и демократии стало возможно на Западе именно потому, что власть и ее последняя инстанция, истина, полностью так никогда и не идентифицировались друг с

другом»⁸⁷. Ссылаясь на определение государства К. Шмиттом (единственный субъект коллективного публичного права, обладающий силой и пытающийся превратить христианскую церковь в инструмент полицейских действий и политики), на утверждение Б. Паскалем жизненной необходимости союза силы и справедливости («справедливость, не поддержанная силой, немощна, сила, не поддержанная справедливостью, тиранична») и неутешительный вывод Р. Декарта, что, «кажется, Бог дает право тем, кому дает силу», Проди объясняет теологизацию позитивного права попытками защитить его от обвинений в произволе и противоречивости — наметилась тенденция к присвоению государством божественного всемогущества в качестве манифестации Бога на земле и единственного интерпретатора законов Бога и природы (справедливым/несправедливым считается то, что полезно/вредно в публичном отношении — государству), что обусловило вовлечение в сферу политики и позитивного права сфер привития морали и дисциплинирования.

Завершающий шаг на этом пути в первые годы XVIII века сделали Х. Томазий, заявивший, что только позитивный закон — это закон, поскольку он связан с приказом, а естественное право (вся моральная, этическая и политическая философия) — советчик, и Ж.-Ж. Руссо, предложивший теорию добродетели как выражения коллективной совести, возведенной в гражданскую религию. «Теория о врожденной доброте человека, о существовании в его сердце врожденного принципа справедливости, вместе с полным отвержением учения Августина о первородном грехе и пессимизма Гоббса позволяет Руссо совершить последний переход: от абстрактной науки о человеке к проекту — который станет сутью якобинства — по изменению конкретного исторического положения человечества; человек, добрый по природе и испорченный институтами, может быть искуплен при помощи новых институтов; ... намечается переход от этики как абстрактной науки к политике и праву как морали... и инструменту, способному изменить человека»⁸⁸. Когда нет писаного закона, судьи выступают «распорядителями справедливости», когда есть законы, судьи обязаны им подчиняться и применять; хотя правосудие якобы осуществляется от имени народа, судьи назначаются и контролируются государством, должны лишь констатировать факты и механически применять к ним предусмотренные нормы.

Искания XVIII столетия завершились в XIX веке, с одной стороны, тенденцией различать юридическое (принуждение) и моральное обязательство (внутренний форум совести), с другой стороны, тенденцией встраивать в позитивное право догматический

⁸⁷ Проди П. История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнаревой; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.416.

⁸⁸ Там же. С.435.

комплекс рационально-этических ценностей (кодексы). Эти линии образуют комбинации нового типа, в частности, гарантии защиты индивидуальных прав сочетаются с кульпабилизацией правонарушений, что порождает невиданные прежде меры их подавления. Проди согласен с М. Фуко в том, что XVIII век изобрел свободу и гарантии, но только при условии принадлежности к дисциплинированному обществу (тюрьмы, школы, больницы, приюты для нищих, армия и прочие инструменты публичного подчинения тела и души политическому телу государства): государство и право поглотили мораль (в соответствии со схемами казуистики начав исследовать обстоятельства и намерения преступного акта, в том числе инструментами психологической науки), и этот путь завершился в первой половине XIX века триумфом позитивного права и конституций (систем кодификаций внутри государства).

Сегодня, в результате процессов глобализации и технологического развития, государство растеряло суверенитет и способности к принуждению, однако проблему Проди видит не столько в этом, сколько в необходимости нового фундамента для трудов по формированию человека вне рамок якобинской утопии. Как и Сен, он обращается к работе А. Смита «Теория нравственных чувств», где разведены цели юриспруденции (предписывать правила для решений судей и арбитров) и казуистики (предписывать правила для поведения хорошего человека, который стремится к справедливости), как к образцу обоснования необходимости развивать науку о нравственных чувствах, стимулировать общественное учреждение этики и накладывать концепцию этического государства на концепцию правового государства, чтобы не дать позитивному праву получить монополию на норму, поскольку позитивные законы могут быть деформированы интересами правителей или общественных групп.

Вероятно, при прочтении интереснейшей работы Проди у читателя с социологически деформированным восприятием (кстати, он также заметит неприемлемые для себя конструкты типа «генетической памяти западных людей», но они носят простительно метафорический характер) будет неоднократно возникать вопрос, какое отношение эта талантливая и выверенная реконструкция истории права, государства, церкви и теологических концепций имеет к справедливости, помимо якобы объяснения причин ее нынешнего прискорбно-кризисного состояния. Явные авторские указания на это отношение немногочисленны и искусно скрыты за изложением сути разных концепций и монументальных работ, огромными цитатами и историческими фактами, однако в конце книги автор все же идет на уступки читателю, не обладающему его эрудированностью и «оптикой», и предельно просто и прямо излагает суть проблемы. Сегодня «теократический монизм криминализации греха... уступил место

противоположному соблазну рассматривать в качестве преступления любое отклонение от социально кодифицированного поведения, но в определенной степени в западных странах, принадлежащих к христианской традиции, навсегда сохранилось стремление к тому, чтобы между внутренним форумом и внешним форумом был зазор. Что же происходит, когда этот зазор исчезает? ...Мы оказываемся лицом к лицу с «одномерной» нормой, а, следовательно, и с одним-единственным форумом позитивного права, писаной нормы, после того как исчезли многие другие инстанции, которые до сих пор поддерживали всю совокупность нашей повседневной жизни»⁸⁹.

Проди считает, что в сложившейся ситуации недостаточно теоретически размышлять об идее справедливости — необходимо изучать историю людей и институтов, чтобы осознать невозможность одной-единственной истории справедливости: раз таких историй множество, значит возможны разные этосы (результаты «оседания нормативного процесса в истории»), и опутывающая нас сетями принуждения юридическая норма не может быть единственной — нужна моральная норма (этика как сфера коллективных действий) с собственной санкцией. Речь может идти об «обнищании духовной юрисдикции» всех территориальных церквей после Реформации, т.е. об их неспособности обеспечить этику как мораль, альтернативную власти, о чем писал Д. Бонхеффер в связи с тоталитарными режимами, где «власть предстает без прикрас во всей своей грубости и совесть индивидов, за малыми исключениями, оглушена разложением и пропагандой», и тогда ставится вопрос, «могут ли церкви вернуть себе историческую функцию институционального полюса, альтернативного в качестве “форума”, места и власти судить деяния человека»⁹⁰. Проди полагает, что социологический анализ процесса дехристианизации вряд ли будет полезен неверующим и не поможет бедному христианину ориентироваться между позитивным правом и божественным законом, поэтому предлагает иной путь — восстановление морали, рассматривая предлагаемые здесь подходы (спиритуалистический отказ от проблемы нормы и суда у Э. Левинаса, признание насилия неотъемлемой чертой общества и дуализма христианского мировосприятия у Р. Жирара, идея экуменической моральной хартии у Х. Кюнга, развенчание интеллектуальной иллюзии нашего времени, что моральный релятивизм гарантирует толерантность, Б. де Жувенелем и др.).

Проди не предлагает окончательного решения проблемы (что сегодня просто невозможно), а настаивает на необходимости поисков ее решения, потому что жизнь в мире одномерной нормы уничтожает саму идею справедливости: «Правосудие надзирает

⁸⁹ Проди П. История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнаревой; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.479-481.

⁹⁰ Там же. С.499.

над нами и наказывает нас за наши сексуальные привычки (со смесью сексуальной озабоченности и сексофобии, доходящих до того, что проявления чувств начинают регулироваться законодательно и обсуждаться в суде), налагает на нас все новые запреты, парализует семейные отношения, экономическую деятельность и труд, здравоохранение и школу и отныне сопровождает нас от рождения до смерти. ...Аборт и эвтаназия, помимо генетических манипуляций и защиты окружающей среды, являются самыми яркими проявлениями неспособности одномерной нормы решить проблемы справедливости... В карательном плане в обществе это выражается в росте, в последние годы взрывном, составов преступления и соответственно числа совершенных преступлений... и числа заключенных в тюрьмах... Не существует “всплеска преступности”, но есть трагедия преступности, которая теперь разрушила традиционную государственную монополию на насилие, оказывающуюся бессильной перед лицом изменений, вызванных глобализацией планеты, и исчезновением нормативного морального универсума, необходимого для управления повседневной жизнью. Так называемые “органы”, которые лихорадочно учреждаются всякий раз, когда демократия оказывается бессильна решить проблемы, ... — это полумеры, лишь ухудшающие ситуацию, потому что в долгосрочной перспективе они еще больше ослабляют норму и способствуют произволу бюрократической власти... Защита отдельных меньшинств или слоев общества, считающихся слабыми, при помощи особых юридических норм и судов, несмотря на благие намерения, также парализует общество подобно тому, как “политкорректность”, постулируемая на уровне позитивного права, превращается в опасную цензуру»⁹¹. Вывод Проди, с которым сложно не согласиться, — необходимо вернуть зазор между юридической нормой (легитимирует мир таким, каков он есть) и внутренним коллективным миром моральной нормы, несмотря на все противоречия этого зазора (дополнительную привлекательность и убедительность этому выводу в глазах российского читателя придает тот факт, что в нашем обществе этот зазор сохраняется и вряд ли исчезнет, учитывая усиление репрессивных мер государственного контроля в условиях сохраняющихся неформальных видов социального взаимодействия без и вне государства).

Второе условное направление исследовательских поисков, наиболее интересное и полезное для работы с понятием справедливости в социологическом контексте, связано с созданием «идеальной» политико-философской модели справедливости, призванной не строить «воздушные замки» (образы совершенно справедливого государственного

⁹¹ Проди П. История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнарева; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.505-481.

устройства), а выносить обоснованные суждения о сравнительной справедливости (посредством названного выше Эльстером публичного обсуждения), имеющие практические следствия для осуществления справедливости (или борьбы с несправедливостью). Яркий пример здесь — книга А. Сена «Идея справедливости», представляющая собой последовательную и обоснованную критику всех тех теорий социальной справедливости, что занимаются конструированием модели идеально справедливого социального устройства и отвергают сравнительный анализ реалий и выбор альтернатив. Структурно книга состоит из восемнадцати глав, однако целесообразнее охарактеризовать ее как состоящую из пяти частей, выделенных автором в содержании: за вводной частью (предисловие, введение и благодарности) следуют четыре основные части — о требованиях справедливости, формах рассуждения, содержании справедливости, публичном рассуждении и демократии. Полностью соглашаясь с Сеном в том, что «любое краткое изложение в конечном счете оказывается актом варварства», попробуем все же реконструировать общие контуры его теории справедливости, обозначенные уже во вводной части и в дальнейшем лишь наполняющиеся реальными примерами и теоретическими и практическими обоснованиями.

Отправная точка рассуждений Сена — уверенность, что все мы сталкиваемся «в нашей повседневной жизни с различными формами неравенства и угнетения, от которых нередко страдаем, с полным правом злясь, но это относится и к более общему диагнозу несправедливости в большом мире, где мы живем...». Известные исторические личности (Мохандас Ганди, Мартин Лютер Кинг и др.) также «ощущали явную несправедливость, которую можно искоренить. Они не пытались достичь совершенно справедливого общества (даже если и можно было бы прийти к согласию о том, что оно собой представляет), они желали по возможности устранить очевидные несправедливости»⁹². Сен полагает, что нам необходима теория справедливости, которая стремится «прояснить, как мы можем подойти к вопросам укрепления справедливости или же устранения несправедливости, а не предложить решения вопросов о природе совершенной справедливости (наиболее значимые в современной моральной и политической философии)»⁹³. Эта теория должна стать основанием практического рассуждения и оценки методов укрепления справедливости, не пытаясь их окончательно согласовать или унифицировать, и должна рассматривать как институциональные

⁹² Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.11.

⁹³ Там же. С.13.

недостатки, так индивидуальные отклонения (поведенческие) в качестве источников несправедливости.

Сен выстраивает собственную концепцию, по сути, полемизируя с тремя традиционными трактовками справедливости. Первая составляет основу определения Дж. Ролзом справедливости как честности и предполагает, что для установления принципов справедливости необходимо сформировать базовую структуру общества из «справедливых институтов», а затем следить, чтобы поведение людей поддерживало их корректное функционирование. Настаивая, что принципы справедливости следует определять не через институты, а через жизнь и свободу людей, Сен не отрицает роль институтов в укреплении справедливости, но подчеркивает их инструментальный характер — влияние на жизнь людей посредством разумно обоснованных ценностей и поддержку нашей способности анализировать ценности и приоритеты посредством публичного обсуждения (для этого нужны гарантии свободы слова, права на информацию и участия в компетентной дискуссии, которые и обеспечивают институты).

Вторая идея, от которой отказывается Сен, — это сложившаяся в период Просвещения традиция поиска совершенно справедливых социальных устройств в теории справедливости («договорной подход» Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта и др.). Исходя из тех же практических соображений, что и в первой линии полемики, Сен противопоставляет данному подходу сравнительный метод, однако опирается на теории общественного договора, «адаптируя их должным образом» и дополняя иными подходами просвещенческих философов (и не только) (А. Смита, Ж.-А. Кондорсе, М. Уолстонкрафт, И. Бентама, К. Маркса, Дж.С. Милля и др.), которые сравнивали разные способы прожить жизнь под влиянием не только институтов, но и фактического поведения людей, социальных взаимодействий и других значимых факторов.

Первая и вторая идеи, с которыми полемизирует Сен, формируют «трансцендентальный институционализм» — он сосредоточен на выявлении справедливого институционального устройства (природы «справедливого»), не фокусируется на сравнении достижимых (реальных) типов общественного устройства (в разной степени не дотягивающих до идеалов совершенства) и развивается в русле «договорного» стиля мышления (гипотетический «общественный договор» выступает как идеальная альтернатива хаосу). Трансцендентальные институционалисты не игнорировали реализацию общественного устройства: некоторые (особенно И. Кант и Дж. Ролз) провели «проницательный анализ нравственных или политических

императивов общественно приемлемого поведения»⁹⁴. Однако, в отличие от представителей сравнительных подходов, интересовавшихся социальной реализацией (наличные институты, реальное поведение и другие факторы), они не занимались сравнениями реальных обществ и не пытались устранить явную несправедливость в том мире, в котором сами жили, предпочитая описывать совершенно справедливые институты.

Проблематичность трансцендентального институционализма как основания теории справедливости Сен объясняет двумя причинами: во-первых, сомнительной достижимостью разумного согласия о природе «справедливого общества» даже при условии беспристрастного и открытого обсуждения (возможно множество конкурирующих оснований справедливости); во-вторых, избыточностью поиска трансцендентального решения (достаточно сопоставить относительные уровни справедливости и сделать выбор из достижимых альтернатив). Иными словами, в первом случае «теоретики разных убеждений — утилитаристы, экономические эгалитаристы, теоретики права на труд или же строгие либертарианцы — будут, вероятно, в равной мере считать, что есть однозначное справедливое решение, которое легко установить, но каждый из них будет отстаивать очевидную правоту своего решения, отличного от решений всех остальных. То есть, возможно, нет никакого совершенно справедливого устройства, которое можно было бы определить и одобрить в ходе беспристрастного рассмотрения». Во втором случае речь идет о том, что «если теория справедливости должна руководить разумным выбором политических программ, стратегий или институтов, то выявление типов совершенно справедливого социального устройства не является ни необходимым, ни достаточным»⁹⁵. В качестве примера Сен приводит выбор между П. Пикассо и С. Дали, для которого нет смысла ссылаться на «идеальную» «Мону Лизу», тем более что дескриптивная близость необязательно будет ориентиром для близости оценочной (множество примеров в книге столь же просты и убедительны). «Значение человеческих жизней, опыта и реализации невозможно заменить информацией о существующих институтах и действующих правилах. Институты и правила весьма важны, поскольку влияют на происходящее, они неотъемлемая часть реального мира, однако действительность как таковая выходит далеко за пределы

⁹⁴ Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.42.

⁹⁵ Там же. С.52.

организационной картины и включает жизнь, которой людям удается или не удается жить»⁹⁶.

Схожесть двух традиций Просвещения — договорной и сравнительной — Сен видит в опоре на разумное и публичное обсуждение, которое тоже проблематично, но более обосновано, чем «эмоции, психология и инстинкты как независимые источники оценки справедливости». Он не видит непримиримого конфликта между разумом и эмоциями, но отвергает опору лишь на последние без разумного рассмотрения («нашим не прошедшим критическую проверку инстинктам не следует давать права последнего слова», даже если это отвращение к жестокости), потому что только критический анализ позволяет понять, почему мы часто испытываем сильное чувство несправедливости, но не можем назвать его главную причину, прибегая к множеству разных. Сравнительный метод заставляет отказаться от заблуждений и догматизма: о справедливости очень сложно рассуждать, и мы испытываем искушение отказаться от рассуждений и опираться на свою чувствительность к чужим страданиям, однако бурные протесты против голода вряд ли помогут его предотвратить, в отличие от мер предосторожностей, принятых по результатам рассуждений о причинах трагедии. Что касается догматизма, то, «нет нужды устранять все разумные альтернативы, кроме одной-единственной... Даже крайне догматичные люди обычно располагают определенными доводами, пусть весьма грубыми, которые поддерживают их догмы (к ним относятся расистские, сексистские, классовые или кастовые предрассудки, наряду со многими иными видами предубежденности, основанной на неточных рассуждениях). Неразумие, как правило, это не полный отказ от рассуждения, а опора на крайне примитивные и ущербные рассуждения. Поэтому есть надежда, что плохому рассуждению удастся противопоставить хорошее»⁹⁷.

И, наконец, третья идея, которую отвергает Сен, — это трактовка разумности, рациональности и справедливости как исключительно европейских достижений периода Просвещения (весьма провокационно, но точно он называет ее «провинциальностью»), поскольку в интеллектуальной истории незападных обществ (чаще всего в книге приводятся примеры из индийской литературы) существовали «мощные традиции разумной аргументации, а не просто опоры на веру и неразумные убеждения... похожие или тесно связанные идеи справедливости, честности, ответственности, долга, доброты и правильности развивались во многих частях света, ... но наличие подобных рассуждений на глобальном уровне часто упускалось из виду или скрадывалось в господствующих

⁹⁶ Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.55-56.

⁹⁷ Там же. С.24.

традициях современного западного дискурса»⁹⁸. В частности, Сен постоянно ссылается на обоснованное в санскритских текстах по этике и правоведению различие понятий *niti* и *nyaya* (оба обозначают «справедливость»): первое слово указывает на упорядоченную организацию и правильное поведение, второе — что и как получается в реальной жизни («концепция осуществленной справедливости»). «Сколь бы правильными ни были созданные институты, если большая рыба все еще может проглотить маленькую, когда ей этого захочется, значит, налицо нарушение человеческой справедливости как *nyaya*»⁹⁹. Задачу поиска справедливости Сен видит в предотвращении очевидной несправедливости — *matsyanyana*, «справедливости в мире рыб»: так, борцы за отмену рабства в XVIII и XIX веках не считали, что их победа приведет к созданию совершенно справедливого мира, но верили, что рабовладельческое общество абсолютно и невыносимо несправедливо.

Последующие части книги посвящены развертыванию, пояснению и иллюстрации изложенных выше основных положений авторской (политико-философской по мнению рецензентов книги, но междисциплинарной по самооценке) теории справедливости. В первой части изложены требования к справедливости, главное из которых — «разум и объективность». Ссылаясь на Л. Витгенштейна как утверждавшего необходимость применять интеллектуальные способности, чтобы сделать мир лучше, Сен называет его наследником и продолжателем традиции Просвещения, в которой «трезвое размышление считалось главным союзником стремления улучшить общество» и которую сегодня упрекают за излишнее и наивное доверие рациональности (в том числе научному исследованию), что якобы способствовало жесточайшему насилию в постпросвещенческом мире. Сен отвергает подобные упреки, утверждая, что они не имеют отношения ни к позиции Просвещения, ни к сфере разума и основываются на незрелых убеждениях и некритических мнениях неприятных политических лидеров: именно разум/интеллект помогает нам анализировать идеологию и слепую веру и должен стать основным критерием справедливого поведения и приемлемой системы юридических обязанностей и прав (как утверждал еще монгольский император Акбар, живший в Индии на рубеже тысячелетий).

Разумный анализ Сен считает основой справедливости, потому что публичное рассуждение гарантирует некоторую объективность политических и этических мнений. Он ссылается на А. Смита, который предложил бороться с местечковой ограниченностью ценностей посредством взгляда «с определенного расстояния»

⁹⁸ Там же. С.19-20.

⁹⁹ Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.59.

(«беспристрастного наблюдателя из далекого края»), но приводит и иные подходы к объективности, которые объединяет «общее признание необходимости разумного сопоставления на беспристрастной основе». «Рассуждение — неиссякаемый источник надежды и веры в мире, омраченном дурными поступками... Можно думать о том, как смотреть на других людей, другие культуры и чужие претензии, как относиться к ним и как исследовать различные основания для уважения и терпимости. Также мы можем рассуждать о наших собственных ошибках, пытаюсь научиться их не повторять... Интеллектуальное испытание необходимо и для выявления поступков, которые не должны были нанести вред, однако все же привели к этому следствию, например, такие ужасные события, как голод, могут оставаться неизученными из-за ошибочной посылки, будто бы их нельзя предотвратить, не увеличив достаточность продовольствия... Сотни тысяч и даже миллионы могут умереть из-за пагубного бездействия, проистекающего из неразумного фатализма, прикрывающегося маской выдержки, которую обосновывают реализмом и здравым смыслом... Чтобы предупредить катастрофы, вызванные человеческой небрежностью или бесчувственной черствостью, нам требуется критический анализ, а не только доброжелательность по отношению к другим... И рассуждение — наш союзник, а не угроза»¹⁰⁰.

Основной источник отсылок Сена в первой части — работы Ролза, которому он благодарен за возрождение философского интереса к теме справедливости и за ее проблематизацию в сегодняшнем виде. Сен согласен с Ролзом в том, что осуществление справедливости должно быть связано с идеей честности — следует «избегать предвзятости в суждениях, учитывать интересы и нужды других людей, а также, самое главное, не допускать влияния собственных интересов, приоритетов, эксцентричных черт и предрассудков». Для этого Ролз считает необходимым создавать институты, «которые должны управлять обществом, каковое они, как мы можем себе вообразить, “создадут” в будущем»¹⁰¹, а Сен полагает, что «если не получается выработать единственный набор принципов справедливости, которые бы вместе задавали институты, необходимые для базовой структуры общества, тогда и саму процедуру “справедливости как честности”... использовать сложно»¹⁰². Кроме того, ролзовская модель переоценивает роль «справедливых институтов» и игнорирует реальные поведенческие паттерны («справедливые общества»), отсылает к утилитаристской модели и «договорному» рассуждению кантианской традиции (а необходима оптика

¹⁰⁰ Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.87-89.

¹⁰¹ Там же. С.97.

¹⁰² Там же. С.101.

смитовского беспристрастного наблюдателя, сравнительные оценки и учет социальной реализации) и ограничивает число стремящихся к справедливости членами конкретного политического сообщества («народа»), хотя мир за пределами страны не может не влиять на оценку справедливости внутри нее, особенно в нынешних условиях глобализации.

Приводя в качестве примера позиции Ашоки, императора Индии в III веке до н.э., утверждавшего, что социальное совершенствование достижимо через добровольное хорошее поведение граждан, и Каутильи, главного советника деда Ашоки императора Маурьев Чандрагупты, в IV веке до н.э., считавшего институциональные механизмы главными факторами хорошего поведения (материальные стимулы, ограничения и наказания), Сен, по сути, воспроизводит традиционную социологическую дилемму «макро–микро» (институты–паттерны поведения), задаваясь вопросом: как предлагаемую Ролзом последовательную и логичную модель общественного договора (отказ людей от одностороннего поиска собственной выгоды и следование правилам хорошего поведения в целях поддержания социальной справедливости) можно реализовать в том мире, где мы живем, а не в воображаемом мире, которым Ролз в основном занимался. Сен не отрицает важности институционального равновесия (фактор успешности американского общества) и сдерживающего действия институтов по отношению к развращающему воздействию власти (отсутствие системы сдержек и противодействий — причина дисфункциональности централизованных однопартийных государств), «однако мы должны стремиться к институтам, которые укрепляют справедливость, а не считать институты самодостаточными проявлениями справедливости»¹⁰³. Если же поддаться искушению считать «правильные» институты достаточными, то непонятно, почему, например, они не всегда порождают эффективную рыночную экономику и нередко приводят к трагическим последствиям (наиболее ужасные случаи голода далеко не всегда следуют за нарушением чьих-либо либертарианских прав).

Сен настаивает, что мы не можем переложить работу по установлению и поддержанию справедливости на социальные институты и правила и должны постоянно проводить социальную оценку того, как идут дела и можно ли в них что-то улучшить, чтобы избежать неявных заблуждений, влияния местечковых ценностей и отклонений от «разумного» поведения. В основе такой оценки должна лежать теория общественного выбора, разработанная в конце XVIII века французскими математиками и получившая

¹⁰³ Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.130.

свою современную форму в работах К. Эрроу в 1950-е годы, в частности, в его «теореме невозможности» — удовлетворить запросы всех членов общества посредством рациональной и демократической процедуры общественного выбора, потому что ее результаты принимают форму ранжирования обстоятельств с точки зрения людей, которых касаются принимаемые решения. В отличие от трансцендентального институционализма, теория общественного выбора не стремится к «тотальности» (идеалу социальной справедливости), но дает нам достаточно строгие и значимые суждения благодаря процедуре публичного обсуждения и коммуникации, при этом систематически оставляя место для неполноты и неокончателности оценок вследствие неустранимых пробелов в информации, конфликтующих свобод и приоритетов, расходящихся соображений и невозможности прийти к однозначному выводу (т.е. множественности оснований справедливости и честного согласия лишь по частичным ранжирам случаев). «Вопрос “Что такое справедливое общество?”, несмотря на свою интеллектуальную привлекательность, не является удачным отправным пунктом для плодотворной теории справедливости... и, возможно, не является и вероятным конечным пунктом. Систематической теории сравнительной справедливости не нужен ответ на этот вопрос, и она не обязана его давать»¹⁰⁴.

Во второй части книги описаны основные критерии разумного публичного рассуждения, которые только и способны гарантировать достижение некоторой социальной справедливости: это позиционная объективность (не учет смещений и изменчивости мнений в зависимости от социальной позиции и частных характеристик, а признание инвариантной объективности наблюдаемого с определенной позиции); рациональность выбора (не максимизация личной выгоды, а способность обосновать и отстаивать разумность решений — как эгоистических, так и альтруистических — в случае их критического разбора); множественность беспристрастных оснований (признание неизбежности конкурирующих критериев справедливости); рассмотрение всех значимых последствий принимаемых решений (учет их социальной реализации). Например, «объяснению безропотного терпения и социальной асимметрии и дискриминации, которые можно встретить во многих традиционалистских обществах, может способствовать идея позиционной объективности, указывающая на генезис неправомерного применения позиционного восприятия»¹⁰⁵ и требующая расширения информационной основы социальных оценок (в обществе с устоявшейся традицией притеснения женщин сильна культурная норма признания их мнимой второсортности,

¹⁰⁴ Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.159.

¹⁰⁵ Там же. С.225.

что можно увидеть, только выйдя за пределы локальных наблюдений в подобных обществах; аналогичным образом работает марксистская «объективная иллюзия» — обозначение систематических устойчивых иллюзий, оказывающих искажающее влияние на понимание и оценку публичных вопросов).

В третьей части книги Сен характеризует содержание справедливости, проводя различия между средствами и целями достойной жизни, экономическим благодеянием и реальной свободой: «уровень депривации некоторых ущемленных социальных групп даже в очень богатых странах может быть сравним с аналогичным уровнем в развивающихся экономиках»¹⁰⁶. Важно не только то, какую жизнь мы ведем (с точки зрения дохода, комфорта, потребления и наличных ресурсов), но и какую свободу выбора различных стилей и образов жизни при этом имеем (можем ли делать те вещи, которые хотим, ценим и выбираем), потому что свобода расширяет наши интересы и обязательства (например, обязанности общества по отношению к обездоленным и по поддержке прав человека). Важен не просто подсчет гипотетических возможностей, а обдуманная сопоставительная оценка реальных свобод, и тогда понятно, что богатый человек с серьезными нарушениями здоровья будет страдать от множества ограничений, которых нет у бедного, но здорового человека. Сен отказывается отождествлять бедность и низкий доход, потому что отношения между ресурсами и бедностью изменчивы и определяются характеристиками людей (физическими, социально-демографическими и пр.), природной (климат, экология) и социальной среды (преступность, программы здравоохранения и образования, отношения в обществе, паттерны поведения в сообществе), т.е. важен не доход как таковой, а возможности превращения его в определенный образ жизни («конверсия личных ресурсов в различные виды функционирования»). Измерение возможностей (целей), а не ресурсов (средств), «понимание природы и источников нехватки возможностей и неравенства в возможностях — ...центральный вопрос для устранения явных несправедливостей, которые можно выявить при обсуждении в обществе, придя к частичному, но при этом достаточному согласию»¹⁰⁷.

Одна глава третьей части посвящена счастью, вернее, соотношению счастья с благополучием (с точки зрения социальных обстоятельств и субъективных оценок) и с понятиями свободы и возможностей, поскольку сегодня счастье часто выступает в качестве критерия оценки социальной справедливости. Сен не разделяет данную трактовку счастья: оно «не порождает обязанности в том же смысле, в каком их

¹⁰⁶ Там же. С.297.

¹⁰⁷ Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.340.

неизбежно должна порождать возможность... Следовательно, между благополучием и счастьем, с одной стороны, и свободой и возможностью — с другой, обнаруживается заметное различие»¹⁰⁸. Ссылаясь на многочисленные эмпирические подтверждения того, что когда люди в стране богатеют, они не начинают внезапно чувствовать себя намного счастливее¹⁰⁹, Сен призывает не отказываться считать счастье крайне важным для образа жизни, но признать, что отношения между доходом и счастьем намного сложнее, чем считается: «пусть счастье и важно, это вряд ли единственная вещь, которую у нас есть основания ценить, и точно так же оно не представляет собой единственное мерило для всех остальных ценных вещей. Однако, если не приписывать счастью эту деспотическую роль, оно может с полным правом считаться очень важным... — наряду с прочим. Возможность быть счастливым — ...важный аспект свободы, который мы обоснованно ценим»¹¹⁰, но речь не может идти о всеобщей равной свободе — и в равенстве, и в счастье, и в свободе следует видеть многообразные измерения и требования.

Заключительная четвертая часть книги раскрывает некоторые практические следствия предлагаемой теории справедливости, в частности, трактовку демократии как «публичного разума» и партисипативной формы правления, к которой люди стремятся, противопоставляя ее якобы вечному, неизменному и фатальному авторитаризму. Сен обращается к демократии потому, что современная политическая философия расширила ее прежнее формальное определение (выборы и голосование), включив в него публичное голосование и «применение публичного разума» («правление через обсуждение»), тем самым понятия демократии и справедливости сближаются: «Если требования справедливости можно оценить только при помощи публичного рассуждения и если публичное рассуждение конститутивно для идеи демократии, значит, существует тесная связь между справедливостью и демократией, которые обладают общими понятийными чертами»¹¹¹. Недостаточность традиционной узкой трактовки демократии Сен иллюстрирует оглушительными электоральными успехами тиранов в тоталитарных режимах, т.е. эффективность демократического голосования зависит от свободы слова, доступа к информации и права на инакомыслие (авторитарные системы не столько принуждают голосовать определенным образом, сколько подавляют общественную дискуссию, ограничивают свободу информации и создают атмосферу настороженности и тревоги). В качестве примера вклада демократии в дело справедливости приведена борьба с голодом: он характерен для авторитарных режимов (колониализма,

¹⁰⁸ Там же. С.350.

¹⁰⁹ См., напр.: Лэйард Р. Счастье. Уроки новой науки. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012.

¹¹⁰ Сен А. Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Софронов, А. Смирнов. М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С.356.

¹¹¹ Там же. С.415.

однопартийных государств и военных диктатур), поскольку свободная новостная журналистика и неподцензурная публичная критика заставляют правительства предпринимать активные шаги для устранения голода и внушают людям интерес и толерантность друг к другу, что позволяет им лучше понимать жизнь других и требовать изменения политического курса, даже если проблема затрагивает лишь небольшую часть населения.

Завершает книгу отсылка к оценке Гоббсом человеческой жизни в «Левиафане» — как «беспросветной, тупой, кратковременной и одинокой». Признавая, что и сегодня это хорошая отправная точка для теории справедливости (жизнь людей в разных регионах мира остается ужасной и угнетенной, несмотря на значительный материальный прогресс), но отрицая идеалистический подход общественного договора и идею одиночества (призывая вырваться из изоляции), Сен солидарен с Гоббсом в задаче улучшить жизнь людей. «Общее стремление теорий справедливости — ...понять, что можно сделать в плане практического рассуждения о справедливости и несправедливости... Построение теории справедливости связано в каком-то смысле с вопросом: что значит быть человеком... Мы могли бы быть существами, не способными на симпатию, которых не трогали бы боль и страдание других, которые не заботились бы о свободе и, что не менее важно, были бы не способны рассуждать, доказывать, расходиться или сходиться во мнениях. Явное наличие всех этих качеств в жизни человека еще не говорит о том, какую теорию справедливости выбрать, однако оно показывает, что общее стремление к справедливости в человеческом обществе было бы не так-то просто искоренить, пусть даже стремиться к осуществлению справедливости мы можем разными способами»¹¹².

Безусловно, предлагаемый Сенем подход весьма привлекателен своим отказом от поисков недостижимого общего идеала справедливого общества и призывом учитывать контекстуальные рамки любых социальных установлений, т.е. признавать недееспособность самых правильных и справедливых институтов, если поведение людей не соответствует требованиям их корректной работы. Однако при этом Сен возлагает на каждого из нас личную ответственность за сохранение и укрепление справедливости — любым своим поведенческим выбором и всей своей жизнью, не позволяя обвинять в несправедливости только институциональные недостатки и прятаться за иллюзиями, фатализмом и даже честной, но бездейственной доброжелательностью (выражать кому-то сочувствие без разумного обоснования реалистичных сценариев предотвращения или искоренения несправедливости — не значит укреплять справедливость). Это очень

¹¹² Там же. С.517-518.

большая ответственность, особенно учитывая, что Сен не разводит «позитивное» и «негативное» определения справедливости (не предлагает дефиниции справедливости, а говорит о необходимости искоренить несправедливость без опоры на образ «правильного» социального устройства) и не уточняет критерии компетентности, когда утверждает необходимость разумно обоснованных ценностей и публичных дискуссий: насколько экспертными должны быть их участники (кто должен и/или имеет право в них участвовать) и кто устанавливает степень разумности ценностей и приоритетов, которые мы должны оговаривать в каждом конкретном случае и в социальном контексте в целом? Несомненно, это чрезмерно оптимистичная книга — она убеждает в возможности, посредством сопоставлений и публичных дискуссий, уменьшить количество несправедливостей в мире и сделать нашу жизнь более справедливой, но, тем самым, она и чрезмерно пессимистична — совершенно непонятно, почему человечество до сих пор, за свою тысячелетнюю историю, этого не сделало.

ПРИЛОЖЕНИЕ В

Александр Филиппов. «Международно-правовой аспект фронетической социальной науки»

Важным результатом, полученным в течение 2017 г., стало переосмысление международного права как рамки, в которую заключено происходящее в отдельных государствах движение социальных событий. Современные государства связаны между собой сложными и многообразными отношениями. Признаваемые ими правила, регулирующие эти отношения, как в периоды сравнительно мирные, так и во времена вооруженных конфликтов, составляют то, что в истории называлось правом народов, а позже — международным правом. Здесь много сложностей, которые обнаруживаются уже на уровне первых определений. Международное право не обязательно, не всегда и не полностью совпадает с юридически оформленными отношениями между государствами. «Народы» далеко не всегда организованы как «государства» в современном понимании обоих слов, государства — не единственные участники и авторы согласования и установления тех правил и принципов, которые входят в состав международного права. «Международность» не тождественна универсальности: не все страны, не всегда и не во всех отношениях участвуют в разного рода договорах и союзах, признают одни и те же правила и т.п. Более современное понимание государства, с одной стороны, как высшего политического единства, а с другой стороны, — как участника международных отношений, в которых оно принимает на себя обязательства, несет расходы, принимает в расчет результаты чужих конфликтов и соглашений, представляет значительный теоретический и практический интерес как для юридических дисциплин, так и для политической философии. Каждая эпоха, каждый значительный период мировой истории приносят изменения в понимании международных отношений. Существуют также большие различия в понимании права, в том числе международного права, в разных юридических традициях, так что приходится принимать в расчет и этот аспект, прослеживая совершающиеся изменения. Некоторые из этих изменений связаны с мировыми войнами и революциями, другие имеют менее очевидные причины. Таким образом, речь идет не о том, чтобы переместить центр внимания с государства на глобальный мир, но и не о том, чтобы продолжать, в духе классической социологии, принимать самоочевидность пространственного порядка государств-наций. Необходимо понимать динамику *реактивного* возвращения к суверенитету и государству и реактивного же возвращения к концепту народа как источника суверенной власти, чтобы увидеть в этой реакции потенциал революционного изменения.

Чего не хватает в этих результатах? — Практической перспективы, если понимать под последней не прикладное знание как таковое, но осмысление прикладного знания как философской проблемы. Принимая за основу всех рассуждений самоочевидное, а именно, то, что на некотором интуитивном уровне достоверности действия все равно совершаются людьми, стремящимися ориентироваться в мире, мы вместе с тем знаем и о рамочных условиях их практического поведения (в том числе — политико-правовых, обусловленных тем комплексным процессом, о котором речь шла выше), и о том, что основные категории наших описаний, в том числе «человек», «мир» и «действие» нуждаются в переописании именно тогда, когда самоочевидное вновь демонстрирует свою подвижность. Не хватает здесь и перспективы *справедливости*, без которой многие происходящие события теряют свой философский смысл. Для экономистов и экономически мыслящих социологов стало обычным смотреть на справедливость с точки зрения глобального неравенства. Но есть и общий международно-правовой аспект этой темы, которого мы должны сразу коснуться.

Мы помним, что понятие международного права представляет определенную сложность для философа. С одной стороны, существует много международных договоров и документов, регулирующих деятельность самых разнообразных международных организаций. Без этих документов и организаций международное право оставалось бы лишь идеей, понятием. В них оно обретает реальность. С другой стороны, существуют фундаментальные проблемы, которые в меньшей степени заметны в мирные времена, когда международный порядок является устойчивым, но выходят на передний план, когда он меняется или оказывается под угрозой кризиса. Эти фундаментальные проблемы можно было бы свести к одной короткой формуле: «Кто будет интерпретировать?».

Формула «кто будет интерпретировать?» появляется у Карла Шмитта в одной из работ, посвященных Томасу Гоббсу¹¹³. Гоббс считал, что в международных отношениях не бывает права и справедливости, потому что нет того, кто принимает окончательное решение, *authority*. Формулы права и справедливости являются разумными, а значит, естественными. Для их понимания не нужна политическая власть, не нужен дар пророка. Но вопрос о том, применимы ли в данных обстоятельствах те или иные законы, решается тем, у кого есть власть. Над суверенным государем нет власти, поэтому в международных отношениях нет справедливости, как нет в них действующего права. Чтобы утверждать обратное, нужно либо (1) предполагать наличие более высокого единства, чем государство, либо (2) ограничить международное право и международные отношения тем, что может быть достигнуто путем договоренностей. В первом случае, так или иначе (как принято считать, вслед за Кантом), говорят о единстве человеческого рода. Во втором

¹¹³ Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.

случае все международное право сводится, в конечном счете, к его эмпирической составляющей, к тем самым договорам и соглашениям. Это противоположность довольно старая, в Европе о ней писал классик международного права Ваттель, критикуя воззрения Вольфа, который считал международное право как бы правом огромного всемирного государства. Но Ваттель (как и последующие авторы, испытавшие его влияние) не могли обойтись без понятия справедливости. Справедливым будет для них соблюдение договоров, а если один из участников многостороннего договора его нарушит, то справедливой будет война против него со стороны прочих участников, чтобы восстановить согласованный порядок.

Таким образом, вопрос о справедливости в смысле «*quis interpretabitur*» не исчезает, он перемещается в область совместного решения не четко определенного сообщества участников соглашения. В XIX в., когда сформировалось то понятие международного права, которое легло в основу документов, принятых на гаагских мирных конференциях и других важных соглашениях, возникло понятие «цивилизованных народов». Однако после первой мировой войны обнаружилось, что эта трактовка имеет слабое место: государство, которое победители в войне считают ее виновником, а именно Германия, не соглашается ни с обвинениями, ни с послевоенным порядком, считая его несправедливым. Таким образом, государство, которое прежде считалось принадлежащим к кругу цивилизованных, исключается из этого круга. В новый порядок, который был установлен, не включаются по разным причинам страны, считавшиеся в Гааге в начале XX века цивилизованными: США, Россия, Германия. Вопрос о действенности принципов, вопрос *quis interpretabitur*, снова оказывается центральным. Именно поэтому в самом конце второй мировой войны знаменитый юрист и философ права Ханс Кельзен выдвинул другую концепцию. Кельзен доказывал, что — поскольку создание всемирного государства, наиболее надежно гарантирующего право, вряд ли возможно, значит, нужны более мягкие формы, возможность которых предусматривается, казалось бы, давно отвергнутой теорией общественного договора. Ведь государств куда меньше, чем людей, из которых состоят сами государства, а значит, и договориться им легче. Нужно отказаться от войны как метода решения споров, нужно включить в такую организацию всех, как победителей, так и побежденных, нужен непременно международный суд. Таким образом, вырисовываются контуры юридической идеологии будущей ООН, и недаром Кельзен написал первый и один из самых подробных комментариев к ее уставу. Разумеется, Кельзен понимал, что и международный суд без исполнительных органов окажется бессильным. Поэтому он считал неизбежным и появление международных полицейских сил. Вообще эволюция права, как представлялось ему, идет в сторону

централизации, в том числе и в области международного права, а значит, по сути, все-таки к мировому государству. Однако Кельзен не предлагает сделать этот шаг, он пишет, что даже учреждение международных полицейских сил натолкнется на сопротивление государств-участников, а потому делает упор на организации международного суда, именно суд должен завоевать общее доверие, именно он может превратиться в главного международного законодателя.

Это глубокое понимание существа проблемы в значительной мере отсутствовало у многих позднейших философов. Так, Джон Ролз в основополагающем труде «Теория справедливости» крайне неохотно касался вопросов международного права, и только в более позднем сочинении¹¹⁴ попытался противопоставить «society of peoples» (общество народов) международным отношениям государств. Согласно Ролзу, народы более чувствительны к вопросам морали, чем государства. Однако эти общие соображения не меняют того, что тем самым вопрос *quis interpretabitur* снова снимается с обсуждения. Вероятно, более продуктивным было бы возвращение к тем досовременным формулам, которые предполагали бы более ограниченные, не универсальные, но согласованные для определенных регионов и участников общения правила честности и справедливости. В противном случае универсалистские подходы могут служить лишь способом маскировки империалистических интересов более сильных игроков, не верящих ни в право, ни в справедливость.

¹¹⁴ См.: Rawls J. Political Liberalism. Expanded Edition. Kindle ed. New York: Columbia Univ. Press.