

Андрей Ашкеров

# ПО СПРАВЕДЛИВОСТИ

эссе о партийности бытия

Москва  
Издательство «Европа»  
2008

УДК 141+17

ББК 87

А 51

Директор *Вячеслав Глазычев*  
Главный редактор *Глеб Павловский*

*В оформлении обложки использована иллюстрация  
Мяо Ксяочана «Страшный суд в Киберпространстве».*

**Андрей Ашкеров**

А 51 По справедливости: эссе о партийности бытия —  
М.: Издательство «Европа», 2008. — 248 с.

Требование делать что-то «по справедливости» сопровождает нас повсюду: оно возбуждает мысль, оправдывает месть, вовлекает в торг, обосновывает власть, вырывает картину мира. При этом не существует, наверное, иной обиходной категории, столь мало ставящейся под вопрос. Известный философ, самый молодой доктор философских наук в России Андрей Ашкеров, размышляет о феномене справедливости, выводя ее из тени права, в которой справедливость находится на протяжении многих столетий. Загадка справедливости состоит в том, что она не только берет правовой порядок под свою юрисдикцию, но и лишает его наиболее незыблемых оснований. Именно поэтому в мире, живущем по принципу: «Существует только то, что имеет право на существование», справедливость вынуждена отстаивать себя вопреки всем сложившимся жизненным укладам.

The demand that one thing or another should be done «by rights» accompanies us everywhere, exciting thoughts, justifying vengeance, getting us involved in bargaining, substantiating the power of authority, expressing the world view. At the same time, there is probably no other conventional category that would be so seldom challenged. Andrei Ashkerov, a well-known philosopher, the youngest Doctor of Philosophy in Russia, reflects on the phenomenon of justice, bringing it out of the shadow of the law, in which justice has stayed for many centuries. The puzzle of justice is that it does not only take the law under its jurisdiction but also deprives it of its most essential basis. This is why in the world based on the principle «The thing does not exist unless it has the right of existence» justice is forced to assert itself against all established lifestyles.

УДК 141+17

ББК 87

ISBN 978-5-9739-156-1

© Издательство «Европа», 2008

© Елагин А., Ёлкин Н.,

оформление обложки, 2008

**Введение**

# **МЕРА И ПРАВО**



**С** точки зрения этимологии и генеалогии понятие справедливости больше всего соотносится с понятием меры — не как количественного показателя, а как определенного качества. Это качество связано с наличием порядка, а также с умеренностью/порядочностью или упорядоченностью/системностью как его производными. Понятие «мера» близко к понятию «правило» (выражаемому словами *ius* и *dike*) и соответственно имеет отношение к любым проявлениям «правильного» и «правильности» в бытии.

Важно отметить, что, как утверждает в своих исследованиях французский языковед Эмиль Бенвенист, понятие меры не применяется к обозначению правового порядка, оно не имеет отношения к правосудию [См.: Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 313–318]. «Ме-

ра» относится к тому периоду, когда юридическая деятельность стала уже профессиональным занятием, но еще не профессиональным знанием, связанным с правозащитой, казуистикой истолкования законов и драмами судебных дебатов<sup>1</sup>. Право выступало продолжением и символом верховной власти, обладание которой подразумевало в то же время и несение ответственности за сохранность порядка. Проще говоря, справедливость выступала не тенью, отбрасываемой машиной государственно-правовых институтов, а свойством и привилегией правящего лица, продолжением и воплощением его власти.

Судебные и законодательные функции растворялись в сакрально-политических функциях этого лица, не предполагая никакой дополнительной специализации. Отсюда априорное приписывание справедливости носителю высшей власти: он устанавливает правила, дарует право, является «представителем порядка». Бенвенист отмечает, что латинское *iudex* («судья») служит обозначением человека, не просто вершащего суд, но обладающего «властью над обществом» [См. там же. С. 313]. *Iudex* соотносится с латинизированным *med-dix*, присутствующим в различных италийских языках. Как свидетельствует французский историк языка, корень \**med-* чередуется с *ius* («справедливость», «право») и известен в латыни. Он присутствует в таких словах, как *medeor* (*medeo*) («лечить», «исцелять»), *meditor* («обдумывать», «размышлять»). Тот же корень присутствует в греческих словах *medomai* («размышлять», «обдумывать», «придумывать»), *medomai* («заботиться о ком-то или о чем-то»), *medeon* («вождь», «полководец»).

*Medeon* у Гомера — это еще и эпитет, применяемый к Зевсу — «Зевс обуздывающий». Зевс не просто царит над чем-то, он «ру-

---

<sup>1</sup> «В латыни, — констатирует Э. Бенвенист, — не существует производных от *ius* — прилагательных или существительных, которые означали бы “тот, кто является юристом, кто знает право, занимается им, практикует его” [...] Причина тому, вероятно, в восприятии права исключительно в качестве корпуса формул и в занятии правом как ремеслом. Оно не рассматривалось как наука, не допускало выдумки. Право было закреплено в кодексе, в своде изречений и предписаний, которые следовало просто знать и применять» [Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов. 1995. С. 318].

ководит действиями», требующими определенного плана. Соответственно Зевс не просто «властвует», он осуществляет структурирование деятельности, придает ей целесообразность и плановость. Точнее, властвовать и значит структурировать деятельность, организовывать поведение, упорядочивать поступки. «Когда при торжественной молитве или моля о поддержке Зевса называют *medon*, этот ставший традиционным эпитет относится к той власти, которой располагает властитель богов, использующий “меру” в определенной ситуации. При этом желают его вмешательства в разрешение возникшего затруднения, ибо он обладает способностью, которую предполагает глагол *medo*» [Там же. С. 317]. Как видно на этом примере с Зевсом, организация деятельности имеет двоякое значение: деятельность приобретает упорядоченный и упорядочивающий характер. При этом она превращается в атрибут и функцию власти. В греческом языке власть также оказывается первичной по отношению к мере. Можно даже сказать, что власть учреждает справедливость и в то же время служит ее инстанцией или институтом.

Бенвенист подчеркивает, что «мера», которая обозначается корнем *\*med-*, никак не тождественна количественной мере, мере протяженности, фиксирующей ход времени и обозначаемой корневой формой *\*me-*. Напротив, *\*med-* не фиксирует, но определяет, не отмеряет, но делает возможным. Это хорошо видно по понятию *modus* — упорядочивающая, организующая мера, структура или «форма», бросающие вызов хаосу. *Modus* имеет принудительный характер, он заключает в себе некое преобразование, преодолевает косную хаотичную материю (будь то материя природы, социальных взаимодействий или человеческих страстей). *Modus* выступает проектом или замыслом, чья возможность сопряжена с преодолением спонтанности и ситуативности; он воплощает в себе принцип гармонии, помещает нас в ее «геометрическое» царство.

Ключевую роль в трансформации *ius* в *iustitia*, в возникновении права как знания, системы отношений и области высказываний Бенвенист связывает с отождествлением права и справедливости. При этом право обособляется от политики, а сама политика при-

обретает существенно более узкий смысл. Дело не столько в том, что «собственно политической» оказывается со временем только исполнительная власть (от которой отделяются представительная и судебная власти), сколько в том, что политика перестает законодательствовать и утрачивает прежнюю сакральность. Бенвенист настаивает на том, что отделившееся от политики право и есть справедливость. В доказательство лингвистом приводится пример из романских языков, в которых понятие *ius* вытесняется понятием *directum*, непосредственно связанным с описанием справедливости. (*Directum* — значит «прямой», «правдивый», в отличие от «искаженного», «испорченного», «извращенного».) Обособившееся от политики право не просто начинает ассоциироваться с истиной, оно превращается в ее гарантию и воплощение. Заложницей этой трансформации оказывается справедливость, которая сводится к духу закона, подкрепляющего собой его букву.

Утрачивая онтологические коннотации, связанные с понятием меры, справедливое приобретает эпистемические характеристики, становясь синонимом истинного. Теперь оно служит воплощением достоверности, невымышленности, основательности, честности. Его стихией становится сумма точек зрения, из которых складывается общественное мнение (а не уникальная воля или сверхъестественная решимость, как раньше). Отныне быть справедливым — значит выражать правду: в правильном поступке, точном суждении или достоверном предположении. Практика установления справедливости из рода онтологии превращается в разновидность герменевтики. Справедливость как бы обретает вторую — текстуальную или аргументативную — природу. Теперь она сосредоточена не столько на острие скипетра, сколько на кончике пера или языка.

Концентрируя в себе заботу об истине и противостояние ложному, иллюзорному, справедливость начинает выражать беспристрастность. Для этого она снабжается особым нейтральным привкусом. Одновременно справедливость теряет соотнесенность с божественным политическим даром (харизмой). Теперь она мыслится не столько в перспективе выдающихся личных добродетелей вождей, героев и отцов-основателей, сколько в пер-



спективе монотонного функционирования общественных механизмов и институциональных ансамблей. Условием достижения справедливости оказывается формализация высказываний и кодификация норм (неписаные правила уступают место писаным, обычаи заменяются предписаниями).

Фоном всего этого выступает концентрация государственных ресурсов, объективация государства в качестве безличной и надличной силы. Эта надличная и безличная сила и есть сила создавать закон, то есть узаконивать самое себя. Прежняя справедливость как мера выражала в себе политэкономия деятельности: могущество воплощало порядок, определялось и предопределялось организованностью. Новая справедливость как правда мыслилась в логике политэкономии власти: чем больше могущество, тем более эффективными являются способы его легитимации (от которых зависит то, как оно сохраняется и применяется).

Господство утрачивает сакральность, зато приобретает легальность (обретение которой как раз и гарантируется отождествлением справедливости и права). То, что Бенвенист и многие другие принимают за счастливо обретенную справедливость, знаменует собой лишь автономизацию права, попирающего в правах не только политику, но и само бытие.

Однако полноценная всеобъемлющая проблематизация справедливости может быть произведена лишь в опоре на исследование опыта до- и прото- и внеюридического существования сообществ и индивидов. Этот опыт предполагает, что справедливость утверждается в рамках партийности бытия, по отношению к которой право играет роль одной из жизненных форм, одной из занятых в игре сил (но отнюдь не является порождающей и санкционирующей инстанцией). Партийность бытия — вот подлинное имя справедливости во всей совокупности связанных с ней противоборств, интересов и ставок.



**Глава первая**

**ПО СПРАВЕДЛИВОСТИ**



# СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ИНСТАВРАЦИЯ

## ПОНЯТИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ

**В** русском языке коренная форма «прав», присутствующая в слове «справедливость», связывает множество различных глаголов. Все они указывают на определенные аспекты деятельности, которые предполагают установление справедливости.

В русском языке слово «справедливость» больше всего соотносится с глаголами, содержащими корень «прав» и образующими цепочку **справлять — справляться — исправлять — исправляться — расправлять — расправляться**.

Со справедливостью связано, таким образом, действие, которое:

- связано со справностью — обеспечивает лад (в семье, доме и т. д.), придает ладный вид, налаживает (например, отношения или механизмы);
- дает возможность что-то справиться — доделать до конца, довести до ума;

- позволяет с чем-то справиться — преодолеть препятствия, одержать победу, решить задачу или же справиться о чем-то — получить информацию, уточнить нечто, узнать, осведомиться;
- обозначает исправление чего-либо — ситуации, ошибки или какой-либо особенности (к примеру, можно «исправить прикус»);
- открывает перспективу нечто расправить — избавить от складок и помятостей, разгладить, широко раскрыть, а в переносном значении освободиться («расправить крылья»);
- использует шанс с кем-то расправиться — уничтожить что-то, избавиться от кого-то, отомстить некоему лицу.

Все эти значения сближают понятие справедливости с латинским глаголом *instaurō* и глагольным существительным *instauratio*. Дословно *instauratio* означает «возобновление», «повторение», «починка», «ремонт». Глагол *instaurō* (*avi, atum, are*) имеет следующие значения:

- возобновлять, повторять, начинать заново;
- восстанавливать, воссоздавать, реконструировать (относится прежде всего к сооружениям и городам);
- устраивать, проводить (праздники, жертвоприношения, пиры, похороны, соревнования, игры);
- в более широком смысле — организовывать, институализировать, учреждать;
- изготавливать (изделия, вещи);
- чинить (поломки), устранять (неисправности);
- отвечать взаимностью, приносить ответный дар, возвращать (долги);
- отплачивать кому-либо той же монетой (в том числе в значении мести);
- отмечать, праздновать, справлять (события, годовщины);
- воздать (по заслугам), оказать почести, восславить;
- воспламенять (поджигать огонь).

В философии с инставрацией связан особый тип социального действия, основанный на систематическом раскрытии и вопло-

щении нереализованных исторических возможностей. Связь инставрации со справедливостью предопределяется пониманием первой как практики отдавать должное, отмечать заслуги и порицать проступки, «всем сестрам раздавать по серьгам». Инставрация освобождает, избавляет от зависимости, вызволяет из плена. Это дело, нацеленное на довершение, доделку; целебная восстановительная процедура; живительный, животворный процесс, позволяющий регенерироваться всему и вся. Собственно, инставрация и есть сама возможность жить, сконцентрировавшая в себе всю мощь невероятного (ведь никто не в состоянии ответить на вопрос, почему именно он — он и почему именно он — жив).

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ ИНСТАВРАЦИИ

Инставрацию проще всего понять как противоположность реставрации. Реставрация представляет собой практику восстановления явлений и институтов прошлого, искусственно сохраняемых за счет настоящего. Реставрация питается энергией, предназначенной для развития и появления нового. Она нечто восполняет, воссоздает, обращает к целостности. Однако происходит это в форме обрубания связей и избавления от преемственности. Что бы ни подвергалось реставрации, ее лейтмотивом является отсоединение: надрывы, нарывы, обрывы, отрывы и срывы. Реставрация уничтожает тканевую основу политики, истории и социума. Одновременно она бросает вызов самому принципу уподобления деятельности ткачеству и всей истории подобного уподобления: от политика-ткача у Платона до общества-ткани у Карла Маркса.

Процесс восполнения и воссоздания осуществляется в случае реставрации из перспективы прошлого, которое само по себе уплощает утраченное целое. В силу необратимости времени прошлое ушло, к нему нельзя вернуться. Более того, его не только нельзя повторить, оно является олицетворением всего неповторимого. Прошлое выступает одновременно вместилищем и символом принципиальной неполноты. Прошлое включает в себя все, что нельзя восполнить, все, что безвозвратно потеряно.

Прошлое — это стихия чистой утраты. Прошлое — это метафора невозможности повторения. Но вместе с повторяемостью исчезает и сама длительность. Прошлое обозначает разрыв связей, коллапс преемственности, крах воспроизводства. Невозможно мгновение, невозможна вечность, невозможно и само время. **Парадокс реставрации состоит в том, что при ее осуществлении принципиальная невосполнимость прошлого принимается за полноту. Полнотой наделяется не бытие, а небытие.**

Реставрация не просто обращается к прошлому так, будто оно нам «дано». Она не ищет его присутствия, не идет по его следу. Реставрация тотализует «нет» вопреки «есть», «небытие» вопреки «бытию». Только благодаря реставрации прошлое приобретает законченность, неполнота открывается нам во всей своей полноте. Если прошлое оказывается полнотой неполноты, то ту же самую неполноту концентрирует в себе и будущее. На его долю выпадает роль «двойника» прошлого (которое само, в свою очередь, выступает двойником будущего). Это незамедлительно сказывается и на настоящем, которое превращается в театрализованное шоу двойников, в соревнование копий без образов.

Итак, реставрация осуществляется ценой упразднения будущего. Однако это упразднение совершается не одномоментно, а «по частям»: по мере увеличения процентной ставки по кредиту, который берется у всех без исключения будущих поколений. Этот кредит предоставляется не в форме благ или ресурсов. Он предоставляется в форме исторических перспектив и возможностей, которые будущие поколения открывают реставраторам ценой своей преждевременной смерти, наступившей еще до их появления на свет. Ценой своего нерождения.

Нельзя обнаружить более конкретного примера всемирно-исторической несправедливости, чем этот пример лишения еще не обретенной жизни. Но что же тогда есть справедливость? Чем предстает она из перспективы философско-исторической онтологии?

Неполнота уже не существующего и еще не возникшего нагнетает вакуум реальности. Не стоит принимать его за метафизическое «ничто» или природную «пустоту». Вакуум реальности выступает вместилищем всего, что может случиться. Это область, в



которой сходится повседневное и историческое время: самый незначительный эпизод может обернуться в ней глобальным событием, а глобальное событие может пройти незамеченным, потонуть в болоте рутинной жизнедеятельности.

По правде говоря, вакуум реальности служит пространством настоящего: не только настоящего времени, присутствующего в любом наперед заданном «сейчас», но и «настоящего» бытия, образующего горизонт спаянных в бесконечную длительность «моментов», через которые раскрывается экзистенция. Поскольку время времени не из прошлого или из будущего, а из настоящего (во всех смыслах этого слова), бытие предстает перед нами как связь, к организации которой сводится любой способ существования.

Иными словами, бытие выступает кодом, точнее, совокупностью кодов, предъявляющих наборы структурных качеств, которым соответствует все, что существует в мире: любая вещь, любой знак, любая идентичность. Инставрация концентрирует в себе стратегическое сопротивление разрыву всевозможных связей, она служит воплощением всеобъемлющей экологии способов существования и жизненных форм. **Инставрация — это практическая, действенная справедливость.** Она впускает в мир меру, придает соразмерность любым меркам. Инставрация справляется с любыми напастями, что угодно делает справедливым, ставит шлюзы на пути несправедливости. Одновременно инставрация чинит расправу, возвращает правду, гарантирует право.

Из перспективы инставрации никакая целостность не может быть утрачена — она воспринимается не как ностальгический мираж или призрак, но как предмет сотворения, созидания. Поэтому инставрация предполагает освобождение сил, спрятанных в прошлом, в слипшихся складках исторического времени, именно для целей нового развития. Инставрация расправляет, но это не означает, что она просто сглаживает, нивелирует, выравнивает. Она не носит характер подновления или косметической процедуры.

Скорее можно сказать, что инставрация представляет собой открытие неразличимого в различиях, обнаружение преэссенции, преумножение связей. **Инставрация также имеет характер врачевания, целительства.** Она залечивает, позволяет регенериро-

ваться, начать расти заново. Это не практика восполнения, но практика возобновления. С инставрацией сопряжено начало некогда прерванного или заторможенного роста. Осуществление инставрации возможно лишь при определенном условии: присутствие в настоящем должно воплощать бремя «исторической» справедливости.

«Историческая» справедливость в данном случае не просто абстрактное, отвлеченное понятие. Речь идет о справедливости как практике анахронического существования, лишаящей присутствие в настоящем неопределенного привкуса сиюминутности.

Понимание того, что развитие имеет закономерности, неотделимо в рамках инставрации от действий, служащих ответом и воплощающих ответственность. Инставраторское поведение и есть ответственное поведение в собственном смысле слова. Инставрация представляет собой способ исторического действия, основанный на систематическом обнаружении морально-этического подтекста истории. **Практика инставрации не связана с насаждением справедливости «железной рукой» — будь то железная рука случая, государства, вождя, народа или необходимости. Инставрация предполагает нечто иное: она помещает историю и справедливость в общую перспективу.** В результате справедливость берет на себя миссию Провидения, руководящего историческим бытием человеческих существ.

Максимой инставрации является признание того, что история не знает сослагательного наклонения и воплощает не исключающие друг друга шансы, а самодовлеющие необходимости. Инставрация не просто имеет дело со справедливостью, которая обретается здесь и сейчас. Инставрация предполагает пролонгирование нашего здесь-бытия, придание ему универсального характера. При этом инставрация ничего не реконструирует, не заполняет лакуны и не латает дыры. Она устраняет саму возможность утраты. Не возвращает потерянное, но исключает потерю, превращает ее в приобретение.

Анахронизм реставрации связан с попыткой восстановления чего бы то ни было посредством возвращения к прошлому. Однако таким образом лишь фиксируется «невосполнимость утраты». В итоге все, что создается в ходе реставрации, автоматически об-

речено на посмертное существование, которое представляет собой более или менее искусную имитацию жизни. Анахронизм инстарации воплощает альтернативу настоящему, которая присутствует в форме вкрапления универсального в историческом, или, проще говоря, как способность к самостоятельному воспроизводству, продлению своего существования. **Инстарация возвещает об аутентичности, о подлинной жизни, принцип которой состоит в том, что она не может быть подвергнута имитации.**

С точки зрения реставрации «историческая» справедливость выглядит как проявление старомодности, как ретроактивность, как дань стилю *vintage*. С точки зрения инстарации «историческая» справедливость мыслится принципиально иначе: как то, что требует решимости, которую можно проявить либо здесь и сейчас, либо уже никогда.

## СКЛАДКИ

Современная философия мыслит себя как философия складок, которые невозможно расправить. Для нее не существует ни внутреннего, ни внешнего, ни своего, ни чужого. Странствуя по краям, она постоянно находится только в одном месте — на линии скручивания, сворачивания, изгиба. Барочная сложность философских построений напоминает о строении губки, сплошь состоящей из отверстий и устьиц. Стратегия современной философии сводится к путешествию по миру оболочек, которые соотносятся друг с другом в произвольном порядке. Собственно, **единственной допустимой структурой порядка является в данном случае губчатая пористость, не имеющая ни начала, ни конца.** Принадлежа этой структуре, мы можем расправлять одни складки (скажем, заново противопоставлять Я и Другое, мужское и женское, субъект и объект), однако тем же самым жестом создается множество других складок.

Такое представление о философии начинается, по крайней мере, с Мартина Хайдеггера. Речь идет о хайдеггеровской идее различающего различия, гипертрофия которой сделала возмож-

ным поле постструктуралистских исследований: от неолейбни-  
цианской философии складки Жиля Делеза до социоанализа га-  
битусов Пьера Бурдьё, от концепции микромира власти Мишеля  
Фуко до «классического» деконструктивизма Жака Деррида.

**Субъекты складчатого мира напоминают орду големов (слеплен-  
ных, правда, не из глины, а из праха), коммуникации в нем наполне-  
ны дружелюбием и вниманием друг к другу, характерным для обита-  
телей склепа. Начинания и начала в этом мире — мертворожденные,  
при этом его обитатели постоянно спотыкаются о пороги разнооб-  
разных «финалов». Зато в складчатом мире по-санаторному уют-  
но кадаврам, с удовольствием демонстрирующим свой гнилозу-  
бый жизненный оптимизм. В этом мире все натужно, натянуто,  
все подвергнуто эрозии амбивалентности. Мир складок лишен  
поляризации мужского и женского, земного и божественного,  
фундаментального и поверхностного. Истину миру складок заме-  
няет выгода, вечность — выжидание и отсрочка. В нем находится  
место для всего, для какой угодно твари, но лишь при одном ус-  
ловии: она должна быть порождена в результате незаконного со-  
ития. Яркая неоновая надпись «Добро пожаловать в наш мир!»  
загорается исключительно над теми, кто служит еще одним во-  
площением свального греха всесмешения.**

В мире складок властвует даже не масса, а месиво. Класси-  
ческая эвристика оставляет место абсолютного наблюдателя за  
Богом (его волю интерпретируют священнослужители, жрецы)  
или Природой (ее «детские» секреты выведывают ученые му-  
жи). В мире складок абсолютное наблюдение «демократизиро-  
вано». Все неопределенные элементы месива (уж точно не бо-  
ги, но с еще меньшей вероятностью — люди) с ленивым любо-  
пытством, брезгуя и позевывая, взирают друг на друга. Иными  
словами, мир складок является идеальным плацдармом для  
шантажа и слежки: здесь каждый для каждого и не враг и не  
друг, а так — сосед-«доброжелатель». **«Добрососедские» отноше-  
ния в мире складок являют любого обитателя этого мира то как  
закаленное в беспрестанной конкуренции существо-капкан, то  
как живое воплощение толерантного лицемерия: существо-меду-  
зу, существо-кальмара — влажную и скользкую биоструктуру, со-**

**стоящую сплошь из одних слизистых.** Слизистый монстр не просто поселяется в индивиде, он заменяет индивиду «природу» и «сущность». Слизистый монстр — гений удовольствия (сопряги последнее хоть с бессознательным, хоть с машинерией желания); любой аспект существования этого монстра служит выражением логики случайных связей.

Наиболее точно идеология складчатого мира передается Жилем Делезом, чьи описания раскрывают нам этот мир как авансцену распада и тлена, как арену жизнедеятельности стай и толп, как перспективу крематорских труб, дымящих до самого неба. «Когда... Хайдеггер ссылается на *Zwiefalt* как на различающий элемент различия, он прежде всего имеет в виду, что различение связано не с чем-то изначально дифференцированным, но с Различием, которое непрестанно разворачивается и изгибает складки по каждую из двух сторон, и разворачивает одну сторону, не иначе как складывая другую, при сопредельности сокрытия и открытия Бытия, присутствия и ухода сущего... Складка, несомненно, наиболее важное понятие у Малларме, и не просто понятие, но скорее операция, операциональное действие, превращающее его в великого барочного поэта... Складка мира есть веер или «единодушный сгиб». И порою раскрытый веер опускает и вздымает все гранулы материи, прах и туманы... У Лейбница образом, аналогичным складкам веера, являются прожилки на мраморе. И, с одной стороны, там находятся всевозможные складки материи, следуя которым мы видим организмы под микроскопом; общности сквозь складки пыли, которую они сами — армии и толпы — вздымают; зелень сквозь желто-голубой прах; вздор и вымысел, кишение дыр, непрестанно питающих наши беспокойство, скуку и оцепенение. И затем, с другой стороны, там, где инфлексии становятся включениями — сгибы в душе...» [Делез. Складка, Лейбниц и барокко. 1998].

Инставрация порывает с коллекционированием разрывов и нанизыванием пустот. Вместо этого она обращает нас к укреплению связей и установлению отношений. Действие инставрации ближе к плетению, ткачеству, а в переносном смысле — к созданию материи, материала, основы, даже, если угодно, «базиса».

- Расправляя что бы то ни было, подобно тому как расправляют парус или крылья, инставрация открывает перед человеком, вещью или явлением перспективу аутентичности.
- Вправляя нечто — так, как вправляют вывихнутую руку или ногу, — она приводит любые структуры в рабочее состояние.
- Наконец, управляя чем-либо, наподобие того, как управляют другими и собой, она превращает в условие существования императив самоорганизации.

Помимо всего прочего, инставрация является еще и топологической категорией. Она означает принятие удобной позы, а в переносном смысле — занятие подобающего положения, приобретение исковой позиции, нахождение собственного места, обретение точки отсчета. Действие инставрации сопряжено, таким образом, с определением системы координат бытия.

С антропологической точки зрения, осуществляя инставрацию, мы инставрируемся сами — во что-либо и (или) куда-либо. Иными словами, она представляет собой особый процесс обретения идентичности, когда мы снабжаем себя необходимым воплощением, получая новое тело — индивидуальное или коллективное.

Инставрацию следует понимать как действие, освобождающее от застревания, попадания в складку, а следовательно, от неудобства, дискомфорта, стеснения. Вместе с тем она бросает вызов самой складчатой структуре мира. Преодолевая складчатость мирового устройства, в своем предельном варианте она не просто освобождает мир от конечности. Инставрация лишает смерть жизнеутверждающей силы, заставляет ее утратить статус «привычного дела» как для конкретного человека (который оправдывает смертью свое прижизненное одиночество), так и для «самой» Природы (которая использует в качестве алиби смерти биологическую эволюцию). В каком-то смысле инставрация равносильна воскрешению, восстанию из мертвых, преодолению «конца всего». Соответственно действие инставрации можно считать оживляющим действием, его миссия состоит в возвращении к жизни. Инставрация не просто активна, она и есть сама активизация. Чудодейственные ферменты инставрации способны проинвестировать регенерацию всего, с чем она соприкасается.

С политической точки зрения инставрация прямо противоположна повторению истории в виде фарса, о котором после «XVIII брюмера Луи Бонапарта» Карла Маркса любят порассуждать публицисты и историки. Это, разумеется, не означает, что инставрация повторяет фарс в виде трагедии. Речь в то же время не идет и о том, чтобы по образцу некоего архитектурного сооружения, политического института, правового установления, морального обычая, культурного явления или целой исторической эпохи создать нечто заведомо превосходящее их по масштабу — лишь бы поражало воображение и питалось из ресурсов Воображаемого.

**Инставраторы не занимаются порождением новоделов, возводя на месте прежних форм нечто такое же, «только лучше». Напротив, по образцу некогда существовавшего в рамках инставрации проектируется нечто заведомо иное, совершенно новое, хотя и сходное по очертаниям с тем, что было когда-то.** Реставраторы цепляются за формальную преемственность, принимая ее за некое скрытое от глаз подлинное содержание. Именно поэтому они фактически исчерпывают свою деятельность осуществлением новых и с каждым разом все более заметных подновлений.

Как мы уже говорили, инставрация не прибегает к косметике. Она не путается в хитросплетениях формы и содержания, действуя на уровне структур. Это радикальная процедура, по-настоящему возвращающая жизнеспособность, но никак не имитирующая ее сохранность «вопреки всему». К примеру, если инставратор возводит избу, то возведет он ее, конечно, по старым лекалам — в точности так, как она выглядела двести или триста лет назад. Однако при необходимости в каждом бревне этой избы будет содержаться ультрасовременная технологическая начинка, а интерьер не будет уступать замку или дворцу.

**Кляня свой жребий, инставрацию вынужден осуществлять шекспировский Гамлет: *The time is out of joint; — O cursed spite, //That ever I was born to set it right!*** Действие, связанное с инставрацией, совсем не безобидно — оно описывается как предмет забот костоправа: речь идет о вправлении вывиха. (При этом Гамлет всеми

силами хочет избежать миссии инставратора, что, полагаю, и приводит к трагедии.)

Менее brutальные интерпретации гамлетовой проблемы, сделанные отечественными поэтами и переводчиками, также воплощают собой различные варианты инставрации. Если понимать избавление от вывиха метафорически [См. об этом: <http://avva.livejournal.com/345015.html>], получится:

- восстановление цепи / связи времен (например, у Бориса Пастернака: «Порвалась дней связующая нить. Как мне обрывки их соединить!»; у К. Р.: «Порвалась цепь времен; о, проклят жребий мой! Зачем родился я на подвиг роковой!» или у Кронеберга: «Ни слова боле: пала связь времен! // Зачем же я связать ее рожден?»);
- избавление века от расшатанности (у Михаила Лозинского: «Век расшатался — и скверней всего, // Что я рожден восстановить его!»);
- водружение на прежнее место времени, «сорвавшегося с петьель» (у Дмитрия Аверкиева: «Наше время // Сорвалось съ петьель. — Подлое коварство! // О, лучше бы мне вовсе не родиться, // Чемь исправлять тебя»);
- устранение беспорядка и смятения, в которые погрузилось время (у Рапопорта: «О, Боже! Время — в беспорядке и смятении, // Неужто жребий мой внести в него успокоенье?»).

Еще один важный пример инставрации тоже имеет отношение к монаршей особе, но это пример не литературный, а исторический. С формальной точки зрения провозглашение Наполеона Бонапарта императором означало возвращение монархии. Однако при всех возможных соблазнах назвать это событие «реставрацией» нельзя — даже если придется прибегнуть к очень большой натяжке. (В каком-то смысле Наполеон I оказался еще меньшим «реставратором», чем хотел.) Иными словами, Наполеон — типичный инставратор, действительно «вернувший монархию», но ту монархию, которой никогда прежде не существовало: великую империю Просвещения, чье возникновение настолько умилило Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, что тот назвал императора французов «мировой душой».



На этом примере [1] нетрудно проследить **общий принцип инставрации: решение любой задачи, имеющей историческую значимость, рано или поздно приводит к изменению ее начальных условий.** Подобно реставрации, инставрация действительно предполагает некое возвращение, возобновление, повтор. Однако, в отличие от реставраторов, инставраторы прекрасно отдают себе отчет в том, что, возвращаясь, возобновляя или повторяя нечто, мы тем же самым движением смещаем исходную точку, к которой стремимся.

Вектор смещения предусматривается изначально, поскольку инставраторы, как никто другой, понимают неизбежность дрейфа на пути к поставленной цели — и, более того, стремятся к этому. По сути, подобный дрейф и есть система координат нашего существования, которую открывает нам инставрация. **Справедливость выступает плавуном бытия. Это опора в мире, лишенном опор. На промысел, закон, волю, план, идеал или долг можно надеяться не больше чем на мифическую мировую черепаху или легендарных трех китов. Однако отсутствие тверди — само по себе опора. Киты и черепаха заменяются лягушкой, взбивающей лапками масло.**

Справедливость и само бытие — не сущности, снабженные «юридическими» гарантиями существования. Это системы действий, по отношению к которым бытие и справедливость играют роль побочных продуктов.

## ИНСТАВРАЦИЯ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ

Присвоение справедливости оказывается предельным выражением онтологии потребления: справедливым оказывается то, что воплощает в себе логику присвоения.

Одним из вариантов потребительской онтологии выступает, к примеру, деконструктивизм: мир, понятый как совокупность «следов», разбирается таким образом, чтобы единственной формой отношения к этому миру было его «наследование», производимое с максимально возможной степенью столь ценимого Жаком Деррида крохоборства. Отношения «наследования» детерми-

нировали и само восприятие: перцепция оказывалась продолжением настороженности и внимания профессионального «охотника за наследством».

**Отличие деконструктивистского присвоения от любого другого не в бескорыстии или жертвенности, а в принципиальной готовности интегрировать любое «иное» (не идя по пути распространения повсюду «логоцентристской» юрисдикции своего).** В этом жесте деконструктивизм напоминает о парадоксах, связанных с процедурами экзогенного рабства, когда будущий раб — «чужой» присваивался именно потому, что он «чужой», а не «свой» (в отличие от освященного варварской традицией западного экспансионизма, когда присваивается то, что объявляется своим).

В одновременном разгадывании и создании тайн заключается определение человеческой культуры. Последняя отличается от метафизики тем, что носит свои тайны в себе, а не отдает на откуп разнообразным «трансценденциям» — будь то Бог, Природа, История или Человечество. Все свое культура носит с собой, точнее, не носит, но хотела бы носить. Однако для того, чтобы это произошло, нужно предъявлять права собственности. Именно поэтому культура представляет собой наиболее всеобъемлющую систему приватизации трансцендентного. Культура десакрализует политику, обмирщает религию, выворачивает наизнанку метафизику. Эти мутации посерьезнее превращения Золушкиной кареты в тыкву. Сущности трансформируются культурой в явления. Вместо негарантированных истин в культуре появляются застрахованные ценности, вместо тайн в ней открываются пробелы и лакуны, вместо звезд зияют прорехи и дыры.

Однако для того, чтобы культура осуществляла приватизацию метафизики, она должна устранить все границы, отделяющие ее от культуртрегерства. **Культура при этом не просто сопровождает экспансию, она составляет самую суть экспансионизма. Она предполагает аккумуляцию особой власти: превращать в ценность все, что попадает под руку, или, наоборот, лишать ценности то, что считают таковым твои политические конкуренты.** Для этого культура превращает политику в рынок, где в жесточайшей и поистине глобальной конкуренции происходит отсев всемирноисторических

моделей существования от любых других (которые в итоге лишаются даже права называться человеческими).

Все описанное следует из того, что с самого начала культура носит присваивающий характер. Культура и рынок играют роль сообщающихся сосудов. Рынок воплощает циркуляцию меновых стоимостей, культура имеет дело с потребительными стоимостями; рынок соотносит относительное, культура оперирует безусловным; рынок натурализует отношения между людьми таким образом, чтобы они казались отношениями между вещами, культура возникает из отношений между отношениями, в которых фигурируют товары наивысшей категории: дары духа. Выступая всеобъемлющей системой обозначения переменных как констант, культура воплощает собой процесс символического производства, трансформирующий стоимости в ценности. Так в чахлам бренном мире возникает вечное и незыблемое — посреди навоза частностей и мусора деталей обнаруживаются жемчужины универсалий, а изнутри горизонтальных структур социального пробивается до небес светящийся столб «общечеловеческого».

Деррида и многие другие подобные ему фигуры значимы не потому, что превращают культуру в предмет философии, а потому, что выступают ее крестоносцами, миссионерами, «полномочными представителями». Их миссия совсем не так безобидна, как может показаться на первый взгляд: служа свои критические мессы, они отмеряют, какое количество «общечеловеческого» кому надлежит иметь и сколько просто человеческого содержится в любом и каждом.

**Жрецы толерантности и апологеты *soft power*, они тем не менее простым перестукиванием компьютерных клавиш санкционируют любые формы гуманитарных интервенций во имя полномасштабной всемирно-исторической интервенции гуманизма. Справедливость выступает для Деррида одновременно объектом подобных интервенций и предметом гуманистической адвокатуры.**

Проще говоря, Деррида хочет обезопасить справедливость от самой себя. Деконструкция, по его мнению, находит в проблематике права и справедливости если не «законное», то, во всяком случае, подходящее место, чувствует себя в этой проблематике

«как дома». С несколько не свойственной для него прямолинейностью Деррида даже утверждает, что деконструкция — это справедливость, а справедливость — это деконструкция. Поскольку же, как известно, деконструкция не обладает «чтойностью», ничего собой не определяет, не охватывает никакой домен бытия, она оказывается восстановлением справедливости по отношению к самой справедливости.

Однако восстановить справедливость означает в данном случае невозможность ее установления. Справедливость никогда не была установлена, достигнута; при этом нет никакой надежды, что она может быть установлена и в будущем. Восстановление справедливости предполагает раскрытие ее принципиальной невозможности, неполноты. Напротив, установление справедливого порядка связано с попытками подвергнуть его реконструкции: так, будто он уже был достигнут (или найдены неоспоримые «археологические» свидетельства его возможного достижения). Любую реконструкцию Деррида подозревает в ставке на субстанциализм, в апелляции к темному и оккультному. Говоря иначе, установление справедливости воплощает для него экстаз власти, продолжением ее безоружности выступает культ авторитета и силы.

Требование справедливого переустройства мира обрушивает мир в преисподнюю, точнее, позволяет последней всплыть и поставить в зависимость от себя все без исключения области земной жизни. **Требовать справедливости — значит требовать симметрии между противоположностями. Вместо этого автор «Грамматологий» предлагает ревизию справедливого** (деконструктивизм вообще приравнивает мышление к оппортунизму и сильно смахивает на многосоставную гидру, у которой вместо конечностей — стратегии «расшатывающей» оппортунистической аргументации).

Эта ревизия сводится к «магическому» превращению противоположностей в различающие различия, она взывает к нестабильным отношениям между элементами оппозиций. Деконструктивизм связан с раскрытием асимметрии между *nomos* и *physis*, договором и закономерностью, конвенцией и истиной, субъектом и интенциональностью, своим и собственным, а также, разумеется, между правом и справедливостью. Чем миниатюрнее раз-

личие, тем оно значимее — как песчинка, раздражающая тело моллюска. В век разнообразных минимализмов это различие-песчинка оказывается более важным, нежели пропасть, отделяющая друг от друга персонифицированные диалектические противоположности.

Деконструкция находит свое место там, где нет места ни для чего: в брешах, заковыках и несуразностях. Излюбленной уловкой, изобретенной в деконструктивизме, является избегание какой-либо прямолинейности. Поэтому деконструктивизм не подразумевает никакого прямолинейного разрыва связей, изничтожения уз и обрушения структур. Скорее деконструкция обнаруживает бессвязность, цементирующую собой связи, отчужденность, скрепляющую собой узлы, неупорядоченность, служащую опорной конструкцией любых «структурных элементов». К этой подрывной деятельности и обращена деконструктивистская справедливость. Справедливость, отождествленная с деконструкцией, есть не что иное, как детонация фундаментов и устоев, столпов и монолитов.

Деконструктивистскому выявлению нестыковок между правом и справедливостью, своим и собственным, договором и закономерностью, истиной и конвенцией, etc. инставрация противопоставляет исследование их континуальной взаимопринадлежности, создающей эффект асимметрии. Инставрация соединяет, связует. Справедливость, тождественная инставрации, может быть обозначена как цепляющее действие или даже как действие самой цепкости. Понятая как практика, инставрация обеспечивает сцепление; перетолкованная как «субстрат», она предстает клейким веществом или соединительной тканью; воспринятая как «субстанция», она оказывается тем, что «цепляет» и в то же время дает осуществиться регенерации. **Инставрация обретает справедливость не в подрывной деятельности, а в обработке холодных гладких поверхностей, на которых не в силах удержаться ни одна из форм бытия.** Инставрация приживляет, оживляет, обживает, дает возможность ужиться. Инставрация не противоположна деконструкции — ничего не реконструируя, она производит сращение. Вправляя всевозможные вывихи, инставрация не просто

восстанавливает справедливость, она избавляет этот безумный, безумный, безумный, безумный мир от «свихнутости».

Инставрация сопряжена с не-без-раз-личием, а вот в деконструктивистском различии-различении элемент без-различия неизменно присутствует. Его появление сопряжено с унификацией уникального: твой сосед неповторим ровно в той степени, что и ты (поэтому его всегда можно проигнорировать), одно событие так же неповторимо, как и какое-то другое (поэтому событийные ряды напоминают ожерелья из одинаковых бусин), и т. д. Это очень просто выражает последователь Деррида Жан-Люк Нанси: тела выступают носителями абсолютной уникальности, она распределена в телах поровну, однако именно в силу этого равного распределения уникальных черт любое тело может быть заменено на другое. В итоге все мы оказываемся протезами друг друга. И не только: протезом оказывается само человеческое Я. Инставрация предполагает принципиально иную постановку вопроса: «неповторимость» не распространяется поровну, поэтому уникальные объекты (будь то люди, события, отношения или явления) никогда не находятся в равном положении. Каждое конкретное тело (идет ли речь о теле существа или события) не может быть заменено на другое такое же.

Фактически эти тезисы выражают собой альтернативные нравственные императивы новейшей эпохи.

Деконструкция является одновременно продолжением и альтернативой, синонимом и антонимом реставрации. Наиболее полное воплощение реставрация получает в идее клонирования. Инставрация, напротив, не терпит клонирования. Реставрация открывает сходство абсолютно уникальных объектов; инставрация же, наоборот, выражает несходство одинакового или похожего. В этом принципиальное различие между справедливостью как деконструкцией и справедливостью как инставрацией.

# ДЕЙСТВИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ

## ОНТОЛОГИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

**П**о крайней мере со времен Карла Маркса рассуждение на политэкономические темы, исполненное в логике оценки справедливости или несправедливости определенного положения дел, считается образцом анализа, совершенно непригодного с точки зрения науки. Взывать к справедливости означает с этих позиций расписаться в неспособности к объективному рассмотрению, в отсутствии определенной компетенции и даже самого желания получить достоверное знание.

Предполагается, что экономика выступает конечной инстанцией и своего рода гарантией объективности, что она не только составляет подлинную суть вещей, но и отвечает за все, что делает вещи вещами. В противоположность величественному царству объектов моральные категории, с которыми соотносится любое требование спра-

ведливости, оказываются не только по ту сторону процессов производства, управляющих обменом, потреблением и распределением вещей, но и самой реальности в той ее форме, которая соответствует основополагающим человеческим отношениям, приобретшим материально-вещественное обличье.

Справедливость лишается всякой связи с бытием, оказывается обездоленной по части обладания *онтологией*. Ни одна онтология не находит выражения в справедливости, **никакой домен существования, никакой его способ не оказываются справедливыми.**

Справедливость оказывается сознанием без субъекта, производом без воли, требованием, не имеющим ни малейшего шанса на реализацию. Делает ли все это проблему справедливости ничемной с точки зрения теоретического рассмотрения? Дает ли это возможность отвести эту проблему как неразрешимую, а потому и не достойную серьезного внимания?

Разумеется, нет.

Осознание бесперспективности описания экономических отношений с точки зрения справедливости или несправедливости их организации не отменяет возможности применения политэкономических категорий к анализу самой справедливости. Проще говоря, *избежать моралистических выводов по поводу политики или экономики можно только в том случае, когда политика и экономика будут рассмотрены с точки зрения политэкономии справедливости*, то есть приняв во внимание, что **справедливость служит предметом управления и подвергается бюджетированию.**

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ВРЕМЯ

Собственно, если сама возможность «общественной» реальности и связана с наложением каких-то лимитов, то эти лимиты налагаются по отношению к справедливости. Она есть то, что ограничивает наши общества в их бытии, несправедливость же, напротив, делает их возможными. Однако, *в отличие от любых территориальных границ, справедливость обозначает собой внутреннее, а не внешнее ограничение обществ*; она задает их *структуру*, а не *форму*.



Справедливость имманентна обществам как наиболее *чужеродная* им предпосылка самоорганизации, как то внешнее, без которого не может состояться никакое внутреннее. **Если несправедливость делает человеческие общества возможными, то справедливость делает их заложниками невероятного.**

Однако невероятное не значит утопическое: справедливое вторгается в социальную жизнь на правах возникающей в ее недрах силы; не существуя как свойство общественной реальности, она оказывается модусом ее становления. При этом справедливость, с одной стороны, фиксирует наиболее *системные проявления отношений*, характеризующих любую общественную формацию, а с другой — ту *противоречивую связь* между людьми, которая и делает общество обществом, к какой бы эпохе оно ни принадлежало.

Итак, справедливость и несправедливость не дополняют друг друга как два полушария или две семядоли. Напротив, справедливость и несправедливость находятся в принципиально различных, не приводимых ни к какой *симметрии* отношениях. Несправедливое утверждает общество в его возможности, то есть делает его *реальным*; справедливое в противовес этому *дереализует* общество, обращает его к невероятному и тем самым *делает становящимся*.

Сложность понимания справедливости состоит именно в этой взаимосвязи справедливости и времени, справедливости и события. **Справедливость темпорализует общество.** Несправедливость же возвещает о его актуальном состоянии, помещая социальность в горизонт вечного сейчас и здесь. Именно поэтому *справедливость никогда не «дана», никогда не присутствует как факт*. Справедливость невозможно зафиксировать, она наблюдается не как объект, поверяющий нам свои тайны, а как ускользающая сингулярность: уникальная ситуация взаимоотношений или форма взаимодействия.

Наблюдаемость объекта гарантируется его статусом — он надежен как индивидуальная ячейка в банке. Подобно этой ячейке, объект позволяет нам «капитализировать» реальность, рассматривая ее как предмет накопления и приращения стоимости. По-

литэкономия события отличается от политэкономии факта: *событие в отличие от факта не знает кумулятивности*. Соответственно являющая себя как событие **справедливость, в отличие от несправедливости, предполагает не спекуляцию — но благодать, не вложение — но жертву, не приобретение — но дар.**

Предел несправедливости налагает собой *право*.

Однако это отнюдь не делает его «социальным» воплощением справедливости (пусть даже неполным и сугубо историческим). Напротив, будучи ограниченной и отграниченной правом, *несправедливость именно в праве и находит свое определение*. Право, разумеется, лимитирует несправедливость. Но осуществляя это, оно не просто закрепляет несправедливость в рамках каких-то границ. Речь идет о конституировании, узаконивании ее в форме необъятного пространства, переступить через которое невозможно, но в котором каждый шаг чреват *преступлением*.

Это пространство юридических предписаний, которое кодифицирует бытие, формализует отношения, устанавливает принципы законосообразного поведения. **Сама возможность юридического пространства связана с признанием существующим только того, что имеет право на существование (так, как если бы от обретения этого права зависела и сама жизнь).** В пространстве юридических предписаний *долг* адресован каждому, но парадоксальным образом именно в этом пространстве живут по принципу «никто никому ничего не должен». (Философским обоснованием этого принципа совершенно серьезно занят, к примеру, известный итальянский теоретик П. Виттимо.)

Обращенный к абстрактному и, в сущности, бесчеловечному Большому Другому, долг касается всех — но не каждого, человека — но не людей, субъекта — но не сообществ. Должное ничего не оставляет от того сущего, которое и является сутью любого из нас. Долг упраздняет нас в ипостаси уникального действующего лица, поступки и сама судьба которого знаменуют восхождение от обстоятельств к *событиям*. Вместо этого сущее запирается в темнице должного; ему не оставляется ни малейшего шанса, поскольку всяческие и все без исключения шансы оказываются в ведении Закона.

Кантовская «религия только в пределах разума» с неизбежностью оказывается *существованием* только в пределах *права*. Это с неизбежностью ведет к тому, что **моралистически истолкованное право оказывается не только субститутом этики, но и особой упаднической религией, основанной на культе формализации и безотчетной вере в процедуру.** (Как остроумно констатирует Ален Бадью, этика, ставящая на Большого Другого, приходит к тому, что аннулируется теологией. При этом она превращается в финальное определение религии, соответствующее эпохе окончательного разложения религиозности, становится «набожным дискурсом», когда от веры остается одно суеверие.)

Вместе с тем справедливость предполагает именно эту общность человеческой судьбы, открывающей перспективу *осуствления невозможного*, то есть возвещающей не об обмирщенной набожности, а о том, что на языке религиозной мысли описывалось как торжественное шествие и воцарение божественного в мире.

Подобная общность нуждается в рассмотрении уже не в терминах этики долга, а в терминах этики блага. Собственно, благо и есть абстрактное и несколько эстетизированное выражение практики, основанной на том, чтобы на систематической основе позволять свершаться невозможному. И не только свершаться, но и жить в согласии с этими свершениями. Иными словами, **если несправедливое обретает предел и определение в праве, законе, апеллирующем к долгу, то справедливое находит свою стихию в этике — путем утверждения ее беспредельности посредством идеи блага.**

Благодаря выявлению асимметричности справедливого и несправедливого мы открываем для себя этику и право не как взаимодействующие и соотносящиеся друг с другом «сферы», но как абсолютно разные модальности социального действия. В случае с правом речь идет о действии **топологизирующем**, обозначающем дистанции и проводящим границы. В случае с этикой мы, напротив, имеем дело с **темпорализирующим** действием, которое обозначает разрыв между причинами и следствиями, заключает в себе различные стратегии нарушения каузальных зависимостей [2].

## НИГИЛИЗМ ПРАВА

Симптоматично, однако, что развитие моральной философии пошло по пути, связанному с преодолением асимметрии справедливости и несправедливости. Фактически это означает, что *право оказалось помещено в самую сердцевину этики*, стало средоточием нравственно-этического самоопределения. Фатальную роль в этом сыграло кантианство, и по сей день сохранившее титул *непревзойденного* учения о нравственности.

Иммануил Кант отождествляет механистичную логику причинно-следственных связей с существованием природы в самом широком смысле; при этом преодоление каузальности мыслится им как системное завоевание, обозначенное самой возможностью разумной свободной воли. Свободная воля попирает систему причин и следствий самым фактом своей возможности; одновременно она помещает человека в царство осознанной необходимости.

Иными словами, наивысшим и, в сущности, единственным по-настоящему возможным способом реализации свободы в рамках кантианства выступает *законодательство* в отношении собственной деятельности. Субъект только тогда оказывается свободным, когда он превращает свободу в условие самостоятельного установления закона, в соответствии с которым он будет совершать свои поступки. Это уравнивает свободного и нравственного субъекта с юристом, который превращается в олицетворение разумного самодеятельного существа.

Справедливость поступка измеряется при этом исходя из возможности кодифицировать его в качестве всеобщей и всеобъемлющей нормы. *Несправедливым оказывается то, что не подлежит юридической универсализации* и отвечает лишь чувствам и устремлениям (в виде исключения Кант сохраняет лишь чувство уважения). (Склонности и чувства появляются, кажется, лишь для того, чтобы быть впоследствии преодоленными.) Кантианство предполагает достичь справедливости ценой устранения желаемого субъекта; однако ровно в этой точке оно оказывается желанием невероятного, невозможного. Парадокс кантовского реше-

ния проблемы справедливости состоит в том, что из практики осуществления невозможного она становится лишь выражением тайного и презираемого «хочу!».

В то же время именно сублимирующее воздействие кантианства позволяет оформить справедливость именно как *чувство*, которое не находит себе ни воплощения, ни выхода, а потому в строгом смысле является *беззаконным*. Несправедливость оказывается при этом на стороне законного порядка, в равной степени уже существующего и еще только устанавливающегося, порядка *сущего* и порядка *должного*. Кантианство воплощает грезу о совершенном морально-политическом будущем, но это именно то будущее, которое воплощает абсолютное зияние, *пустоту*.

Греза совершенного будущего оказывается реальностью общества, единственным императивом которого является его бесконечно продлеваемое настоящее. **Несправедливость оказывается не просто олицетворением возможности любого общества, но и воплощением систем практик, организованных вокруг выдаваемого в качестве идеала «цепляния за реальность».** Это «цепляние» выражает не только стратегию и своеобразный культ *презентизма* (основанного на пролонгации настоящего времени), но и эффективную форму *банализации истины*, превращенной в сумбурный набор «адекватностей».

Ален Бадью и Жан Бодрийяр, каждый со своей стороны, показывают нам, что Добро в наших обществах не активно, а *реактивно*. Оно производно от Зла, а потому находится в его полной зависимости. Зло определяет своеобразную компетенцию Добра, сферу его возможностей, область распространения и приемлемые для него инструменты воздействия. «...Этика играет роль аккомпанемента. Она первым делом удостоверяет отсутствие всякого проекта, всякой политики освобождения, всякого истинно общего дела. Перекрывая во имя Зла и прав человека путь к позитивному назначению возможностей, к Добру как сверхчеловеческому в человеке, к Бессмертному как властителю времени, она принимает в качестве объективного фундамента всех ценностных суждений игру необходимого... “конец идеологий”, провозглашаемый в качестве знаменующей “возвращение этики” благой

вести, фактически означает всеобщую смычку среди вывертов необходимости вкупе с необычайным оскудением деятельной, воинствующей силы принципов» [Бадью. Этика. 2006. С. 52].

То же самое можно сказать и о справедливости. **Кантианство лишило справедливость действенности, активности. Она оказалась в конфликте с самой собой, ее юридическое понимание вступило в противоречие с любыми неюридическими интерпретациями.**

Кристаллизовавшись в форме *требования*, справедливость разом обернулась восстанием против законности: не только актуально существующей, но — что намного важнее — принципиально возможной. В итоге неполная, несовершенная несправедливость оказалась на стороне порядка, а абсолютная, законченная справедливость — по обратную его сторону.

Но это еще не столь существенно по сравнению с тем, что совершенная несправедливость и совершенная справедливость оказались в симметричных отношениях, стали дополнением друг друга. Парадокс состоит в том, что симметрия справедливости и несправедливости никогда не бывает в пользу справедливости. Гипостазирование несправедливости, осуществляемое в рамках утверждения ее равенства со справедливостью, ведет к полному подчинению этики практике *рессантимента*, предполагающего затаенную завистливую злобу. Когда справедливость и несправедливость начинают восприниматься как разные стороны одной медали («*что хорошо для одного, плохо для другого*», «*что справедливо для А, несправедливо для В*» и т. д.), происходит не только подчинение справедливого несправедливому, но и поглощение правом нравственности.

Любая форма диктата права по отношению к нравственности не терпит прямолинейного вмешательства. Происходит совсем другое: право без всяких на то оснований проникает в самую сердцевину нравственной философии. Именно этот **диктат права внутри самой этики превращает требование справедливости в незаконное и даже противозаконное требование**, обращающее вызов не столько правовому порядку, сколько нравственным нормам, понятым как результат инкорпорирования, «овнутрения» юридических предписаний. Вся этическая проблематика в целом оказы-

вается понятой как область «овнутреннего» права, ставшего достоянием субъекта благодаря процедурам усвоения и присвоения. *Симметрия справедливости и несправедливости ведет к тому, что этическое требование справедливости отождествляется с нигилистической констатацией несправедливости.*

Подобное отождествление характерно даже для такого умеренного философа, как Поль Рикер, который предваряет соответствующим «мемуарным» высказыванием дальнейшие рассуждения о справедливом: «Вспоминая детство, я намеренно ставлю несправедливое впереди справедливого — что, впрочем, весьма часто и явно намеренно делают Платон и Аристотель. Разве наше первое вступление в область права не было отмечено возгласом: это несправедливо?! Этот возглас был криком негодования, всепроникающий характер которого иногда бывает поразительным, если мерить его тем же аршином, что и наши колебания, когда уже в зрелом возрасте от нас требуется высказаться по поводу справедливого в позитивных терминах» [Рикер. Справедливое. 2005. С. 13]. Как видно из приведенного высказывания, Рикер испытывает явные трудности с позитивным определением справедливости, но упорно рассматривает его лишь как обратную сторону, «изнанку» несправедливого. Не менее упорно он держится за ложное отождествление справедливости с правом, вытекающее из установления симметрии между справедливым и несправедливым.

Несправедливость получает законное подтверждение, легитимность которого не только подтверждается, но и гарантируется самими попытками установить справедливость.

Формальная сторона права находит полное соответствие в негативном определении справедливости, которая обозначается как состояние преодоленной несправедливости. **То есть именно правовой формализм лишает справедливое сколько-нибудь позитивного содержания.**

Более того, именно правовой формализм узаконивает эту принципиальную бессодержательность справедливости как условие порядка: *нравственного* (если понимать под ним не до конца воплощенный идеал) и *политического* (если видеть в нем «реаль-

ность», нуждающуюся в самоотверженном охранительстве). При таком раскладе требование справедливости осознается лишь как вызов праву, который обездоливает нас по части кодифицированных государством общеобязательных принципов поведения.

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ПРАКТИКА

Вопреки этому правовому нигилизму, берущему начало в самом праве, мы настаиваем на содержательном истолковании справедливого социального устройства. Перестав отождествлять степень кодификации с уровнем значимости и действенности, мы открываем область практических значений, которые не прописаны во всевозможных кодексах, но, возможно, именно в силу этого открывают перспективу тематизации любого самого малозначительного поступка с точки зрения *смысла* всей нашей жизни. Возможна и обратная постановка вопроса: смысл жизни перестает трактоваться как то, что обуславливается реальностью и одновременно оборачивается недостижимым идеалом; любая форма осмысленного существования превращается в практику тестирования на себе своих же собственных представлений и ценностей.

Следуя этой практике, человек трансформирует себя под воздействием той истины, которую он для себя избирает и которой начинает служить. Фактически любая форма обращения к истине *преобразует* человеческое существо. Именно это систематическое преобразование субъекта под воздействием истины именовалось в античные времена *этосом*. Любая *подлинная* этика является его воплощением.

Как утверждает Мишель Фуко, греками «...превозносится такой род познания, который, требуя соотнесения всех вещей мира (богов, космоса, других людей и т. д.) с нами самими, допускает непосредственную транскрипцию знаний в прескрипции, и эти знания вносят изменения в то, что мы есть. Они изменяют человека, их приобретающего... Когда знание, или познание, обретает некую форму, когда оно функционирует так, что оказывается



способным сотворять этос, тогда оно полезно» [Фуко. Герменевтика субъекта. 2007. С. 264].

Проблема, однако, состоит не в невозможности позитивного понимания справедливости (в частности благодаря понятиям истины и этоса), но в том, что эта непосредственная позитивность нуждается в дополнительных гарантиях, а значит, и в незаметных, глубоко запрятанных опосредованиях. Позитивная, не сводимая к формально-правовым нормам, справедливость безусловно является *практикой*. Отказаться от юридических представлений о справедливости, согласно которым она эволюционирует вместе с эволюцией исторических систем права, значит понять ее как то, что *конституирует само содержание социальной жизни* (и одновременно содержит в себе конституцию социального).

Справедливость как практика не придает форму, не наполняет содержанием. Не дает она обнаружить и мистическую субстанцию солидарности. Она создает энергию, *насыщает*. Общая направленность этой практики состоит в создании разнообразных связей, всевозможных структур. Если мыслить справедливость в перспективе существования общества как такового, то окажется, что **она отвечает за все, что нужно для генерации и регенерации социального.**

Практика справедливости *есть то, что делает общество обществом*. Эта практика гарантируется не последовательностью и бескомпромиссностью правовой формализации, а неповторимой *конstellацией* характеристик определенного институционального ансамбля. Подобная констелляция возникает благодаря наиболее радикальным способам сочетать несочетаемое, создавать смесительные синтезы из принципиально разнородных принципов, объединять узлами свального греха все, что может попасть в категорию противоположностей [3]. **Причудливые сочленения свободы и зависимости образуют политику, не менее причудливые сочленения прегрешений и святости наполняют собой религию. Наконец, столь же причудливые сочленения труда и праздности служат винтэссенцией экономики.**

Каждая из перечисленных систем отношений берет на себя миссию обеспечения справедливости, причем именно в ее прак-

тическом, позитивном, а не формально-юридическом понимании. Однако, беря на себя эту миссию, каждая из перечисленных систем нацеливается на превращение в самозамкнутую «сферу», начинает подменять собой социальное как таковое. При этом само существование политики, религии или экономики начинает рассматриваться уже не столько в категориях сущего, сколько в категориях должного: «Раз *имеется*, существует — значит, так и должно быть!».

Иными словами, тотализация каждой из сфер оборачивается возведением характерных для нее отношений в ранг общепризнанной *морали*. В случае с политикой речь идет о морали *общности*, в случае с религией — о морали *универсалий*, наконец, в случае с экономикой — о морали *ценностей*. Во всех этих случаях *мораль выступает формулой отождествления отдельной «сферы» с обществом в целом*.

С точки зрения политики — справедливость оказывается практикой разграничения своего и чужого, свободного и несвободного, господствующего и подчиненного. С точки зрения религии — практикой разведения чистого и нечистого, вечного и преходящего, горнего и дольного, сакрального и профанного. Наконец, с точки зрения экономики — практикой противопоставления полученного и сделанного, разменного и незаменимого, ценного и стоящего, абсолютного и относительного. Однако, разграничивая, практика справедливости одновременно и соединяет разграничиваемое воедино.

В рамках этого единения:

- **политика учреждает справедливость как меру;**
- **религия исповедует справедливость как совесть;**
- **экономика же эксплуатирует ее как долг.**

# СИСТЕМЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ

## КАК ВОЗМОЖНА СПРАВЕДЛИВОСТЬ?

**Д**аже в эпохи своего господства ни политика, ни религия не охватывают собой всей социальности — более успешные попытки такого отождествления делает только экономика, и то последние сто — двести лет. Никакое отождествление морали с объективными детерминациями здесь не спасает. Не спасает именно по причине того, что мораль позволяет одной из подсистем отношений играть роль всей системы, то есть позволяет части выступать как целому. Претендуя на роль целого, мораль оказывается не в состоянии играть даже роль части, поскольку оказывается лишь иллюзорным, воображаемым выражением реальных структур и взаимосвязей.

Вопреки Никласу Луману мораль не перестала играть роль целого «только сейчас», с наступлением эпохи распада общественной Системы

на автономные и слабо интегрированные друг с другом подсистемы. Она не играла этой роли никогда или, что то же самое, симулировала ее исполнение, банально искажая воплощающие реальность общественные детерминации. (Ален Бадью имел все основания сказать, что этика всегда являлась «служанкой необходимости», в наше время олицетворяемой рыночной экономикой.)

Именно поэтому справедливость никогда нельзя мыслить лишь из перспективы нравственной философии. Мысля справедливость подобным образом, мы превращаем ее в оптическое искажение, *фантазматический мираж*. Собственно, именно в перспективе морали справедливость предстает как историческая оболочка права, точнее, как *содержание наиболее формальных сторон конкретных социальных взаимодействий и общественной взаимосвязи самой по себе*.

Любая область социального, притязающая на поддержание социальной целостности и воплощение роли социального целого, сталкивается с парадоксом: попутно она оказывается вынуждена исполнять и роль части. Это имеет самое непосредственное отношение к проблематике справедливости. Неповторимая для политики, религии и экономики, конфигурация этой двойственности совпадает со справедливостью как *распределительной системой*, отвечающей одновременно *и за циркуляцию благ, и за весь совокупный порядок их котировок*.

Проще говоря, справедливость неизменно выражает двойственность, в форме которой доминирующий способ организации общественных отношений определяет взаимосвязь целого как части и части как целого. **Каждая из общественных подсистем, исходя из того, каким образом она фиксирует саму возможность системности, устанавливает свою модальность справедливого.**

Перечислим эти модальности:

- модальность справедливого, которую обозначает политика, можно назвать **коммунитаристской**;
- для религии характерна **репрезентативистская** модальность справедливости;
- наконец, с экономикой сопряжена **реципроктная** модальность.

## ПОЛИТИКА: КОММУНИТАРИСТСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

С политикой связано наиболее древнее понимание социального как *общности*. Весьма четко его выразил уже Аристотель, связав политическое с коммуникацией, общением и назвав граждан общниками, обладающими к тому же и общностью взглядов и смыслов. Таким образом находится наиболее простая формула отождествления части и целого: политика и охватывает социальное, и включается в него на правах общности, которая по определению не допускает никакого разделения, *разобщения*. Вместе с тем **политическая по своему происхождению общность двойственна: она постоянно осуществляет разрывы, кромсает, кроит, противопоставляет.**

Это общность, которая взыскует тождества — в том числе и тождества субъекта с самим собой. Однако в безостановочном режиме она порождает только противоречия, живет ими и на них держится. Тот же Аристотель *фиксирует эту двойственность политического в форме противоположности свободных граждан и рабов*, первым из которых отводится функция воплощений человеческого, а вторым — функция инструмента, *подручного средства*. Это разграничение человеческого (подчеркнем: именно человеческого!) сообщества на людей и орудия отсылает к еще более древнему разграничению «своих» и «чужих» [См. об этом нашу статью: Рабство. Новая философская энциклопедия. 2000–2001].

Превращенная в арену экзистенциальной схватки между «своим» и «чужим», «зависимым» и «свободным», политика воцаряется за счет применения различных по степени жесткости процедур отлучения от политической жизни. **Парадокс политического заключается в том, что, претендуя на существование в качестве инстанции целого, политическое предполагает практику непрерывного изгнания из политики, адресованную как отдельным людям, так и к целым сегментам общественной жизни.** Это «изгнание» необязательно осуществляется в жесткой форме — иногда речь идет о простой деполитизации, предполагающей погружение в трясины повседневной жизни.

Однако и сама эта деполитизация выступает *политикой* (одновременно политическим является и выбор в пользу такой деполитизации). Таким образом, для того *чтобы политика была политикой, она не должна ограничиваться пределами агоры (то есть местом «публичной» политики); однако и агора при этом вмещает в себя не только политическое, но и нечто иное, к чему политика хоть и имеет отношение, но может оставаться довольно-таки безучастной.*

Политическое отлучение неизменно компенсируется деполитизацией социального, контроль за которой входит в прерогативы государства (оно представляет собой не только *режим*, но и *эффект* такого контроля). Государственный суверенитет основан на систематическом лишении суверенности любых образований и сил, порожденных такой деполитизацией. Собственно, *с точки зрения государства любая деполитизация есть так же десуверенизация.*

Одновременно **государство выступает не только институтом, отвечающим за то, как распределяются формы и градации политического участия, но и инстанцией соединения политического и неполитического (из этого соединения возникают такие экзистенциальные фигуры, как «воля», «свобода», «равенство» и др.).** При этом феномен политики отождествляется задним числом с феноменом государства. Возникает новое противоречие: ограничиваются возможности разнообразных негосударственных политик (которые в предельном случае рассматриваются как «чужие», «вражеские»).

Все это имеет самое непосредственное отношение к справедливости. Политическая модальность справедливого связана с принципом общности, при таком раскладе политика предстает как практика сопричастности, выступающая стихией конституирования любых взаимосвязей и отношений. Каждый идентифицирует себя через принадлежность к общности, которая фиксируется по принадлежности к ней тех, кто мог бы заявить о себе как о носителе этой общности. *В число властителей входят индивиды, которые отождествляют себя с общностью наиболее полно, то есть, пользуясь терминологией Аристотеля, являются большими общниками, чем*

*все остальные.* В то же время по сопричастности к этим общникам *все* индивиды удостоверяются в своей принадлежности к общности и удостоверяют саму эту общность в наличном присутствии.

Однако это наличное присутствие общности относится не к ней самой по себе, а к самой возможности быть, ибо бытие благодаря политике раскрывается как со-в-местность. **Справедливость, приравненная к сопричастности, означает не то, что все (хотя и не в равной степени) выступают элементами и носителями общности, но то, что все существуют.** Исследование бытия как со-в-местности по крайней мере со времен Мартина Хайдеггера стало достоянием современной философии. Однако среди хайдеггерианцев постепенно возобладало представление о *живущих* как об *участниках* некой корпорации всемирно-исторического типа, именуемой *человечеством*.

Хайдеггеровская идея бытия-вместе оказалась разбавленной кантовской идеей возможного бытия (содержащей в себе зародыш «вечного мира»). «Кант установил, — пишет Жан-Люк Нанси, — что нечто существует, коль скоро я мыслю по крайней мере одно возможное существование: однако возможное является вторичным по отношению к реальному, и следовательно, уже существует нечто реальное... Со-существование предполагает наличие хотя бы еще одного “я”... не существуют тем самым только “я”, понимаемые как субъекты-репрезентации... никогда не было и никогда не будет философского солипсизма и определенным образом никогда не было и не будет философии “субъекта” в смысле бесконечной замкнутости в себе некоторого для-себя» [Нанси. Бытие единичное множественное. 2004. С. 56–57].

В итоге со-в-местность бытия оказалась воспринята как гарантия равенства в уникальности («сингулярности»): человек уникален, но это значит, что любой *уникален*, а значит — уникален именно *любой*. Уникальность оказывается абсолютно безличным даром, адресованным каждому по факту рождения; проще говоря, уникальность превращается в *право*, во власти которого оказывается и само существование. *Налицо узаконение презумпции, характерное для либеральной философии: существует лишь то, что снабжено правом на существование.* Каждый по-

своему, но с сопоставимой интенсивностью это узаконение осуществляют такие философы, как Жиль Делез, Жак Деррида, Жан-Люк Нанси и Ричард Рорти.

В итоге превращенной формой философии справедливости становится своеобразная юридическая антропология, рассматривающая человека как существо, которому гарантировано право на уникальность в той мере, в какой сама возможность его существования выступает экзистенциальной гарантией прав человека. Эта юридическая антропология становится, в свою очередь, своеобразной криптополитологией гуманизма, в рамках которой любое человеческое существо рассматривается как законный представитель универсального человечества. Однако сопричастность не гарантирует равенства, тем более *равенства в уникальности*. Не гарантирует она и соответствующего *права*.

У справедливости, понятой как сопричастность, совсем другой смысл.

Она устанавливает симметрию между общностью и идентичностью (общность выступает условием идентичности), но строится на асимметрии между соотносительностью с другими и возможностью быть собой (любое Я не является лишь эффектом, вызванным наличием других Я). **Общность, таким образом, с неизбежностью возникает как общность «своих» (как бы они при этом ни определялись), а «чужие» рассматриваются как те, кто страдают нехваткой идентичности, не могут быть в полной мере признаны существующими.**

Модальность справедливости, связанная с политикой, предполагает соответственно систему выявления «своих» в их соотносительности с определенным пониманием самой перспективы бытия. «Свои» потому являются «свободными», что дают некоему бытию *шанс на то, чтобы осуществиться*. «Свободные» потому оказываются «своими», что *со-в-местность* не лимитирует существование, а оказывается для него единственной возможностью. **Требование справедливости в политике преобразует последнюю в арену экзистенциального противоборства, ставкой которого выступает отнюдь не жизнь «сама по себе», а не-со-в-местимые друг с другом способы претворить нечто в жизнь и превратить жизнь в нечто новое, совершенно другое.**



## РЕЛИГИЯ: ДИСТРИБУТИВНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Сколь бы плотной и прочной ни была человеческая общность, насколько бы широко она ни распространялась и как бы долго она ни существовала, ее значение для выражения идеи справедливости всегда может быть поставлено под сомнение. **По-мещая в себя справедливость, локализуя ее в себе, общность не в-мещает справедливость, а скорее вы-мещает ее из себя.** И дело не в том, что по соседству, а может быть, где-то в прошлом или в будущем наверняка легко сыскать сообщество, которое окажется более справедливым и более состоятельным с точки зрения воплощения им некоего «общего дела» (*res publica*). Связь, которая организует общность, выступает ее структурой, всегда отсылает к различию, то есть к тому, что общности «внеположно». *Генезис всевозможных общностей неизменно связан с определенными стратегиями генерализации различий*, а соответственно с продуцированием внешнего, которое противопоставлено внутреннему.

Политическое производство общности есть также символическое производство разнообразных границ, сам принцип существования которых в разъединении внешнего и внутреннего, трансцендентного и имманентного. Эти границы могут быть любыми: территориальными (когда общность воплощается регионом, страной или стороной света), национальными (когда она зовется этносом, народностью или государством-нацией), классовыми (когда она является стратой или группой), однако в любом случае граница содержит в себе нечто *сакральное*. Точнее, *граница выступает одновременно предметом, результатом и способом сакрализации*. Проведение границ тесно связано с политикой — это и есть она в ее наивысшем проявлении. Однако, **проводя границы, политическое намечает свой предел, перечеркивает самое себя.**

Коммуникация людей трансформируется при этом в «диалог душ» (Платон), а политическая жизнь в целом — в различные формы коммуникации с богами или Богом («договоренности» с божествами, гадания и прорицательство, жертвоприношения, празднества, возведение культовых сооружений, экстатическое познание, медитация, молитва, исповедь). В этом самоотрицании политика

отгораживает небесное от мирского, горнее от дольного. Чем протяженнее и непроходимее политическая граница, тем интенсивнее самоотчуждение политического, тем больше оно находит себя в апелляции к неземному, надмирному и околомирному. **Законченное воплощение самоотчуждающаяся политика находит в империи, исторические формы которой запечатлевают наиболее интенсивные и наиболее пограничные проявления самых разных политик.**

Эти проявления создают эффект радикального преобразования политической власти, воцаряющейся как абсолют или дух. Речь уже не только о том, что политика границ достигает своего пограничья в империи, речь о том, что это пограничье подчиняет горизонтальные связи вертикальным. И более того: *она преобразует горизонт в вертикаль*. Горизонтом становления политики становится иерархия, объемлющая небо и землю, светское и священное, имманентное и трансцендентное, дольний и горний миры — все, что составляет самую суть *пограничья*.

Не *координационные* связи (расползающиеся, как невидимая паутина, которая создается вербальным обменом и суммированием точек зрения), а отношения *субординации*, отсылающие к невыразимому и незримому, олицетворяют в данном случае справедливость. И не только олицетворяют, но и оборачиваются новым, *принципиально иным* условием ее возможности. Это условие может быть описано как момент схождения имперского единства и монотеизма: «...Трансцендентный Бог, — пишут Жиль Делез и Феликс Гваттари, — оставался бы пуст или, по меньшей мере, *absconditus*, если бы не проецировался на план имманенции творения, где запечатлеваются этапы его теофании... трансцендентность, проецируясь на план имманентного, покрывает или же заселяет его Фигурами. Неважно, как это называется — мудростью или религией, но только с этой точки зрения можно поставить в один ряд китайские гексаграммы, индуистские мандалы, еврейские сфироты, исламские “имагиналы”, христианские иконы...» [Делез, Гваттари. Что такое философия. 1998. С. 116]. К этому можно добавить также и то, что все эти символические конструкты не только открывают трансцендентное измерение справедливости, но и обращают к миру справедливую трансцендентность.

С религиозной точки зрения требование справедливости оказывается воззванием к высшим силам. Каким бы ни был их ответ, он в точности воплощал только одно: *судьбу*. Констатируя свою беспомощность перед ними, греки говорят, что «сидят на коленях богов» [См. об этом: Онианс. На коленях богов. 1999]. Иллюстрацией принципа финальной, недоступной для человеческого понимания справедливости служат греческие трагедии. В древнекитайской традиции средоточием справедливости является дао, под которым в учении Конфуция понимается человеческая судьба, рассмотренная с точки зрения исполняемого долга; правильный путь, предначертанный человеку небом. В древнеиндийской традиции представления о справедливости как судьбе выражаются в идее кармы. Неумолимость логики ее действия фиксируется, в частности, в «Упанишадах», где говорится: «Есть лишь этот мир и нет другого» [Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. 1969. С. 177]. Признание неотвратимости судьбы, вершащей свой высший справедливый суд, присутствует и в русских поговорках, в частности в одной из самых известных: чему быть — того не миновать. Она почти буквально совпадает по смыслу с фразой из «Упанишад».

Религии чрезвычайно отличаются друг от друга, но их, безусловно, объединяет отношение к справедливости. **Религии делают справедливость объектом веры.** Религиозные убеждения могут быть основаниями и являются ими для устойчивой общности, однако эта общность (даже если речь идет о святых или избранных к спасению) неизменно является чем-то вроде побочного продукта. Религиозность открывает перспективу *веры* в справедливость, однако и эта вера не возникает для того, чтобы объединить людей в некую всемирно-историческую общину.

Взывая к справедливости, религия не вычленяет ее возможности из наличных отношений и сложившихся взаимосвязей. Напротив, справедливость, которую сулит нам религия, порывает со всеми социальными предпосылками и условиями достижения справедливого состояния. Одновременно религия порывает даже с самой совершенной, самой утопической формой представления справедливости, коль скоро та будет иметь хоть какие-то зна-

комые социальные очертания. По правде говоря, **религия порывает с общностью как таковой, даже с мистериально-экстатической общностью своих приверженцев. Единственной разновидностью социальной связи, которая остается в нашем распоряжении, является связь людей, выступающих заложниками своих судеб.** Для кого-то это издержка, для кого-то — приобретение, однако в любом случае речь идет о последствии возникновения веры в справедливость.

Итак, справедливость оказывается выражением сакральной воли, которая способна как превратить политику в священнодействие, так и привести ее к краю, *маргинализовать*. **Религия может утверждать повсеместность политики, может укреплять ее могущество. Вспомним, например, апостольскую максиму: «Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены»** (ап. Павел, Послание к Римлянам, глава 13, стих 1). **Однако делается это лишь за тем, чтобы тем или иным способом указать на несправедливость и даже не-у-местность мира как такового (слишком политического, а значит, и слишком человеческого).**

Выступающая с точки зрения религии средоточием всего мирского, политика оказывается во власти несправедливости, которая достигает в ней своего апогея и только в силу этого начинает ставить себе какие-то пределы. Из инстанции справедливого порядка она превращается в слепое орудие высшей справедливости, которая преломляется в политическом лишь в той мере, в какой политика концентрирует в себе власть самоограничения. Власть самоограничения служит непосредственным выражением лимитов, блокирующих разнообразные проявления несправедливого. Эта власть фиксирует нигилистическое видение справедливости, когда справедливым уделом человека оказываются лишь различные формы *аскезы*. Собственно, **религиозный подход к установлению справедливой человеческой доли состоит именно в гипертрофии аскетических моментов любой деятельности, за осуществление которой берутся люди.**

В итоге если не целью, то по крайней мере мишенью любой религиозной аскезы оказывается общность, понятая как средоточие политического. Это стихия, которая нуждается в постоянном

ограничении, потому что в любую минуту способна превзойти любые границы и выйти из берегов. Политика срастается с религией в той степени, в какой принимает это ограничение как самоограничение, делает его имманентным, подчеркивая область божественной, недостижимой власти. Однако по-настоящему ограничивается по ходу именно общение.

Способом такого ограничения является говорение от имени кого-то: А говорит от имени В, В говорит от имени С, С же, в свою очередь, может говорить от имени А. В конечном счете оказывается, что и говорить «за себя» можно только говоря от имени кого-то другого, а значит, и вместо него. Методом действия «от имени», по логике «я емь то-то и то-то», создаются самые разные группы. Объявить «я емь группа» — значит одновременно и *узурпировать права на аналогичное действие со стороны другого, и создать субъекта этих действий.*

В итоге возникает колосс, связующий небо и землю: *государство-Левиафан*. Он создается людьми, но не является марионеткой. Совсем наоборот — это творение, которое превращает в марионеток самих людей. Хотя клеточками Левиафаньего тела являются человеческие существа, Левиафан ничем не обязан сопричастности людей, не выводим из солидарности. «...Если общество создано только людьми и только для них, — пишет Бруно Латур, — то Левиафан, искусственная креатура, для которой мы сами являемся одновременно формой и материей, не мог бы стоять на своих ногах. Он был бы уничтожен самой своей имманентностью в войне, которую ведут все против всех... Последователи Гоббса утверждают, что не только люди создают общество своими собственными силами, но что Левиафан — прочен и устойчив, огромен и силен, что он приводит в движение торговлю, технику, искусства и что правитель держит в своей руке меч из закаленной стали и золотой скипетр. Несмотря на то что он сконструирован людьми, Левиафан бесконечно превосходит людей, которые его создали, поскольку в его жилах, венах, тканях задействуется бесчисленное количество вещей, обеспечивающих его устойчивость и длительность его существования» [Латур. Нового времени не было. 2006. С. 96].

В современной социологии процесс сотворения Левиафана описывается в терминах делегирования и видится предпосылкой образования неких коллективных Я. Тот, кто провозглашает группу, трансформируется в человека-коллектив, который, как пишет Пьер Бурдьё, манипулирует группой от имени нее самой и именем самой этой группы оказывает на нее давление [См.: Бурдьё. Социология социального пространства. 2005. С. 169]. Однако благодаря делегированию конституируются не только коллективные Я и даже не только индивидуальные (говорение «от имени» предполагает также и возникновение самого этого имени) [4]. *Благодаря делегированию возникает еще и пресловутое «есмь», происходит утверждение существующего и блокирование того, что подспудно отвергается как не-существующее.*

Таким образом, дистрибутивное измерение общественной жизни, общественный репрезентативизм *открывают нам демиургические функции социального*, которое наделено порождающей силой по отношению к реальному. **Фактически приведение в действие логики дистрибуции позволяет порождать нечто из ничего.** Собственно, логика дистрибуции и есть то, что запускает в действие механизм мистифицированного *creatio ex nihil* (вне этой логики его не то что не существует, а попросту «невозможно представить»).

Репрезентативизм и порождаемая им реальность не имеют никакой четкой внешней границы, они поистине беспредельны с точки зрения любого «внешнего». Именно эта безбрежность репрезентативизма и создает эффект причастности к Трансцендентному, которое не только предстает венцом земной иерархии, но и начинает выглядеть как ее основополагающий принцип. Апофеоз репрезентативизма являет нам ареопагитическая духовность, с позиций которой высшие чины дольнего мира являются одновременно низшими чинами горнего мира, включены в младший состав ангельского корпуса.

Подлинное ограничение репрезентативизма не видно извне и не находится вовне. Однако отсюда не следует, что таких ограничений вовсе не существует — *они запечатлены в структуре порождаемой реальности.* Эта структура предполагает последовательное противопоставление *представляемого и представлений, представ-*

ляющих и представителей. На уровне индивидуального Я данное противопоставление обозначается в форме противоположности тела и души [5], на уровне коллективного Я — в форме противоположности общества и государства (или церкви), наконец, на уровне есмь-бытия — в форме противоположности «материи» и «духа».

Дистрибутивная справедливость не просто выражает санкции и гарантии возвышающегося до небес Левиафана, она связывает справедливое с *обладанием* представлениями и *осуществлением* представительства. Благодаря дистрибутивной справедливости реальностью оказывается и сам мир, однако реальность его существования — не более чем реальность представления, *театр*. Все в этом мире тень, и все в нем — проекция. Возможность справедливости связана в этом «религиозном» мире с *принципом иерархии*, которая основана на систематическом противопоставлении сущностей и явлений, подлинного и неподлинного, настоящего и ненастоящего.

Иерархия и иерархи оказываются мистическими носителями справедливого порядка, знаменующими его возможность самим фактом своего существования. **Дистрибутивная справедливость — не просто символическая, а предельно символизированная справедливость. Она связана с наличием у каждого особенной судьбы, участи** (никоим образом не сводимой к причастности к какой-либо социально-политической общности).

Эта участь выступает в качестве неповторимой реальности, воплощающей свойства любого явления, «чтойность» каждой вещи, «ктойность» всех без исключения живых существ. Однако **к какому бы объекту или субъекту ни адресовывалась дистрибутивная справедливость, она помещает их в перспективу вечности, постоянно сопоставляет нечто с ничто. Это сопоставление и есть лейтмотив дистрибутивной справедливости, которая разыгрывает перед нами драму «высшего суда».**

## ЭКОНОМИКА: РЕЦИПРОКТНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Сколь бы мягок или, наоборот, суров ни был бы приговор «высшего суда», достоверность его воли всегда остается под сомнением. Эта

воля всегда проблематична. Высшая судебная власть аккумулирует в себе все без исключения критерии справедливости, она обладает самыми точными инструментами для того, чтобы отделить справедливое от несправедливого. Трудность только в том, что **призрак высшего суда справедливости возникает как эффект иерархизации принятия решений, предполагающей построение бесконечного ряда инстанций, каждая из которых отсылает к вышестоящему** (и потому более компетентному) **органу**. При этом, как бы далеко ни простиралась вереница инстанций, участвующих в тяжбе о справедливости, даже самая смутная их воля выражается не в результате сколько-нибудь согласованного волеизъявления, а в рамках очередной *узурпации*, попросту учреждающей еще одну, новую инстанцию рассмотрения вопроса. Выступая способом установления справедливости, иерархия превращает ее в собственную тень, которую она отбрасывает на всю совокупность «беспорядочных» с ее точки зрения отношений.

В итоге **никто не оказывается в состоянии установить справедливость, и предельным выражением этой принципиальной неопределенности оказывается ее отождествление с божественным промыслом: «Бог дает, Бог и берет»**. Драматургия «высшего суда» такова, что, воплощая окончательный вердикт по вопросу о справедливости, он превращает его в нечто абсолютно безличное и безразличное по отношению к любому человеческому существу.

Отправленная за горизонт дольного мира, в область чистых горних трансценденций, справедливость перестает иметь отношение к системе различий, которые и составляют собой ткань реальной, земной жизни. Справедливость, таким образом, в буквальном смысле **утрачивает связь с реальностью**.

Однако этим дело не ограничивается: перестав играть роль *сложноструктурированной матрицы* всевозможных различий, допуская лишь различие между избранными и не избранными к посмертному спасению, «высшая» справедливость перестает *связывать* людей, препятствует их «сцеплению» друг с другом. **Упраздняя как мнимые любые различия между людьми, организующие их социальную жизнь, «высшая» справедливость сулит кризис любым системам производства значений, оборачивается коллапсом самого смысла человеческого бытия.**



Радикальной альтернативой дистрибутивной справедливости, переносящей рассмотрение соответствующего вопроса в «высшие сферы», абсолютно отстоящие от земных эмпирий, является *реципроктная справедливость*, взывающая к нашему «здесь и теперь». В отличие от дистрибутивной справедливости, реципроктная не является заложницей отсрочки и различения; не находится ни одной инстанции, которая оказалась бы правомочной отложить ее воцарение «на потом». **Стихией реципроктной справедливости является взаимность, эквивалентность.**

Критерии, по которым определяется последняя, могут варьироваться самым фантастическим образом. Безбрежность вариаций эквивалентности обусловлена многообразием форм и аспектов *обмена*.

Однако все это многообразие обозначается, в сущности, одним словом: «экономика». **Экономика разворачивается в пространстве между товарообменом и обменом дарами.** Ее логика раскрывается во взаимоналожении и противоположности принципов «*делай другому то, что хотел получить бы себе*» и «*не делай другому того, чего не хотел бы себе получить*».

Обмен дарами и обмен товарами выступают как две предельные альтернативы реципроктности [подробнее об этом в нашей книге: Социальная антропология. 2005, а также в нашей статье: Экономические и антропологические интерпретации социального обмена. 2001]. Дарообмен предполагает взаимность, основанную на принципиальной асимметрии: чтобы считаться даром, ответный дар должен обязательно превышать исходный. Товарообмен, напротив, исключает всякую возможность асимметрии: взаимность при обмене товарами достижима только тогда, когда установлена и «оценена» их симметричность друг другу. Мерилом и институтом такой оценки служат *деньги*.

В рамках обмена дарами обнажается все самое непосредственное во взаимосвязи людей, а сами общественные отношения сводятся к контактам людей друг с другом: дар воспринимается не только как символическое, но и как реальное продолжение дарителя. Обмен товарами, напротив, аккумулирует в себе наиболее безличные составляющие любых отношений. Денежные

«средства» не только служат метафорой безличной взаимосвязи или безличного взаимодействия, но и выступают инструментом, скажем прямо, скальпелем, с помощью которого из общественной жизнедеятельности удаляется «все личное». **Сложность анализа реципротной справедливости предопределяется тем, что в одном своем аспекте она связана с «симпатической» взаимностью, целиком коренящейся в области «личного», а в другом — с абсолютно «безличной» взаимностью, плоть и кровь которой составляет денежная масса.**

«Экономический» подход к этике очень хорошо выражается фразой: «Добродетель возникает из необходимости».

При этом подлинная этическая «добродетель», порожденная нуждой, *лицетворяется не благом, а долгом*. (Не будем забывать о том, что это в той же степени «метафизическая» категория, в какой и категория, относящаяся к кредитно-финансовой деятельности.) Экономика не просто воплощает в себе «необходимость», «нужду», она выступает наиболее масштабной платформой внутренних, имманентных детерминаций. В рамках экономики и благодаря ей многочисленные фантомы «необходимости», — осознаваемые как Бог, Природа, Материя, Идея или нечто аналогичное, — присваиваются, приватизируются (попутно утрачивая статус «трансценденций»).

Одновременно можно сказать, что **экономика и есть способ интериоризации справедливости, структура ее «овнутрения».**

Кластерами, вмещающими в себя подобное «овнутрение», являются: *труд* («каждому по труду»), *потребности* («каждому по потребностям»), *вложения* («каждому в соответствии с величиной его инвестиций»), *риски* («каждому в соответствии со степенью рискованности его занятий»).

- Трудовая модель справедливости характерна для производственных обществ с ярко выраженной доминантой технократии и индустриализма. Принцип осуществления справедливого порядка в этих обществах заключается в подгонке любых комплексных форм деятельности под абстракцию измеряемого и нормируемого трудового усилия (что возможно, в свою очередь, лишь при нивелировании разницы между умственным и

физическим трудом). Справедливость фиксируется в данном случае самим принципом «оплаты по труду».

- Модель справедливости, основанная на анализе потребностей, соответствует двум типам общества: утопическому коммунистическому обществу и вполне реальному «обществу потребления». Справедливый порядок устанавливается здесь в нахождении баланса между производством потребностей («спрос») и производством предметов потребления («предложение»). При этом разница между «коммунистическим» и «потребительским» типами социальности достаточно принципиальна. Коммунистический утопизм предполагает фиксацию на производстве тотальной вещи, полностью подчиняющейся человеку и всецело его удовлетворяющей. Подобный подход лишь провоцирует эскалацию спроса, заведомо не обеспеченного никаким предложением (поскольку тотальная вещь присутствует лишь в области Воображаемого). Это порождает эффект даже не хронического, а метафизического дефицита, ибо реальность по определению уступает иллюзии. В свою очередь, потребительский реализм не просто ведет к хроническому перепроизводству товаров, но выступает метафизикой такого перепроизводства. Потребительское изобилие оборачивается систематической нехваткой спроса, производство которого постепенно становится все более затратным по сравнению с любым другим товарным продуктом.
- Для инвестиционной модели справедливости характерно увязывание справедливого порядка с отдачей от осуществляемых вложений, которые могут мыслиться как с точки зрения «капитализации» или приращения «богатств» / «ресурсов», так и с точки зрения обмена дарами (логика которого также неизменно предполагает ответный дар, причем больший, чем исходный дар дарителя). Частным случаем и, с позиций трудовой теории стоимости, концентрированным выражением инвестиций являются вложения трудовых усилий, описанные нами выше.
- Наконец, модель справедливости, отсылающая нас к подсчету возможных рисков, характерна для обществ с гипертрофией предпринимательской компоненты любой деятельности.

Справедливый порядок оказывается здесь формой нахождения равновесия между воздаянием рискующим и порицанием инертных. Эту модель справедливости можно также назвать игровой: справедливым в данном случае считается повышение отдачи от более высоких ставок. Данная модель справедливости активно применяется к описанию так называемых ситуаций риска (Никлас Луман), общества риска (Лео Бек), а также любых форм социальности, предполагающих стратегию игры (например, политика у Пьера Бурдьё, которая описывается им как игра, нацеленная на установление и (или) изменение правил игры).

Отметим, что ни одна из приведенных моделей реципроктной справедливости не присутствует в чистом виде, все они могут характеризовать жизнь одного и того же общества. Преобладание определенной модели рассмотрения общественной реальности зависит от угла зрения, предполагающего описание этой реальности с позиций жизнедеятельности определенной страты или группы, а также с позиций определенного вида деятельности, структурированного как социальное *поле*.

Если в рамках дистрибутивной справедливости условием и предпосылкой справедливого порядка являлась аскеза, с необходимостью которой соотносилась сама возможность человеческого существования, то в рамках реципроктной справедливости место аскезы занимает *свобода*. Именно свобода — прежде всего в ипостаси «свободы выбора» и «свободы воли» — выступает формулой справедливости, полностью *перенесенной* в область мирской жизни, оказавшейся под юрисдикцией светской, а не священной власти.

**Свобода вовсе не олицетворяет мистическую «высшую» справедливость, зато она трансформирует тяжкую долю человека и самого человека как носителя общности в проект.**

При этом злодейка-судьба заменяется творческим созиданием собственного Я (отсюда берет начало вся идеология *self-made-man*), и вместо различных форм принуждения предлагаются не менее разнообразные методики самообладания (на них строится

вся новоевропейская этика). Все это, с одной стороны, сулит превращение справедливости в залог освобождения, а с другой — делает справедливость залогом свободы. Подобная двойственность порождает массу проблем, но одновременно становится и средоточием возможностей, открывающихся для социального действия и человеческой идентичности.

Овнутрение справедливости в экономике сопровождается одновременным овнешнением иерархии и общности (оно вовсе не придает им статус трансценденций, скорее превращает в разновидность задника или фона, делает навязчивым *background*'ом человеческой повседневности). **Выпадая из «религиозной» иерархии, отделяясь от «политической» общности, человек превращается в социальный атом, упивающийся своей свободой** (за проявления которой он принимает суетолюку гражданской жизни и суету конкуренции).

Идеальным прообразом и вместе с тем совершенно реальной целью человеческой жизни становится «социальная робинзонада». Жребием человека оказывается не «политическая» самодостаточность (на правах концентрированного воплощения принципа автаркии) и не «религиозная» суверенность (на правах мистического средоточия антропоморфности, по мерке которой осмысляются и сами боги). Теперь его жребий — *независимость* от всех, а значит, и от самого себя.

Реципроктная справедливость гарантирует человеческому существу свободу от того, чтобы кому-нибудь принадлежать (при этом раб или крепостной исключаются из меновых циклов как не готовые к равенству, не способные к взаимности). Однако человек перестает принадлежать и самому себе. Это единственное условие для венчания человека с будущим, для превращения его в *проект* (от латинского *projectus* — «вперед брошенный», «выступающий вперед»).

На первый взгляд это может показаться парадоксом, но **существование в обществе-рынке гарантирует человеку избавление не только от разнообразных зависимостей и связей, но и от собственной сущности.**

Социальное заполняет собой все поры человеческого существования, выступает структурой единственно доступной для чело-

века свободы, единственно достижимой для него формой справедливости. Эта освобождающая, «эмансипирующая» справедливость оборачивается для человека только одним: блокировкой всего, что прежде относилось к самым глубинным и потаенным сторонам его натуры. Любая сущность — и прежде всего сущность самого человека — отдается на заклятие Молоху экономики. (Последний явно еще монструознее, чем созданное кинофантазией Фрица Ланга чудовище-фабрика, пожирающее толпы рабочих.)

Бытие отождествляется с вывернутой наизнанку сутью, с порнографической феноменальностью, с бесстыдством чистого явления. Это бытие возвещает о себе только в режиме позирования / позиционирования, оно вершится в рамках безостановочного *дефиле*. Одновременно бытие стало «экологической», а не экзистенциальной проблемой. Оно превратилось в грязную пленку, в радужное нефтяное пятно. Бытие не в состоянии больше обещать никакой экзистенции, оно лишь фиксирует примат права на существование (или пресловутое «право человека») над самим существованием. **Из перспективы общества-рынка бытие предстает протоколом прав конкурирующих сторон, гипостазированным правом на конкуренцию.**

При этом право на само бытие оказалось тождественным праву на наследство по отношению к любым ценностям — назови их хоть политическими, хоть духовными. «Жить, чтобы присваивать, присваивать, чтобы жить» — вот что может быть начертано на знаменах живущих в обществе-рынке. И справедливость, и свобода в нем сводятся к специфическому равенству: *равенству возможностей*.

Равенство возможностей закрепляет выхолащивание бытия, вышелушивание его сущности.

**В той мере, в какой бытие социально, оно оказывается чистым порнографическим явлением, чистым дефиле, однако и сама социальность при этом подвергается трансформациям и деформациям. Это уже не социальность, обретшая плотность в общности и прочность — в иерархии, это социальность, обратившаяся в плоскую структуру чистой потенциальности.**

Чистая потенциальность заключает в себе мир, в котором *все возможно*, но *только лишь возможно* (поскольку в этом мире ни-

чего не происходит, ничего не случается). Эта социальность воплощает реальность *обманки* [6], искусно имитирующей глубину и объемность, но являющейся лишь особым структурным образованием, которое сведено к чистой форме и отделено от всяческих «содержаний». В буквальном смысле *обманчивой* выступает в данном случае и справедливость.

Отождествленная со средой чистой потенциальности, о которой возвещает равенство возможностей, справедливость вершится одновременно в виде инвестиции и в виде иллюзии. Латинское *illusio* возникает от глагола *illudo*, означающего, помимо всего прочего, «розыгрыш». «Иллюзорность» реципроктной справедливости выражает не столько ее искусственность или мнимость, сколько то, что благодаря реципроктной справедливости социальное и сам мир превращаются в разновидность игры, *разыгрываются* при нашем непосредственном участии (речь идет, естественно, уже не о театрализованном бытии в духе Платона, а о специфическом бытийственном карнавале, в котором *право* чему угодно дает возможность *прикинуться существующим*).

Посредством реципроктной справедливости люди *разыгрывают* сами себя, однако это не следует понимать как банальный самообман. В форме этой игры «расколдовывается» будущее, которое из мистического средоточия неведомой нам воли Провидения превращается в главенствующий способ нашей самореализации в настоящем. Ставка на риск, возвещаемая той игрой, которую оформляет собой реципроктная справедливость, позволяет управлять будущим и приручать его.

В мире неопределенности только будущее эту неопределенность и утрачивает. Из объекта инвестиций, отдачи от которых не гарантирует ни одна самая спаянная общность и ни одна самая высокопоставленная инстанция, оно трансформируется в инвестиционное средство. **Мы не инвестируем в будущее, мы инвестируем само будущее.** Это имеет и свои существенные издержки, поскольку именно будущее благодаря реципроктной справедливости оказывается той разменной монетой, которой мы вынуждены расплачиваться по всем нашим счетам.

### Примечания

1. Некоторые современные коллизии, сопряженные с проблематикой ин-ставрации в контексте политической истории, рассматриваются в нашей книге [Путиниада. 2007].
2. Характерно, что современные философские воззрения на мироздание прямо противоположны вышеизложенным: на месте порядка — хаос, на месте закономерностей — случайности, на месте последовательностей — симультанные изменения. Читаем, например, у Жана Бодрийяра: «...Сейчас мы имеем дело с алеаторной вселенной, где причины и следствия — в полном соответствии с логикой организации систем, моделируемых “петлей Мебиуса”, — накладываются друг на друга и где, следовательно, никто не в состоянии предсказать, какими будут более или менее отдаленные последствия тех или иных действий» [Бодрийяр. Пароли. От фрагмента к фрагменту. 2006. С. 27].
3. А значит, в конечном счете и под категорию тождества.
4. Процедура возникновения индивидуального Я служит поводом для многочисленных — преимущественно интеллигентских — недоумений и подозрений. Последние выражаются не только в разнообразных призывах: «Не говорить вместо другого» (характерных, например, для Мишеля Фуко), но и в псевдо- и околодзенских призывах: «Не говори от своего имени», «Преодолей свое Я», «Избавься от ощущения собственной важности».
5. Это другие противопоставления сохраняются и в пострелигиозном мире: например, в рамках классического психоанализа, в котором в оппозиции к бессознательному, «Оно», находится сверх-Я.
6. Обманкой является живописное или графическое произведение, искусно имитирующее «выпуклость» предметов, их чувственную осязаемость.



**Глава вторая**

**САКРАЛЬНАЯ  
СПРАВЕДЛИВОСТЬ**



# ТАИНСТВО СПРАВЕДЛИВОСТИ

## БОЖЕСТВЕННАЯ МЕРА

**Н**равственный поиск тесно сопряжен с практикой мироустроения. С этой точки зрения этика представляет собой род сакрального инжиниринга. Говоря иначе, она выступает особой политикой, связанной с поддержанием системы наиболее фундаментальных принципов существования. При этом любая поведенческая идеология только тогда вправе называться этикой, когда она сохраняет за собой привилегию обращать переменные в константы, а условности быта — в условия бытия. Подобное прочтение этического знания делает необходимым вопрос о соотношении его с областью религиозного опыта. Это, в свою очередь, предполагает рассмотрение этики в контексте вопроса о границах сакрального и сакральных границах. Данный вопрос вплотную подводит нас к теме сакрализации власти.

Сакральная власть учреждалась в сотрудничестве богов и людей. Сакральная власть — сеть, которая их объединяет. Сакрализация власти воплощала возможность инверсии людей и богов: *люди ведут себя как боги, боги ведут себя как люди*. Основная миссия и тех и других была связана с установлением порядка. Высшей «демиургической» добродетелью служило при этом знание меры, умение ее воплощать и при случае сохранять. Мера и есть метафора *сети*, ее символическая, мифологическая составляющая. Она представляла собой особую форму мистической сопричастности, которая делает людей и богов одним целым.

**Понятие меры позволяло придавать провиденциальный смысл человеческим представлениям о справедливости. Одновременно оно открывало возможность описывать поступки богов в логике человеческого произвола, который становился таким образом вдохновенным источником справедливости, ее тщательно скрываемой тайной.**

Справедливость приобретала онтологическое звучание, становясь синонимом не только людского, но и божественного миропорядка. В то же время, будучи наделенной божественным и космическим статусом, справедливость подвергалась всеобъемлющей мифологизации. Однако это только полдела: отданная на откуп богам, справедливость не просто сделалась расплывчатой — она стала принципиально неопределенной, *амбивалентной*.

Божественная мера была не просто немыслима для человека. **Мифологизация справедливости под знаком обнаружения ее божественного происхождения означала то, что в переплавку отправлялись все человеческие воззрения на добро и зло.** В результате, образуя амальгаму, добро и зло соединялись до абсолютной и поистине «баснословной» неразличимости [1].

Речь здесь не только о том, что добро богов могло обернуться злом для человека, являвшегося игрушкой в их руках. Речь прежде всего о принципиальной невозможности определить, что есть добро, а что зло с точки зрения божественной воли, отграничить их друг от друга [2]. Нельзя исключать, что именно *невозможность такого разграничения и открывает перспективу проведения любых границ: от территориальных до статусных и ролевых*. (Эти границы составляют, однако, самую суть того, что на языке эти-

ки описывается как справедливость, а на языке политики — как порядок.)

Именно политика в античные времена воплощает собой не только средоточие этической проблематики, но и область, в которой реализуется человеческое стремление к благу. Понятое исходя из этого политическое действие не просто концентрирует в себе опыт справедливости, но запечатляет в себе ее структуру.

Итак, чтобы обратиться к наиболее древнему пониманию справедливого, необходимо обратиться к политике и ее действию.

Политика с самого начала представляет собой выражение единства административной и инженерной деятельности, то есть того, что на языке современной политологии называют управленческим проектированием. Однако в указанном качестве политика вовсе не является изобретением Нового времени. Напротив, такой она была с самых древнейших времен, когда конструирование и администрирование подвергались *сакрализации* и воспринимались как самые потаенные *символические практики*. В подобном качестве они являли собой само средоточие могущества, основанного на *магии*. С ними были связаны эзотерические обряды, традиции и ритуалы.

Это были времена теократии, когда политика знаменовала собой непосредственное выражение божественной воли. «Теократическим, — пишет французский консервативный теоретик Жильбер Дагрон, — может быть названо такое общество, которым управляет и над которым “царствует” Бог (1 Царств, 8,7), проявляющий, прямо или косвенно, свою волю во всем. Само слово было, применительно к еврейскому народу, создано Иосифом Флавием. Оно подходит и к изначальной теократии Завета, воплощенной в титанической фигуре Моисея, и к богопомазаным царям Израиля, и к теократии Первосвященников. Ригидность системы была лишь в малой степени смягчена созданием левитского священства и возникновением государственной власти: приказы все равно всегда отдавались Богом, Его же именем говорили пророки и толкователи Закона» [Дагрон. Восточный цезарепапизм: история и критика одной концепции // <http://orthodoxia.org/rus/pt/13/1105.aspx>].

Теократическое понимание политики требовало, чтобы правитель выступал медиумом. Осуществляя правление в ситуации теократии, нужно не просто постоянно производить и воспроизводить власть, нужно, чтобы политическая воля являлась выражением сакральной воли, а сама политика выступала концентрированной формой *священнодействия*.

Будучи сакральной и одновременно сакрализующей деятельностью, политика как бы распадалась на две части. *Управление было подчинено нуждам обеспечения сакральности порядка, проектирование, в свою очередь, превращало порядок в способ сакрализации властных практик и прерогатив.*

Подлинную *политику* изначально осуществляли пророки. Они не только открывали перед своими народами перспективу причастности к истории, но и вели их в том направлении, которое указывала эта перспектива. Их слова не просто могли трансформировать реальность — они обозначали саму возможность действия *всемирно-исторического масштаба*. **Масштаб этого действия определял границы справедливости, которая, став политикой, подчинила себе все и сама осталась не подчинившейся ничему.**

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЕ

Мнимый конфликт теократической и технократической моделей политики заставляет нас более подробно остановиться на рассмотрении политической власти как *священнодействия*.

Первое, что бросается в глаза, — это то, что политическое священнодействие не может осуществляться *только лишь* великими пророками. Очевидным образом оно и не нуждается в их постоянном присутствии. Однако теократическое правление предполагает *постоянный и непосредственный контакт с божественными силами*.

Кто может осуществлять его на систематической основе, а не в форме *баснословного свершения*? Ответ может быть один: этот контакт осуществляется *жрецами* и нынешним наследником их функций — бюрократическим классом. Таким образом, уже в

рамках теократической политики обозначается ставка на технократию: политическое священнодействие неотличимо от множества процедур самоосвящения, к которым прибегают любые носители власти. (Не является здесь исключением и современная бюрократия, которая, с легкой руки Макса Вебера, связывает свою деятельность с «рационализацией политики».)

Для представителей жреческой касты связь с божественными силами была основана на некоем *общем* жреческом даровании. Она осуществлялась в логике, близкой к тому, что мы понимаем под исполнением *обязанностей*. В отличие от жрецов, великие пророки контактировали с богом вовсе не в силу причастности к коллективному кастовому дару медиумов и уж точно делали это не по обязанности. Напротив, их дар был абсолютно уникален, проявлялся довольно случайно и давал о себе знать без особых статусных на то оснований. При этом контакт с божественными силами переставал быть обязанностью и превращался в то, что точнее всего было бы назвать *долгом*.

Деятельность жрецов порождала проблему, связанную не только с политикой, реализуемой в рамках теократии, но и с политикой как таковой. Речь идет о парадоксе политического действия: человек не может вдохнуть жизнь в тело индивидуального существа, подобно тому как это делает Бог, *создавший людей ex nihil*; однако человеческое существо в ипостаси *суверена* вполне в состоянии вдохнуть жизнь в коллективное тело, то есть вполне может *создать ex nihil общество или сообщество* [3].

Подобное разграничение творческих функций богов и людей выступает основополагающим принципом справедливости, отсылающей нас к идеям сакрального порядка и священной власти. Речь идет не просто о политической, а о гиперполитической версии справедливого мироустройства, в котором люди ответственны за многое и множественное, а боги — за единичное и единое. Однако множественное и единое, вопреки Платону и Пармениду, не противостоят друг другу, а образуют континуум. Собственно, **любая взаимосвязь, с которой нам приходится иметь дело, и есть в конечном счете взаимосвязь единого и многого, множественного и единичного.** Эту взаимосвязь можно с полным правом назвать «бы-

тием», но с неменьшим правом можно именовать и «политикой» или «справедливостью» [4].

Область или земля, в которой обнаруживает свой символический первоисток бытие, не заселена ни богами, ни людьми. Она заселена их гибридными формами — существами, которые представляют собой нечто среднее между первыми и вторыми. Это герои, пророки и цари-жрецы. Нет особых препятствий к тому, чтобы в их роли мог оказаться любой человек. Для этого нужно всего ничего: нести на себе приметы божественной избранности. **Распределение подобных примет и есть практика установления справедливости, главенствующий способ ее институционализации.** Иными словами, установить справедливость не значит просто привести в действие политические институты, это значит сделать существование не только людей, но и богов политикой.

Соответственно не стоит трактовать процесс, в ходе которого определяется справедливость, как мистическое действие, предполагающее объективацию подлинной божественной воли. Божественная воля не столько выявляется, сколько побуждается, *индуцируется*. Происходит это в рамках ритуалов, представлявших собой практику трансформации мифологического сюжета в *событие* [5]. Таким образом, **справедливость, начиная с древних ее форм, выступает ритуализованной практикой порождения отдельных событий и события в целом.**

## БОЖЕСТВЕННОЕ ПРИСУТВИЕ

Итак, жрецы осуществляли *производство социальности*. Однако их притязания «вдыхать жизнь» касались не только коллективных тел, но и тел индивидуальных. Более того, производить общности жрецы могли, как правило, лишь вызывая веру в то, что они если и не могут сотворять индивидуумов, то по крайней мере имеют более чем законные основания на то, чтобы лишать их жизни. Иными словами, осуществление жреческих функций, равно как и вершение справедливости, неизменно сопряжено с



риском посягнуть на prerogatives богов, вступить с ними в конкуренцию и в конечном счете вызвать их зависть.

Все это могло обернуться самыми непредсказуемыми издержками. Не стоит забывать о том, что именно царь-жрец, согласно Роберту Грейвсу, мог быть одновременно и образцовой жертвой, приносившейся в соответствии с календарным циклом — когда кончался год или солнце начинало идти на убыль. С началом нового года или с момента прибавления светового дня принесенного в жертву жреца заменяли другим — его мнимым близнецом, символическим двойником.

Постепенно царь-жрец все больше основывал свою деятельность на политике, а не на магии; переставая быть символом могущественных сил, он становился носителем власти; переставая быть посредником между богами и людьми, ему надлежало превратиться в фигуру, которая управляет их коммуникацией, ограничивая ее и подчиняя себе. Наметилась асимметрия: ипостась царя все заметнее перевешивала ипостась жреца, а царь, в свою очередь, все более подвергался обожествлению.

При этом теократия не только превращала жреца во властителя и пророка, но и порождала представление о богах и культурных героях как о политиках, которые наделены атрибутами наивысшей власти. Создавая небо и землю, организуя социальную структуру, внося гармонию, снабжая людей орудиями труда, обучая их подчинять стихии, открывая им культурные растения и другие дары цивилизации, божественные существа не просто вторгались в человеческое бытие — они входили в древние общины на правах незримых, но постоянно присутствующих участников общественной жизни. Их присутствие обозначало саму возможность осуществлять политику и обладать бытием, ибо никакие действия не были возможны без санкции, участия и помощи богов. Главное, впрочем, состоит в том, что **факт закрепления божественного присутствия в общине служил как мистической, так и реальной гарантией справедливости.**

Впоследствии в обществах с развитой гражданской жизнедеятельностью (как, например, в древнеримском обществе) включение божеств в общинную структуру утратило прежнюю торжест-

венность и обратилось в обычную политико-правовую процедуру. Так, например, в Древнем Риме в общину инкорпорировались умершие предки — маны, трижды в год в рамках специального церемониала вступающие в коммуникацию с живыми членами цивитаса. Сам Рим при этом официально считался «городом людей и богов», возможности и притязания которых регламентировались юридически: право первых обозначается понятием *ius*, право вторых — понятием *fas*. Однако средоточием обеих разновидностей права опять-таки выступает справедливость.

**Теократической фазе организации власти соответствует культивирование жреческой власти, которая, в свою очередь, соотносится с культом богов:**

- определяющих;
- устанавливающих;
- упорядочивающих.

**Это боги, которые выступают носителями справедливости, понимаемой в данном случае максимально широко: не только как результирующая социального и юридического порядка, но и как выражение космической гармонии и этико-эстетического совершенства.**

Жречество не просто господствует или воплощает особый принцип господства, оно олицетворяет как бы самую возможность деятельности и налагает на нее совершенно неповторимый отпечаток. Речь идет о деятельности, которая не ведает о рутине и способна превратить в священнодействие (или, наоборот, святотатство) любой малозначительный, казалось бы, поступок.

При этом самая повседневная и непримечательная работа начинает систематически осуществляться как таинство мироустроительного свершения, отвечающего за справедливость во всем. Анализируемое Жоржем Дюмезилем кастовое превосходство «жрецов» над «воинами» и «ремесленниками / земледельцами» берет начало в специфике их практики, являющейся во времена теократии единственной формой придавать чему-либо *смысл*. В рассматриваемую эпоху без «жреческого» смысла сугубо «материальные» усилия «воинов» и «ремесленников / земледельцев» не просто утрачивают какую-либо ценность, но и становятся поистине эфемерными.

С эпохи ионического нашествия в Грецию начинается история современной политической цивилизации. Последовавшее за нашествием проникновение не просто подтолкнуло культурный и религиозный обмен. Оно явилось первым шагом к оформлению истории как общего процесса, организация которого полностью совпадает с процессом оформления политики (целиком завися от того, какие институты, практики и действующие лица становятся в ней превалирующими).

При этом происходит единение техники и метафизики, материи и духа, небесного и земного, мужского и женского, аристократизма и ведовства, священного и светского, солнца и луны, ратного дела и земледелия, творческого и стабилизирующего начал, наконец, оседлого и кочевого образов жизни [6]. **Политика выступает инстанцией такого единения, бытие оказывается его стихией. Справедливость же выступает структурой единения перечисленных и других противоположностей, в которой находит свое воплощение их неразрывная связь друг с другом.**

## СПРАВЕДЛИВЫЕ БОГИ

Культивирование жречества строится на культе особой категории божеств. Собственно, божества, принадлежащие к данной категории, занимаются тем же, что и жрецы: проводят и (или) переносят границы, создают социальные и правовые институты, провозглашают систему значений или отношений.

Организационный характер их деятельности радикальным образом отличает их от более древних хтонических богов. Последние, в отличие от первых, выступают на стороне «природы». Они связаны со стихией земли, точнее, выступают ее продолжением и (или) порождением. Хтонические боги являются монстрами: они чудовищны с точки зрения своего облика и еще более чудовищны с точки зрения своих проявлений. *Поступки этих богов сплошь оказываются проступками*, от их действий веет хаосом. Хаотическое нередко находит отражение в синкретическом строении их тел, соединяющих несоединимое. Однако хаос нацелен не столь-

ко против порядка или даже самого мира, сколько против справедливости, которая, с одной стороны, наполняет этот порядок смыслом, а с другой — придает нашему миру статус самого лучшего, самого благостного из миров.

Конкуренты хтонических богов, напротив, гармоничны, прекрасны и по большей части *справедливы*. Точнее было бы сказать, что они создают справедливость и связывают свое бытие с ее осуществлением. Подобно жрецам в земном мире, они законодательствуют и следят за исполнением законов. Иными словами, управляют и проектируют. И, разумеется, *бдительно охраняют справедливость*. Это, конечно, не отменяет возможной непредсказуемости поведения богов, относящихся ко второй категории. Однако их непредсказуемость все же выражает скорее императив космической упорядоченности, а не хаотического произвола. К тому же вторая категория божественных существ суть боги-творцы — они создают нечто из ничего и целиком воплощаются в созданном.

Хтонические божества, напротив, ничего не создают. Из этого не следует, что они все злокозненно разрушают. Однако, будучи наиболее монументальными дарами природы, они существуют под знаком растраты. Если жертвы постхтоническим божествам имеют все шансы стать созидательными жертвами, то хтонические божества приемлют только жертвы разрушающие и разрушительные.

Воплощением наивысшей сакральной власти, обладающей прерогативами обустройства мира, выступают такие боги, как *Гелиос* (и в меньшей степени его ипостась — *Аполлон*), *Зевс* (у римлян *Юпитер*) и *Митра* (в рамках позднеантичной традиции отождествляемый с двумя предыдущими богами). Рассмотрение культов этих божеств предоставляет возможность отдать дань наиболее мифологизированным формам политики, а также выявить основные стратегии ее мифологизации.

**Гелиос — Аполлон — Сол.** Гелиос (как и Аполлон в раннем истолковании) является доолимпийским божеством, однако воплощает не земную, а солярную стихию. К нему применяется эпитет «всевидящий». Гелиос карает преступников слепотой, свидетельствует и мстит. Основная прерогатива этого бога — следить за действиями богов и людей, никто не в состоянии скрыть от него дурное дело.

Своеобразным двойником Гелиоса выступает Аполлон, первоначально это биоморфное божество, которое воплощается деревом (лавром) или птицей (вороном). Однако и в образе ворона он указывает место постройки города. Со временем он утрачивает биоморфизм, начинает восприниматься как солнечный бог — отсюда эпитеты Феб и Виндонний («дарующий ясный свет»). Другой эпитет Аполлона — Виротутис (дословно «благодетель рода человеческого») — позволяет рассматривать его как бога культуры и цивилизации. Вместе с утратой биоморфизма Аполлон теряет и двойственность природного начала (одновременно *исцеляющего* и *калечащего, губящего* и *возрождающего к жизни*.) Он начинает выступать как божество, обеспечивающее общность, в предельном случае — общность между землей и небом, землей и подземным царством.

Аполлон почитается как *основатель городов*, строитель, родоначальник и покровитель племен, приобретает эпитет «отчий». Он считается победителем хтонического змеевидного чудовища Пифона. Выступает антагонистом и *alter ego* Диониса. Он становится олицетворением упорядоченности и красоты, превращается в «великого бога эпохи патриархата» (Алексей Лосев), прославляется за защиту отцовского права, вызывает поклонение как учитель мудрости и покровитель искусства. Во времена поздней античности римлян Аполлон (Сол) полностью отождествляется с Гелиосом.

**В рамках культа Аполлона справедливость подчиняется правилам геометрии, превращенным в управленческий канон. Политика превращается в искусство соразмерности, которое вдохновляется способностью к «всевидению». «Всевидение» становится предпосылкой и в то же время следствием обладания властью. В качестве «всевидящего» воспринимается тот, кто стоит у истоков. Стоять у истоков — значит обладать справедливостью, служить воплощением меры.**

**Зевс — Юпитер.** Зевс Олимпийский выступает верховным божеством, одновременно является покровителем человеческой общности и городского образа жизни, прославляется как давший людям законы. Этот бог покровительствует роду, наследованию и преемственности. Зевсу адресован эпитет «родовой». Он привно-

сит гармонию и размеренность в существование. *Жестоко карает за нарушение основанного им порядка* (отсюда представления о Зевсе-громовержце), но сам склонен к его постоянному нарушению.

В ипостаси Юпитера выступает гарантом верности клятве. При этом Юпитер Термин является хранителем границ, а Юпитер Либер, или Либертас, — охранителем свободы. В период императорского Рима воспринимается как покровитель императоров, причем процесс концентрации императорских полномочий совпадает с формированием монотеистических воззрений на верховное божество римского пантеона.

**Справедливость, очертания которой благодаря образу Зевса приобретают законченность и цельность, оказывается приводимой в действие отцовской властью (при этом отец предстает как фигура, имеющая право на произвол). Культ Юпитера воплощает расширение функций отцовской власти, которая превращается в централизованную деятельность по определению границ и уровней свободно существования.**

**Митра.** Митра (или Михр) представляет собой едва ли не еще более интересный случай. Само авестийское слово, давшее название божеству, в переводе означает «согласие», «договор». Соответственно речь идет о *персонифицированном обожествлении принципа договорных отношений*. При этом Митра не только олицетворял договорные отношения, но и следил за их соблюдением. Помимо этого, как показывают этимологические реконструкции, корень *\*mi-/mei-* имеет отношение к выражению идей обмена, меры, закономерности, опосредования, а также взаимности, дружбы и симпатии. Одновременно подобно Гелиосу (и Аполлону) Митра является солярным богом. Как отмечает Владимир Топоров, «Митра очевидно ведал социальной организацией людей и соответственно устройством “человеческой” вселенной, осуществлял медиационную (посредническую) функцию между верхом и низом, небом и землей, внешним и внутренним пространством, божественным и человеческим» [Топоров. Митра. 2000. С. 156–157].

Налицо сходство Митры как с Гелиосом-Аполлоном, так и с Зевсом-Юпитером. Более того, в Римской империи Митра нередко ставился в один ряд с этими богами или даже просто ото-

ждествлялся с ними. Возможно, именно подобным отождествлением можно объяснить распространение митраистского культа на огромной территории «от Евфрата до Рейна». Симптоматично, что при этом мифология митраизма избегает мотивов противоборства с хтоническими чудовищами — созданиями матери-природы. Основной конкурент Митры Зороастр (Заратустра), согласно «Младшей Авесте», также выступал *творцом общественной иерархии*. Одновременно он выступал с проповедью оседлого образа жизни, который противопоставлялся им кочевому (номадическому). Очевидно, акцент в борьбе с порождениями земли переносится на их человеческие воплощения, в качестве которых и выступают кочевники (номады).

**Справедливость в рамках митраизма получает четкую коннотацию, связанную с посредничеством, взаимностью и обменом. Ее установление при этом приобретает характер захвата и подчинения пространства. Пространственная укорененность воспринимается в данном случае как способ противодействовать хтоническим силам. Их олицетворением, а значит, и главным врагом справедливости выступает номадизм, воплощающий практику беспрестанного перекраивания территориальных, социальных и ментальных границ.**





# БОЖЕСТВЕННЫЕ СИЛЫ

## БОЖЕСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА СПРАВЕДЛИВОСТИ

**М**ы живем в эпоху, когда самой непосильной задачей оказывается задача исследования реальности. Причина этого затруднения связана не с тем, что мы разучились мыслить, или с тем, что сама реальность задохлась под гнетом симулякров — мы утратили способность исследовать реальность, потому что перестали воспринимать ее как арену столкновения *анонимных могущественных сил*, над которыми оказываемся не властными.

Неверно воспринимать эти силы как банальные центры власти; они не сосредоточивают власть, а *порождают* ее. Будучи источниками, точнее, способами производства власти, эти силы не просто воплощают абсолютное могущество. Каждая из них по отдельности связана с определенной стратегией абсолютизации значений. Лю-

бой такой силы вполне достаточно, чтобы до краев наполнить нашу повседневность значимостью, а существование — смыслом. Однако проблема заключается ровно в том, что никакая упомянутая сила не существует в одиночном режиме; их количество всегда превышает единицу. Отсюда и постоянное противоборство, в состоянии которого они находятся.

Но о чем, о каких силах идет речь? Силы, могущество которых основано на вызывании веры? На концентрации духа и манипулировании душами? Как их назвать?

**Назовем для простоты эти силы божественными. Божественными силами. Именно они определяют ставки в борьбе за справедливость, а значит, и саму справедливость как метафору схватки демиургических принципов (взаимоотношения которых слишком сильно смахивают на *bellum omnium contra omnes* — гоббсову «войну всех против всех»).**

Итак, мы утратили способность к исследованию реальности, поскольку разуверились в том, что она может представлять какой-то интерес для богов. Одновременно сами боги перестали представлять для нас интерес (как и мы для них!), поскольку не может быть интересным то, что не имеет к тебе ровным счетом *никакого* отношения. Предпосылкой возникновения подобного положения вещей послужила Реформация: именно тогда божественный промысел оказался *личным* делом Бога, которое к тому же было представлено как «не нашего ума дело».

Отправленное в заповедник горних высей божественное существо уже тогда было подготовлено к позднему ницшеанскому заклятию.

Между Самой Большой Тайной и секретом Полишинеля нет, в сущности, никакой особой разницы. Первая перестает интересоваться, поскольку заведомо не может быть разгадана, второй — в силу того, что уже не является загадкой. В какой-то момент проблема божественного присутствия в мире оказалась и слишком *непосильной* задачей (заведомо не имеющей решения), и задачей слишком *простой* — чем-то наподобие фокуса или трюка (как у Вольтера с его высказыванием «Если бы Бога не было, его нужно было бы придумать»). Так мысль о божественном присутствии

оказалась в тисках классической новоевропейской альтернативы — между *везнаиством* и *агностицизмом*. В тех же самых тисках оказалась и мысль о реальности, увеличение сведений о которой лишь подчеркивало (и подчеркивает до сих пор!), что знаемто мы о ней «ничтожно мало».

Расширение знаний о реальности — в первую очередь реальности человеческого существования — связано, таким образом, с реабилитацией проблематики божественного присутствия. Как следствие, **человеческое существование начинает служить театром военных действий, которые ведут между собой боги. Квинтэссенцией реального выступает в данном случае политика людей, которая обозначает собой войну богов, продолженную «другими средствами».**

Расцвет такой политики приходится, разумеется, на далекое прошлое, однако это не повод думать о ней как об архаическом явлении или утраченном раритете. К такой политике обращается, по сути, любая *учредительная* власть, коль скоро она и в самом деле озабочена устройством нового порядка. Пресловутая хитрость исторического разума проявляется в том, что этот новый порядок не является сугубо земным — в нем неизменно содержится и элемент «божественного». Соответственно в роли отца-основателя нового порядка может выступить лишь тот, кто в состоянии наглядно продемонстрировать, что *ничто божественное ему не чуждо* [7].

Если и дальше рассуждать в этой логике, **справедливость предстает политикой богов, направленной на человеческих существ. Причем справедливость, в отличие от политики, не концентрирует в себе нашу «посюстороннюю» реальность. Скорее, она является местом символьного, понятого, с одной стороны, как совокупность знаковых систем, а с другой — как средоточие мифологических значений.**

## ГРАНИЦА СПРАВЕДЛИВОГО ПОРЯДКА

Образцовыми фигурами являются в данном случае пророки, которые вступают в непосредственный контакт с богом (богами). К примеру, Моисей или Зороастр (Заратустра), или герои-завое-

ватели (например, Александр Македонский), которым приписывается божественное происхождение. С одной стороны, не вызывает сомнений факт существования этих исторических персонажей. С другой — это существование невозможно представить вне предельно мифологизированной роли полубога.

Функции градостроительства, законотворчества и «цивилизаторства» переносятся на тех, кто *в правильной пропорции сочетает в себе человеческое и божественное*, а значит, выступает живым (и даже в какой-то степени «вечно живым») воплощением справедливости. Разумеется, чтобы приобрести черты такого воплощения, недостаточно просто властвовать, сколь бы могущественной и своевольной ни была эта власть. Нужно персонифицировать собой особые функции:

- патронаж по отношению к конкретным городам;
- создание и увековечивание действующего законодательства;
- предоставление вполне осязаемых благ цивилизации, культивирование наук и искусств.

При этом определенные блага цивилизации, системы законов и уклады городской жизни воспринимаются не просто как всеобщее достояние, но как священный дар. По факту своего сакрального происхождения они приобретают статус *единственных в своем роде* условий причастности к истории. Классическим примером в данном контексте является *Рим*.

Возникнув как исторический проект, воплощающий определенную систему политико-управленческих отношений, Рим вместе с тем стал универсальным принципом городской организации, местом кодификации современного права, немеркнущим символом цивилизации. Важно, однако, понять, что Риму не просто суждено было превратиться в *Вечный город*, но он (во что с древних времен верили сами римляне) *был воздвигнут именно в таком качестве*. Позднейшая формула «Рим есть мир» только закрепляет это представление [См. об этом: Аверинцев. Символика раннего Средневековья. К постановке вопроса. 1973].

**Выступая как эффект соединения территориальных, политических, символических и прочих границ, город является воплощением**

определенности, структурой категоризации, образцовым местом и местилищем. Конечно, несправедливость может воцариться и внутри городских стен, однако границы города создаются, в сущности, для того, чтобы защититься от несправедливости, противопоставить ей справедливое мироустройство.

Легендарный Ромул (или в меньшей степени его предположительный отец Эней) представляет собой классический пример исторического деятеля, истолкованного как божественное существо. Одновременно он служит олицетворением мифологизированного царя-жреца. Эней, Ромул и другие аналогичные им фигуры входят в число политарных божеств, отвечающих за порядок, гармонию и справедливость. При этом именно они служат историческими примерами наиболее сакрализированных властителей.

Известно описание легендарного акта основания Рима, примечательное с точки зрения понимания миссии, которая возлагалась на управление и проектирование, понятые как формы магии и священнодействия. Ромул посредством жреческого посоха очертил на небе квадрат, углы которого соответствовали четырем сторонам света. В этот квадрат неизвестно откуда залетают двенадцать коршунов, появление которых воспринимается как символ двенадцати веков будущего процветания.

Получив доказательство расположения богов, Ромул приступает к принесению жертв. Одновременно вокруг будущего города начинают рыть специальную борозду — *poterium*, помещая городское пространство в магический круг, который не только предотвращает несанкционированное вторжение чужеземцев, но и служит границей, отделяющей справедливость от беззакония, страстей и стихий.

REX

С сакрализацией справедливой власти связано древнее именование правителя — *rex* (которое в римской истории применимо к Ромулу больше, чем к кому бы то ни было). По сути, в его обязанности входило управление и проектирование, выступавшие аспектами одной священной миссии — речь идет о миссии установле-

ния порядка. Древний властитель был в первую очередь законодателем, ведавшим вопросами суда и справедливости. Однако законы, которые он издавал, были одновременно и анатомической структурой социального тела, и заклинательными формулами, которые оживляли его, давая возможность не только *существовать*, но и *действовать*.

Законодательствуя, *rex* определяет границы — пространственные и смысловые. Справедливость, собственно, и возникает как эффект разграничения, отделяющего профанное от сакрального, противопоставляющего свое чужому, сепарирующего внешнее и внутреннее. Однако разграничение не разрывает связи между этими противоположностями, а, наоборот, сберегает и организует их. Именно так порождается структура мира, именно так вершится мироустройство.

В практике мироустройства заключена наивысшая власть, не столько собственно «политическая», сколько *духовная* власть: сакральный менеджмент вкупе с бюджетированием символического и бдительной реактуализацией мифов. Сама возможность духовной власти связана с соединением реального и символического; одновременно духовная власть отвечает за сохранность их единства, чтобы между ними не возникло никакой трещины, никакой брешы. Речь опять-таки идет о власти не столько царя, сколько жреца, сконцентрировавшего политические функции и *вершающего справедливость*.

Вместе с тем, **осуществляя свою деятельность, царь-жрец, с одной стороны, раскрывает пространство политики как пространство возможного, а с другой — апеллирует к справедливости как наивысшему воплощению наивысшей реальности.** Так производится сакрализация законодательной деятельности, которая оказывается «посреднической» практикой, основанной на переводе содержания скрижалей божественного права на язык человеческого права, и наоборот. Этот перевод не только легитимирует определенное видение справедливого порядка, но и превращает справедливость в источник самых разных форм легитимности.

Как пишет знаменитый французский лингвист Эмиль Бенвенист, «Латинский *rex* должен рассматриваться не столько как самодержец, сколько как человек, проводящий линии границ или про-

кладывающий путь, олицетворяющий одновременно все, что связано с правом... *Rex* имеет обязанностью *regere sacra* в том исконном значении, которое подразумевается в выражении *regere fines*... Индоевропейское *rex* — понятие больше религиозное, чем политическое. Обязанности *rex* — не повелевать и не вершить власть, а устанавливать правила и определять то, что относится к “праву” в прямом смысле этого слова... Царская власть такого рода сохранилась, с одной стороны, у италийцев и кельтов, а с другой — в Древней Индии... потребовалось длительное развитие и коренная ломка понятий для возникновения концепции царской власти классического типа, основанной исключительно на власти, а также для постепенного отделения политической власти от религиозной, оставшейся прерогативой жречества» [Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов. 1995. С. 252–253].

Латинскому слову *rex* соответствует индийское *raj-*; как пишет Бенвенист, их «объединяет единая роль и единое название» [Там же. С. 261]. При этом понятие *raj-* указывает нам на то, что возможность осуществлять властные полномочия свидетельствует о божественном происхождении носителя власти.

Это вновь напоминает нам о сословно-кастовой триаде, исследованной Жоржем Дюмезилем и другими учеными. Понятие *brahman*, описывающее представителей высшей жреческой касты, указывает на представления о внесоциальном и даже сверхъестественном характере их происхождения. В буквальном смысле они являются обладателями некоей особенной силы духа, магической и мистической силы. Можно провести параллель между обладанием этой силой и обладанием харизмой. Брахман при этом — просто человек, наделенный *brahman* (как неким даром и (или) способностью).

Подобная одаренность ставит брахманов в исключительное положение по отношению к представителям других каст. В первую очередь это проявляется по отношению к вишья, идентичность которых имеет сугубо социальный характер. Вишья — это буквально человек, принадлежащий к роду (*vis*), то есть «человек из народа» [Там же. С. 187]. Это значит, что у представителей вишья нет не только ничего «сверхъестественного», но даже и неор-

динарного. Если они обездолены, то прежде всего с точки зрения отсутствия у них чего-либо, что хотя бы отдаленно напоминало то, что принято называть *даром божьим*.

**Наши современные «демократические» общества — это в определенном смысле общества вишью. Живя в них, мы привыкли систематически пренебрегать дарами богов. Первым и наиболее важным из этих даров является дар справедливости.**

## ОБМИРЩЕНИЕ ТЕОКРАТИИ

Латинизм *rex* и индийское *raj*- уместно сопоставить также с греческим словом *basilevs* — басилевс (или, в другом переводе, базилей). Происхождение термина не поддается строгой этимологической реконструкции, однако известно, что это некое звание, причем имеющее свои градации (то есть некто А может быть больше басилевсом, чем некто В). При этом ясно одно: жреческие («конструирующие») и царские («управленческие») функции басилевса связаны с социальным происхождением и не могут иметь сверхъестественного объяснения. Во всяком случае он никак не может считаться воплощением некой божественной сущности. Басилевс — в первую очередь глава общины или просто обладатель (царского) достоинства, но не правитель, *облеченный суверенной властью*.

Вместе с тем **суверенная власть и есть власть, основанная на учреждении или по крайней мере видоизменении границ некоего порядка. Любой политико-правовой порядок оказывается при этом особым режимом справедливости.**

Понятие *basilevs* фиксирует уже некоторое разделение светской и священной власти, проявившееся и в том, что жречество начинает рассматриваться как «общественно полезная» функция, значение которой регламентируется политикой. При этом **политика оказывается большим жречеством, чем само жречество. Она начинает представлять собой таинство коммуникации, причем не только людей друг с другом, но и людей с богами (и даже богов между собой). Возможность справедливости оказывается связанной с протеканием этой коммуникации.**



Политика оказалась воспринята как практика установления договорных отношений с богами, то есть в каком-то смысле как практика *контроля* над сакральной сферой. Последняя при этом приобрела черты *домена* или, по-другому, стала рассматриваться как не более чем одна из суверенных областей со своими законами (отсюда берет начало описанное выше разграничение «божественного» и «людского» права в Риме). Культурной подоплекой подобного отношения к политике стало возникновение системы церемониалов, известных под общим названием *эвокации*. Перед тем как подчинить себе очередной город, римляне научились переманивать на свою сторону его божественных патронов (которые после успешного завоевания мгновенно становились ипостасями богов традиционного римского пантеона).

Возвращаясь к понятию *басилевса*, отметим, что в греческом существует еще один термин для обозначения царя. Это термин *vanakt* — ванакт. Помимо того, что его присваивают наиболее почитаемым богам (например, Зевсу и Аполлону), он служит для обозначения *суверена, распространяющего свое могущество на определенную территорию и (или) группу людей* и также одаривающего, осеняющего их справедливостью.

В то же время применение понятия *vanakt* для определения статуса не только людей, но и богов указывает на то, что человеческая и божественная власть начинает мыслиться в рамках системы все более устойчивых аналогий. Именно поэтому божество фактически уже для греков выступает не только наиболее полноправным носителем суверенности, но «всего лишь» наивысшей инстанцией принятия политических решений. Статус этой наивысшей инстанции определяется возможностью ведать вопросами справедливости-меры.

Божественная власть, если рассматривать ее в «светской», а не «сакральной» перспективе, оказывается воплощением двух возможностей: управлять и проектировать. Причем обе они предстают как одно целое. Становясь не просто наивысшей, но и божественной, власть оборачивается технологией проектирования сакрального и управления его сферой. Однако, осуществ-

ляя подобное управление, власть проектирует самое себя как некое священное достояние.

Становясь таким достоянием, она устанавливает определенную модель *самовластия*, или, говоря иными словами, *режим господства* (который есть также режим справедливости). Первая форма подобного самовластия получает воплощение в автаркическом устройстве греческих городов-государств. Опирающаяся на самое себя власть — это еще и власть, которая стала для себя предметом *наблюдения*.

Разграничение политической и символической практик привело к возникновению политики как самостоятельного способа социальной жизнедеятельности.

Отметим, что управление и проектирование обозначили две перспективы автономизации политического и соответственно два понимания политического суверенитета. Первое правильно было бы связать с именем Платона, второе — с именем Аристотеля. **Платон превратил суверенное политическое существование в проектирование общности на началах иерархии, воплотившей меру и справедливость, а Аристотель свел его к управлению, основанному на принципах «деспотической» (*despotic*) власти, гарантирующей общность, а соответственно и справедливый порядок.**

Именно с этого момента философы в полном смысле слова выступили в качестве *светских жрецов*.

Соответственно отделение политики от жречества сопровождается превращением ее в предмет и одновременно метод человеческой рефлексии. Именно так из «духа» политики происходит рождение философии. Любомудрие философов стало не просто светской альтернативой жречества, но и способом самоопределения политики, обретшей — в форме систематических рационализаций — автономию по отношению к системе магико-ритуальных действий.

Сакрализация управления и проектирования никак не могла привести ни к чему подобному. Напротив, в рамках этой сакрализации политика полностью сливалась с символической практикой. Теперь, когда политика воплотила ставку на обретение авто-

номии, способом политического существования стала *автономизация*. В итоге проектирование и управление объединяются уже не под эгидой царя-жреца, обладающего даром их осуществления, но под эгидой принципа суверенной власти, тождественной справедливому порядку.

Этот принцип реализуется в самом факте общинной жизнедеятельности: полиса в Греции, цивитаса в Риме и далее везде — вплоть до глобального общества общин наших дней. В рамках данного принципа политика впервые отделяется от *теократии* [8]. Политическое действие обретает самотождественность, становясь *практикой общности*, которая сама для себя выступает главным священным достоянием и одновременно основополагающей процедурой самоосвещения.

Гарантией справедливости выступает уже не сакрализация единства светской и священной власти, жреческого и царского «труда», а их разделение. Это отнюдь не значит, что они действительно разделяются, причем разделяются последовательно и до конца. Однако контроль за демаркацией «царства» и «жречества» сам по себе превращается в ресурс власти, которая благодаря этому становится всецело политической.

Одновременно подобная демаркация сама начинает служить не только гарантией, но и выражением справедливости. **Обретая гарантии не в сакрализованной «власти как таковой», а именно в специализированной политической власти, справедливость оказывается синонимом множественного рассредоточения воли и сил.** Понятая таким образом справедливость открывает второе дно властных отношений, которые связаны с возможностью нечто «опространствлять», ограничивать, *определять* в той же степени, в какой и с искусством *эскалации неопределенности* (то есть, по сути, с навыками *манипулирования временем*).

Эволюция справедливости с этой точки зрения совпадает с процессом распыления функций носителя суверенной власти среди всех членов общины, каждый из которых начинает выступать сувереном по крайней мере для самого себя. **«Обмиршение» теократии совпадает, таким образом, с социально-политической де-**

**мократизацией, осуществление которой само по себе воспринимается как примета торжества справедливости.**

Однако гражданско-правовому способу («режиму») существования общин и по сей день противостоит *мифологическая персонификация власти*, дополненная *обожествлением властителя*, а значит, и теократическим подходом к сохранению справедливого порядка. (Классическим примером в данном случае выступают римские императоры, которые, начиная с Августа, отождествляли свою власть со своим же культом.)

Мощный ответ на подобное отождествление содержит в себе христианство как первая в истории религия, делающая разграничение светской и священной власти темой *божественной* проповеди. Однако и христианские государства не избегают впоследствии той же проблемы: в Византии оформилась тенденция к цезарепапизму, на Западе же — тенденция к папоцесаризму.

В обоих случаях предполагалась *не просто сакрализация власти, но и придание ей провиденциального характера*. Однако византийская модель выражалась в провиденциализме управленческой деятельности, возложенной на императора. Западноевропейская модель, напротив, предполагала провиденциализм проекта, который воплощала папская церковь как инстанция божественного присутствия на земле.

Модель власти, возникшая после великих новоевропейских революций, характеризуется обратными тенденциями. Мифологическая персонификация власти сменяется мифологизацией ее абстрактных, подчеркнута деперсонифицированных функций, которые символизируются идеей государственной службы (не путать с государевой службой!).

Обожествление властителя трансформируется в обожествление самой власти, которая воплощается не столько харизматичным представителем, сколько безликой суммой вступивших в конкуренцию антропологических единиц, именуемых *массой*. Соответственно **возможность справедливого порядка связана теперь не с образом выдающегося носителя власти, а с перспективой тотальности биополитического контроля всех за всеми, в просторечии именуемого «демократией».**

### Примечания

1. Этим, кстати, вполне объясняется и пресловутая «жестокость» древних.
2. Аполлон, к примеру, воспринимался как демон смерти, требовавший человеческих жертвоприношений, и как целитель, избавлявший людей от смертельных болезней.
3. Не стоит при этом забывать, что не бывает только лишь индивидуальных и только лишь коллективных организмов: тела сообществ и сообщества тел неизменно образуют континуум.
4. Симптоматично, что современные западные теоретики бытия, подступаясь к проблеме взаимосвязи единичного и множественного, рассматривают в качестве условия этой взаимосвязи «отступление политического», вместе с которым отступает и социальное, и национальное, и революционное — остается только одно юридическое. «Права человека» помещаются в самую сердцевину единичного-множественного бытия, как будто и правда санкционируют его возможность. Этот ход рассуждений особенно характерен для Жана-Люка Нанси, видящего в «правах человека» гарантию возможности говорить от некоего бытийствующего Мы или Я, не опираясь на их мистическое содержание, ниспосланное Богом или предписанное царем. Подобное восприятие самой возможности Мы- или Я-идентичности проистекает из вполне «жреческой» по своему происхождению гипертрофии судебной власти, начинающей казаться прообразом и олицетворением предельных форм человеческой суверенности [См.: Нанси. Бытие единичное множественное. 2004. С. 73].
5. Этим древний ритуал радикально отличается от современного, являющего собой синоним «заорганизованности», выхолащенности. Современный ритуал не преобразует миф в событие, а инсценирует его в форме ностальгической драмы.
6. «Небольшие вооруженные группы пастухов, — пишет Роберт Грейвс, — поклонявшихся арийской триаде богов — Индре, Мирте и Варуне, — преодолели естественную преграду в виде Офрийской горной цепи и относительно мирно смешались с доэллиническим населением Фессалии и Центральной Греции. Они были приняты как дети местной богини и давали ей из своей среды царей-жрецов. Так мужская военная аристократия оказалась примиренной с женской теократией, причем не только в Греции, но и на Крите, где также возникли эллинические поселения, через которые

впоследствии критская цивилизация была экспортирована в Афины и на Пелопоннес» [Грейвс. Мифы Древней Греции. 2005. С. 15].

7. В новейшей истории России подобной демонстрации не припомнить со времен Владимира Ленина и Иосифа Сталина — эта пара, кстати сказать, в точности воспроизвела разделение символических функций между Христом и Павлом.
8. «Если создателем критских или любых других законов, — пишет политический философ Лео Штраус, — является не бог, то их причиной должны быть люди, человек-законодатель. Существуют их разнообразные типы: законодатель при демократии, при олигархии, при монархии — это не одно и то же. Законодатель есть правящий орган, и его характер зависит от всего социального и политического порядка, политики, режима. Режим есть причина законов. Поэтому ведущей темой политической философии является скорее режим, нежели законы. Режим становится ведущей темой политической мысли, когда выясняется производный или проблематичный характер законов. Существует немало библейских терминов, которые вполне обоснованно могут быть переведены как “закон”, не существует только библейского эквивалента слова “режим”» [Штраус. Введение в политическую философию. 2000. С. 31].

**Глава третья**

**СПРАВЕДЛИВОСТЬ  
ФИЛОСОФОВ**





# МОРАЛЬНЫЙ КОДЕКС ДЕМИУРГА

## САМОЗАРОЖДЕНИЕ

**Д**ревняя конструкция справедливости связана с разделением труда между людьми и богами: люди производят нечто из чего-то (будь то подручные средства или обработанные материалы), боги создают нечто из ничего, *ex nihil*. При этом, производя нечто, люди не просто преобразуют одно в другое, но до какой-то степени и создают самих себя. Эту постановку вопроса абсолютизировали Карл Маркс и Фридрих Энгельс, провозгласившие, что, несмотря на обилие философских и любых других определений человеческого существа, сам человек определил себя, начав заниматься производством.

В отличие от человека, занятого преобразованием, боги, напротив, ничего не преобразуют, они создают сразу, без всяких на то предпосылок и применения технической оснастки, однако они

не приобретают при этом идентичности или «чтойности». Не существует никакого объекта или явления, которые демонстрировали бы нам природу божественного и соответственно обладали бы такой природой. Нечто может выступать раритетом, которому приписывается божественное происхождение или связь с земной историей божества, однако раритет всегда остается всего лишь предметом среди других предметов. Боги не то чтобы не существуют, однако они располагаются на грани бытия и небытия. Соответственно, создавая нечто из ничего, боги так и «остаются» до какой-то степени в ничто (что, в свою очередь, служит парадоксальным доказательством божественного бытия).

Однако сообщничество божеств с ничто лишает, в конечном счете, их возможности что-либо производить. Божественные сущности, в особенности боги монотеизма, признаются существующими до и вне всякого производства (что опять-таки воспринимается как особенная характеристика божественной природы). Одним из тех, кто выразительно рассуждает об этом, является Фридрих Шеллинг, отмечающий в своей «Философии откровения»: «...Тот, кто *может* быть творцом, разумеется, сначала есть действительный Бог, а это утверждение как небо от земли отличается от того хорошо известного утверждения, что Бог не был бы Богом *без* мира, ибо он действительно есть Бог уже Господь голых потенций и выступал бы как могущий положить мир Бог, даже если бы никогда никакого мира не существовало, то есть если бы он те потенции навсегда оставил как возможности» [Шеллинг. Философия откровения. 2000. С. 361].

Некое божественное существо выражает собой особый код, в форме которого бытие сочленяется с небытием. При этом божество воплощает трансгрессию любой «чтойности», оно выступает воплощенной практикой попрания границ суверенного существования (будь то суверенность людей, вещей или знаков). Некому более гарантировать эту «чтойность», определять ее очертания и границы. Переставшие производить и отчужденные от производства боги соотносятся с реальностью, которая стала безраздельно человеческой. Эта реальность сочетает в себе две фундаментальные характеристики: призрачность и непознаваемость.

То, что о ней можно сказать, выражается в форме более или менее иллюзорных представлений. Все, что о ней можно сказать, связано с выводом о том, что мы не знаем даже, в какой мере она не существует.

Если божественная сущность представляет собой код, сочленяющий бытие и небытие, то человеческая реальность выступает кодом, который сочетает друг с другом зрение и видимость, истину и воображение. Констатировать существование сущего равнозначно тому, чтобы сконструировать это сущее. Предельная фиксация сущего тождественна приведению в действие механизма творения. Негативистская философия, орудующая определениями, нацелена на абстрагирование некоего «что» (посредством которого осуществляется и исследование абсолютов). Философия позитивности, напротив, освобождает сущее от гнета «чтойности». Она воспринимает сущее даже не как акт, а в *форме причастности к этому акту*. В итоге возникает десубстанциализированное «что», которое оказывается выражением стихии чистого действия, чистого становления или, по вкусу, чистого существования.

Ни мышление, ни сознание, ни скроенный по их подобию и образу «дух» не удерживаются в этой стихии, тонут в ней. Ее единственная, по сути, особенность состоит в том, что человеческое и божественное образуют в ней амальгаму, сливаются до полной неразличимости. Проблема интерпретации такой амальгамы, что с ней можно отождествить как «природу», так и «историю». К первому из обозначенных решений склоняется все тот же Шеллинг: «Только лишь существующее есть именно то, чем подавляется все, что могло бы взять свое начало из мышления, есть то, перед чем немеет мышление, перед чем склоняется сам разум. Ведь мышление занято лишь возможностью, потенцией, следовательно, там, где она исключена, мышление не имеет никакой власти» [Там же. С. 212].

Как видно уже из приведенной фразы, задолго до модернистской философии экзистенциализма и ее постмодернистских толкователей Шеллинг описал бытие как сущее. Однако об этом бытии нельзя сказать ничего, кроме того, что оно пребывает. Оно не просто бездвижно, но концентрирует в себе любые формы сопро-

тивления движению. Относясь к модусу не становящегося, а вечно ставшего, бытие как сущее выступает тенью, отбрасываемой событием. Будучи и божественным, и человеческим одновременно, сущее выступает бесхозным регионом, который оставлен как богом, так и людьми. То, что попадает в совместное ведение богов и людей, оказывается в конечном счете ничьим. Более того, рассмотренное из перспективы своей бесхозности, оставленности, вечно ставшее сущее ничем не отличается от ничто. В нем нет ничего такого, к чему можно было бы атрибутировать «чтойность», но и сама «чтойность» выглядит с точки зрения сущего бытия всего-на-всего эффектом инерции, сопутствующим любому действию.

Соответственно главная уловка истории состоит не в том, что преодолевает инерционность деятельности и процессов, а в том, что инерция порождается в ходе истории как ее неотъемлемый атрибут. Речь, иными словами, идет не о вызове, бросаемом свободолобивыми людьми физической и биологической реальности, воспринимаемой ими как царство причинно-следственных связей. Речь идет о производстве сущего как концентрированного выражения истории, обретающей в нем свою плотность, структуру и систему координат. При этом, производя сущее, история в буквальном смысле отталкивается от него, преодолевает его в своем движении. Преодоление сущего возмещается тем, что производство затрагивает самую суть вещей. Даже абсолютно нерукотворная вещь полагается как объект, имеющий стоимость, которая определяется как сумма вложений абстрактного человеческого труда. Производство и есть «что» истории. Что бы ни производилось, сущее возникает как побочный продукт производственных процессов. Одновременно оно выступает основной формой инвестиции, которую история вкладывает в самое себя.

Понятый в контексте становления, а не ставшего, истории, а не сущего, союз богов и людей перестает казаться раз и навсегда созданной амальгамой двух начал. Взаимоотношения человеческих существ и божественных сущностей предстают драмой, в которой находится место и мифам об избранничестве отдельных людских категорий, и представлениям о боге-изобретателе или боге-перводвигателе, и суждениям о том, что бог сам выступает

плодом фантазии, и надежде на то, что богов можно уговорить или умилостивить, и истолкованиям мира как результата сотрудничества божественных и человеческих особей, и «ареопагитической» идеологии, обращенной к общности ангельской и административной иерархий.

Из всех этих драматических сюжетов отдельного внимания заслуживает тот, что стоит по отношению к ним особняком. Это сюжет о соучастии человека в сотворении божества, точнее, о том, что человек как творческое существо есть условие и место самореализации божественной сущности. Даже самая рутинная человеческая работа содержит в себе элемент творчества, соответственно деятельность и само существование людей представляют собой основополагающий способ проявления бога в мире.

Однако бог не просто проявляет себя, человеческий мир выступает для него местом, где он получает возможность обращать вечность в развитие. Вечность превращается в форму всеобъемлющего экзистенциального вложения, осуществление которого позволяет богу не только пребывать, но и становиться. Человек и есть имя становящегося, претерпевающего изменения бога. Речь идет о вочеловечившемся боге и обожествляющем себя человеке. Это бог, проникший в мир, начавший историю: он пренебрег бестелесностью ради опыта и обратился к незастрахованным тратам вечности во имя жизни. Божественная истина находится отныне не в области заоблачных трансценденций, но в области конечно-го человеческого существования. Она связана с неизбежностью смерти, со смертностью всего сущего, в особенности человеческого сущего (ибо только с человеческой точки зрения сущее принято под знаком смерти).

Сила бога — в человеческой немощи. Преодолевая ее, человек, конечно, не превращается в однажды и навсегда ставшего Вседержителя. Зато он обретает возможность превратить свою жизнь в простиупающий след становящегося бога. Философом, который выразил это много лучше других, является Макс Шелер: «...Место... самоутверждения, этого как бы самообожения, которое *ищет* через себя сущее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как с «историей», — и есть именно че-

ловек, человеческая самость и человеческое сердце. Это единственное место становления бога, которое доступно нам, и истинная часть самого этого трансцендентного процесса. Ибо хотя *все* вещи, в смысле непрерывного процесса, каждую секунду *порождаются* через себя сущим бытием, а именно функциональным единством *порыва* и *духа*, то все те же лишь в человеке и его самости оба (доступные *нашему* познанию) атрибута *Ens per se* вживе соотнесены друг с другом. Человек есть *место их встречи*... таким образом, согласно нашему воззрению, *становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга* [Шелер. Положение человека в космосе. С. 190–191].

И все же — в отличие о Бога — человек неизменно соотносится с неким «что». Чем бы человек ни занимался, он вечный пленник «чтойности». Иными словами, человеческое существо никогда не ограничивается локальным производством: производство одного ведет за собой производство другого, производство другого оборачивается производством третьего и так до бесконечности. В итоге открывается лейтмотив человеческой истории, сводящийся к тому, чтобы научиться производить все из всего.

Человеческое производство всего из всего контрастирует с божественным производством всего из ничего.

Фактически эти два вида производства обозначают уже два домена справедливости: божественную и человеческую. Божественная справедливость распространяется на людей ровно в той степени, в какой люди ограничиваются производством чего-то из чего-то. Но они выходят из-под юрисдикции божественной справедливости, когда организуют свою историю как всеобъемлющий процесс производства всего из всего. Подобное производство всего из всего и есть штурм неба, на который решается человек.

Однако в этом штурме нет ничего героического, поскольку он предопределен самим статусом человека как исторического существа. Человек определяется не по тому, какими потребностями он обладает. Мало что добавляет к его определению способность к труду или речи. Даже при наличии духовных (социетальных) потребностей человек может оставаться животным — трудящимся и одновременно говорящим животным. Духовное самовыра-

жение как потребность, труд и речь как способы ее удовлетворения еще автоматически не вырывают человека из животного царства. Человек перестает быть животным лишь в том случае, если хотя бы в малой степени начинает себя творить.

При этом весь фокус в том, что творить себя человек начинает, лишь посягая на то, чтобы создавать себя с нуля, то есть «из ничего». В минимальном притязании человеческого существа на авторство по отношению к собственной жизни уже содержится вызов, брошенный божественным сущностям (обладающим патентом на монопольное производство всего из ничего). Иными словами, самоопределение человека действительно вершится в производстве, которое оказывается одновременно и производством вещей (фактов), и производством человеком самого себя [1].

Человек становится человеком потому, что в отличие от животных производит самого себя, превращая в ничто все обстоятельства, условия и условности, с которыми было связано его возникновение.

## ЭТИКА И ПОЛИТИКА

Человек — историческое существо, определение которого соотносится с возможностью сводить к нулю воздействие природы или среды. Чем бы ни был детерминирован человек, что бы ни казалось определяющей причиной его поступков, он является человеком лишь в той степени, в какой его деятельность отменяет собой причинно-следственные связи. Закономерным итогом подобной постановки вопроса становится представление о том, что человек производит не только самого себя, но и богов. Это предположение возникает задолго до просветителей, Карла Маркса и Фридриха Ницше. Возможность такого предположения содержится уже в широко известном высказывании софиста Протагора [2] о том, что человек является мерой всех вещей — как существующих, так и не существующих.

Из эпифеномена, связанного с разграничением компетенций людей и богов, справедливость превращается в предмет ведения

человеческого существа. Одновременно она становится мерилom человеческого в человеке.

Говоря иначе, справедливость выступает кодом, который объединяет в одно целое человеческое и нечеловеческое, создавая попутно и самого человека, выступающего инстанцией их целостности. Однако это означает неизбежную профанацию принципа разграничения божественной и человеческой власти.

Божественной оказывается власть, воспринятая как привилегия. Как деятельность рассматривается при этом уже само присутствие. При этом наивысшим воплощением деятельного существования оказывается созерцание. Созерцающее присутствие выступает, таким образом, формулой того, что впоследствии будет названо *vita conteplativa*. С особой разновидностью созерцания будет связана сама возможность познания, исходной точкой и целью которого станет умозрение.

Лейтмотив умозрения — в умении видеть общие начала, выделять общее в противовес частному и обособленному. Апеллирующий к умозрению Платон не просто делает его наивысшим видом познания, но и утверждает в качестве основания и проявления права на господство. Господствующим выступает тот, кто видит целое в разрозненных частях. Политик подобен ткачу: он сплетает, подобно нитям, целостную социальную ткань, выявляет общее в разрозненных профессиональных занятиях. При этом любые разновидности физических усилий, сама активность как их квинтэссенция предстают неполноценными проявлениями деятельности. Более того, сама активная деятельность предстает не только как нечто избыточное, но как следствие и симптом зависимости.

Проще говоря, разграничение божественной и человеческой власти трансформируется в противопоставление умственного и физического труда, трудовых усилий и праздного времяпрепровождения. Своего предела подобное противопоставление достигает уже у Аристотеля. Стагирит дополняет свое разграничение работы мыслителя, владеющего логосом (*logon ekhei*), и ручной работы (*keirotekhnēs*) неграмотного работника проповедью необходимости воспринимать раба как простое орудие, с которым надлежит обращаться как с любым другим вспомогательным



средством. Иными словами, невозможность вести созерцательный образ жизни лишает человека статуса человеческого существа, а обделенность досугом помещает любого в ситуацию риска, связанного с превращением в рабочий инструмент в чьих-то руках. Напротив, созерцательная жизнь сама по себе нравственна, это та форма нравственной добродетели, которая называется Аристотелем «дианоэтической».

Итак, с античных времен онтологическим принципом справедливости выступает мера, однако с самого начала обнаруживается, что онтология ее находит опору и основание в практике неравенства. Эта практика возвещает нам об эскалации политического: ищущий общности мир оказывается разделен на своих и чужих, стремящаяся к миру общность делает ставку на войну и ведет ее любыми средствами.

С этой точки зрения, Платон обращает к нам философию меры ради самой меры, однако оказывается, что она выступает эквивалентом иерархии: существует иерархия — значит, существует и соразмерность. Аристотель, в свою очередь, идет еще дальше: мера для него представляет собой выражение законности неравенства. Как формулирует это сам Стагирит, справедливость выступает равенством для равных и неравенством для неравных [3]. При этом если для Платона принцип иерархии возводится, в конечном счете, к умению субъекта господствовать над самим собой, то Аристотель соотносит свою идею неравенства с господством над другими.

Впрочем, ни Платон, ни Аристотель не выводят философию справедливости из конкретных проявлений господства. Отдельный властитель для них вполне может быть несправедливым, но неизменно справедлив сам принцип господства. Иными словами, для Платона и Аристотеля рассуждение о справедливости — это способ категоризации власти, форма выявления наиболее общих ее характеристик. Проблема в том, что, практикуя категоризацию господства, эти философы связывают с ним саму возможность блага и справедливости. Власть (разумеется, правильно понятая и правильно организованная) выступает у них средоточием порядка, условием справедливости, олицетворением меры.

Обладание властью в соответствии с античной традицией равнозначно способности к культивированию добродетелей, однако обладание этими способностями — также удел избранных. Политика определяется в античной традиции как стремление к благу (описания которого проникнуты солярной, лучезарной метафорикой наподобие той, что применялась к характеристике богов-основателей). Однако подобное определение политики автоматически позволяет наделить благостным смыслом даже самые неприглядные стороны и проявления политической деятельности.

Примечателен в этом смысле воспроизведенный в платоновском «Государстве» спор между Сократом и Фрасимахом. Фрасимах утверждает, что различия между справедливостью и несправедливостью устанавливаются правящим политическим режимом. Справедливым оказывается то, что выгодно правителю, при демократическом правлении одни выгоды, при тираническом — другие, при аристократическом — третьи. Свои рассуждения Фрасимах завершает констатацией: «Установив законы, объявляют их справедливыми для подвластных — это и есть как раз то, что полезно властям, а преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости. Так вот, я и говорю, почтеннейший Сократ: во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она — сила, вот и выходит, если кто правильно рассуждает, что справедливость — везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего» [Платон. Государство. С. 338].

Суть сократовского контраргумента сводится к тому, что властвующие могут ошибаться и в этом случае, действуя по справедливости, следует поступать против их воли. Сократ не отрицает того, что справедливость есть нечто «пригодное», что она не просто соотносится с практикой, но и сама таковой является. Сократ не отрицает также, что эта практика суть политика. Однако он не хотел бы соотносить политику с силой, с властью сильнейшего. Размышлять о власти сильнейшего — удел поклонников философии стражей. Сократ же на стороне философии царей (которые оказываются одновременно светскими жрецами, царствующими философами). Как у всего по-настоящему сущего, способом су-

ществования справедливости в представлении Сократа является *идея*. Соответственно для того, чтобы быть справедливым, нужно в первую очередь уметь созерцать. Созерцание обнаруживает соразмерность посреди хаоса и беспредела. И именно это созерцание меры выступает квинтэссенцией политической практики.

Ответ Сократа достаточно предсказуем, непонятно только, чего в этом ответе больше — заблуждения или лицемерия. Становясь политической, любая сила избегает прямолинейности; эффективность политики тем выше, чем дальше она от простого физического принуждения.

В то же время ошибочный выбор делает и Фрасимах: редуцируя справедливость к произволу сильнейшего, оппонент Сократа не отдает себе отчета в том, что отличает физическое насилие от политического принуждения, которое никогда не основывается на силе самой по себе, такое обращение к силе было бы непозволительной слабостью [4]. Напротив, подлинное могущество политиков берет начало не в физическом, а в метафизическом превосходстве (что бы конкретно ни понималось под «метафизикой»). Говоря по-другому, политика эффективна в том случае, когда она содержит в себе несколько стратегий или кодов самолегитимации, когда олицетворяемое политическим действием «искусство возможного» оказывается в состоянии узаконить собственные последствия и предпосылки.

Политическая легитимность строится на умении организовывать общее и всеобщее в противовес тем, кого специально в этих целях обозначают как отщепенцев и маргиналов. Вопреки Фрасимаху, невозможно исходить из того, что политика банально подменяет собой этику. Политика является практикой, которая нуждается в этике, поскольку именно она обозначает горизонт возможностей, отбираемых политикой и воплощаемых ею в реальности. Политика концентрирует в себе всю совокупность поведенческих тактик человеческого существа. Однако тактики ровным счетом ничего не стоят, если они не соотношены со стратегическими задачами и целями. С инвестицией последних в политику связана этическая рефлексия, всерьез проблематизирующая смысл существования человека в мире. Проще говоря, этика

нужна политике для того, чтобы голая сила трансформировалась бы в подлинное могущество, а банальный частный интерес оказался героической заинтересованностью в общем и (или) всеобщем. Подобные преобразования нисколько не отменяют политическую выгоду, которая только увеличивается по мере того, как любая этическая универсализация оборачивается монополизацией власти.

При формальной победе Сократа спор между ним и Фрасимахом не закончился. Он продолжился спустя многие столетия, когда на стороне Фрасимаха оказались Карл Маркс, Ницше и Мишель Фуко, а на стороне Сократа — Иммануил Кант, Георг Вильгельм Фридрих Гегель и Пьер Бурдьё [5]. Актуальность этого спора заставляет нас обратиться к политологии добродетельного существования, видящей совокупность практических «нужд» во всем, что философия справедливости рассматривает исключительно как предмет теории.

# ПОЛИТОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛИ

## ТОРЖЕСТВО ДОБРА

«Д

обродетель» отнюдь не смягчает политику, она никак не способствует умиротворению политической жизни. Напротив, делающая ставку на отстаивание добродетелей, политика получает невиданный ресурс эффективности. Этот ресурс состоит в возможности апеллировать к смыслу и одновременно операционализировать его в форме значений. Не существует никакой политики как чистой технологии, которая противоположна нравственности. Напротив, именно предельная технологизация политики открывает возможность для того, чтобы этика предстала перед нами как всеобъемлющая форма стратегического мышления и действия. Соответственно **первым политическим технологом является отнюдь не Никколо Макиавелли, а Аристотель, выступивший основоположником не только политологии, но и этики.**

Представляя себя ареной противоборства между добром и злом, политика отвоевывает возможность обладать и распоряжаться смыслом существования. Она выступает особой распределительной системой, отвечающей за осмысленность жизнедеятельности каждого члена общества и всего общества в целом. Излюбленный платониками образ философа-царя здесь как нельзя кстати. Философ-царь выступает не просто персонифицированным воплощением этой системы, его личность функционирует в качестве скрытой пружины, приводящей в действие политическую машину.

В соответствии с логикой раскрытия тайного сотрудничества этики и политики под наибольшее подозрение попадает отнюдь не мизантроп или подонок, а благонадежный, умеренный и нравственный субъект. Именно добропорядочное и «изряднопорядочное» существо, так называемый хороший человек, оказывается наиболее функциональным элементом любой политической системы, ее работником и по совместительству «шестеренкой». **«Хорошего человека» не в чем упрекнуть: он готов универсализовать любой свой помысел и поступок, протестировать их из перспективы «общности» (в духе Аристотеля) или «всеобщности» (в духе Иммануила Канта).**

Этика имеет дело с нашими упованиями и побуждениями. Ее привлекают надежды, которые мы питаем, и стремления, которые мы стараемся воплотить. Она препарирует человеческую волю, анализирует побуждения, суммирует возможности выбора, докапывается до сокровенной сути совершаемых действий.

Для этической теории характерно описание разнообразных форм решимости и вместе с тем оценка последствий принятых решений.

Этика соотносит поставленные нами цели с теми средствами, которые мы используем для их осуществления. Производя это соотношение, **этика постоянно предостерегает нас от подмены целей средствами. Одновременно она призывает нас к осторожности в использовании средств, уча тому, что негодные средства могут опорочить самые возвышенные цели.**

Особый интерес для этической теории представляют вопросы добра и зла. Исследуя эти категории, этика не воспринимает их как данности или готовые определения, напротив, в первую оче-

редь обращается к рассмотрению человеческой деятельности, которая связана с совершенно конкретными представлениями о «хорошем» и «плохом» в жизни.

Отнюдь не любые поступки, вдохновленные благими помыслами, приводят к аналогичным последствиям. Пословица не случайно говорит нам о том, что благими помыслами вымощена дорога в ад. В то же время далеко не все злонамеренные действия порождены пороками и оборачиваются преступлениями. Именно поэтому главный вопрос этической теории: как действовать, не принося вреда другому?

Отвечая на него, философы, занимающиеся этической проблематикой, не создают некое отвлеченное, а потому и заведомо общезначимое знание. Суть этики не в изобретении универсальных формул универсального поведения, а в наблюдении и самонаблюдении. **Этика представляет собой разновидность практической философии.** По сути, это первая по-настоящему *прикладная* философская дисциплина.

Великие нравственные доктрины остались в истории не потому, что ответили на любые вопросы и снабдили нас советами на все случаи жизни. Напротив, *любое* великое этическое учение содержит в себе скорее больше новых проблем, нежели новых решений. Однако в *каждом* этическом учении содержится уникальный опыт соединения действия и рефлексии [6].

Возникнув в определенной социально-исторической ситуации, этот опыт неизменно возвещает нам о попытках выявить всемирно-исторический и экзистенциальный горизонт обычной человеческой жизни. **Пытаясь нащупать пределы и формы человеческого в человеке, нравственная философия не только расширяет наши представления о самих себе. Она открывает предельность человеческого существования, постоянно попирающего свои границы и словно бы испытывающего на прочность самого человека.**

Нравственная работа, образцом и воплощением которой выступает сама этика, есть не банальная «работа над ошибками» или абстрактная «работа над собой». Это работа над самоопределением, которая не просто указывает на границы человеческого в человеке, но — в ходе указания! — осуществляет их смещение.

Говоря иначе, если этика и открывает идентичность человека, то исключительно как непостоянную, дрейфующую идентичность. При этом она не способна на нейтральное наблюдение дрейфа; напротив, наблюдая, она постоянно его провоцирует, постоянно способствует тому, чтобы он усиливался. **Обращаясь к наиболее потаенным сторонам человеческого существа, этика выражает предельную форму рефлексии.**

Одновременно этическая теория показывает нам, что рефлексия составляет удел человеческий и он может быть обозначен как удел испытания мыслью. Являясь одной из наиболее сложных форм рефлексии, нравственная философия открывает нам, таким образом, что путь мысли связан со многими трудностями, но именно они осеняют человеческую жизнедеятельность ореолом творчества и вдохновения.

## ЦЕННОСТНОЕ СУЩЕСТВО

Все волнения и тревоги, с которыми связала себя мысль философов-моралистов, кому-то могут показаться слишком эфемерным объектом. Для подобных сомнений нет никаких оснований. Более того, не существует ничего более далекого от эфемерности, нежели **объект этики, ибо ее объектом является человек, понятый как существо, способное к ценностному мышлению и действию.**

В «Немецкой идеологии» Карл Маркс писал: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни» [7]. Перефразируя это изречение Маркса, можно сказать, что теоретики могут определять человека каким угодно образом, но себя он определяет, начав относиться к чему-то как к ценности, а значит, *соотнося себя с созданием, сотворением ценностей.*

Принадлежащая Протагору дефиниция человеческого существа: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют», является не только одной из наиболее древних, но и одной из самых зага-



дочных. Вместе с тем уже она свидетельствует нам о главенствующей роли ценностного измерения человеческого существования. Мера человеческого в человеке исчисляется его способностью служить мерой вещей. Однако он не просто выступает такой мерой, но и *измеряет ценность вещи*. Более того, *выступать в качестве меры материальных предметов мы можем только при одном непреложном условии: тождества нашей деятельности с процедурами наделяния ценностью*.

В конечном счете все, что делает человек, и есть придание ценности, а соответственно и создание ценностей. Отсюда следует, что ценность всегда является рукотворной, *произведенной*. Это всегда *артефакт* [8] (причем артефакт, созданный с применением «ручной работы», *hand-made*).

Следовательно, ценность никогда не исчерпывается субстратом, из которого она состоит, и не сводится к субстанции, в которой можно усмотреть ее смысл. Говоря иначе, ценность не привязана ни к бесформенной материи, ни к нематериальной форме. При этом именно ценностная деятельность и связанное с ней прочными узами ценностное мышление позволяют воспринять нам *реальность* окружающего мира и нашего собственного Я. Любая ценность есть прежде всего нечто *сделанное*, то есть *факт* в буквальном смысле этого слова.

В то же время ни одна ценность не существует сама по себе — она всегда соотнесена с другой ценностью. Подобная соотнесенность не является ни случайной, ни произвольной: *ценности соотнесены друг с другом, будучи произведены в рамках общего способа производства*. Это означает, что вполне возможен конфликт ценностей и за ним всегда будет скрываться конфликт способов, с помощью которых они были созданы. Каждый такой способ соответствует определенной системе общественных отношений.

Важно понять, что, *создавая ценности, человек создает самого себя*. Можно в каком-то смысле сказать, что создание ценностей и есть все, на что способен любой из нас. И ничего другого не может делать ни один представитель человеческого рода. Именно поэтому, *будучи в состоянии создавать ценности, человеческое существо не может их не создавать*.

Вместе с тем, **создавая ценности, человек занимается самосозданием и открывает в этом процессе всю неисчерпаемость своих перспектив и возможностей. Это и составляет предмет этики. Иными словами, с точки зрения этического знания человек есть то, что он может делать, и одновременно то, чего он не может не делать.**

При этом процесс придания ценности чему-либо совсем не так прост и безобиден. Как мы уже отметили выше, одна система ценностей вполне может противоречить другой системе ценностей. Более того, избирая одну систему ценностей вопреки другой, человек определяет систему координат своего существования.

### ПРЕДМЕТ ЭТИКИ

Процесс определения ценностей не может быть сведен к некоей автоматической операции. В то же время он имеет и негарантированные последствия. Иначе говоря, этот процесс неизменно сопряжен с *риском*. Речь идет не просто о риске в осуществлении повседневных практик, а о риске, который затрагивает саму возможность существования человека.

Соответственно, будучи существом, которое находится в процессе созидания ценностей, человек является также и существом, которое постоянно ставит себя под вопрос. Человек все время пребывает в ситуации экзистенциального испытания и вынужден переносить бремя предоставленности самому себе.

Это бремя под разными углами зрения, но с одинаковой интенсивностью обозначается современной философией, которая раскрывает его через описание тягот отчуждения, одиночества, страха, беспомощности, смерти. Философы исследуют бремя бытия, связывая его с противопоставлением разума и безумия, свободы и порабощения, желания и закона, тела и духа.

С этикой нередко связывают возможность чудодейственного разрешения всех этих «философских» дилемм, если не на практике, то хотя бы в теории. В действительности этика может решить их только одним способом: продемонстрировав во всей полноте. При этом *этика показывает, что неразрешимые противоречия су-*

*существуют отнюдь не в головах философов, а в повседневной жизни, поток которой захватывает каждого по отдельности и всех вместе взятых.*

Будучи вовлеченными в этот поток, мы оказываемся участниками трагедии собственного существования, на которую никто не может взирать со стороны зрительного зала. Вместе с тем, **открывая трагедийную сторону повседневности, этика играет роль терапевтического знания, которое помогает предотвратить или смягчить последствия ударов судьбы или неправильных действий.**

Все в жизни человека как существа, идентичность которого находится во взаимосвязи с его ценностями, непрочно и уязвимо. Все в человеческой жизнедеятельности чревато вызовом, поскольку и сама она есть вызов, который природа бросает самой себе. Будучи ценностным существом, человек выступает воплощением многих конфликтующих и наслаивающихся друг на друга «натур», каждая из которых хочет быть первой. Это вечное удвоение человеческой субъективности, связанное с тем, что человек есть существо историческое, *становящееся*: он одновременно есть то, чем не является, и не является тем, что он есть.

Погружаясь в безбрежную пучину человеческих мотиваций, этика отслеживает взаимосвязь наших действий с нашими мыслями. С этой точки зрения ей дано выступить сразу в двух качествах.

С одной стороны этика предстает как особая, невероятно бдительная рефлексия о практике, вдохновленная ответом на вопрос о том, **какую деятельность можно признать именно человеческой.** Предметом этой рефлексии является рассмотрение грани между поступком и проступком. С другой стороны, **этика выступает практикумом целенаправленной деятельности, своеобразной школой целеполагания** [9]. С этой точки зрения этика не столько наука, сколько искусство, высшим проявлением которого является умение действовать в затруднительных ситуациях.

Одной из важнейших характеристик нравственной философии является способность открывать *проблематичность* любых привычных действий и общеупотребимых суждений.

Иными словами, нравственная философия отличается готовностью к тому, чтобы подвергать сомнению социальные, культурные и любые прочие *устои* и *установления*, из которых соткана прочная и незыблемая на первый взгляд ткань нашего повседневного существования.

Вместе с тем этика не стремится к сомнению ради сомнения. Отвечая на вопросы «как возможны устои?» и «каким образом возникают установления?», этическая теория не просто оставляет их в подвешенном состоянии. Еще меньше она стремится к тому, чтобы способствовать разрушению даже тех из них, которые в определенную эпоху представляются ей наиболее ненужными и отжившими. Напротив, **этика организует существование, выступая первой и самой главной политикой человеческого существа**, а также неотъемлемым условием его суверенности.

Предметом этики являются системы практических действий, которые позволяют человеку озаботиться смыслом и целью существования. Это означает, что в поле зрения этического познания оказываются практики, которые дают возможность человеку относиться как к ценности к себе, к другим людям и к окружающему миру.

Этическое отношение к жизни основано на рефлексии по отношению к любым поступкам и их мотивациям. Соответственно этика имеет дело с исследованием форм нашего самосознания, однако воспринимает его не как сумму представлений, которые мы имеем о самих себе, а как деятельность, в рамках которой эти представления могут возникать, формироваться и ставиться под сомнение.

Отсюда следует, что **этическое познание является познанием, обращенным к изучению рефлексивных процедур, которые, во-первых, наиболее серьезным образом затрагивают как нашу идентичность, так и идентичность других людей, а во-вторых, отличаются особой интенсивностью, требуя затрат жизненной энергии и выступая предпосылкой экзистенциальных переживаний.**

Непосредственно соотносясь с этими формами рефлексии, этика, с одной стороны, выступает их квинтэссенцией, а с другой — причиной постоянного возобновления.

# ЭТОС И РЕЦЕПТУРА

## ЖИЗНЕННАЯ СТРАТЕГИЯ

**К** нравственной философии обращаются, видя в ней свод универсальных рецептов, пригодных на все случаи жизни. Предполагается, что нравственная философия либо уже содержит предписание, которое волшебным образом сделает наше поведение «правильным», а помыслы — «чистыми», либо вот-вот это предписание создаст.

«А иначе в чем ее назначение?» — спрашивают те, кто усматривает в этике лишь разновидность рецептурного знания. Как только в истории этической мысли не отыскивается нужного рецепта, сторонники утилитарного подхода к этике объявляют ее схоластической дисциплиной, содержащей в себе никчемные и бессмысленные абстракции — плоды праздного ума.

Подобное отношение к нравственной философии представляется в корне неверным. Оно не

учитывает самого главного в характере этических суждений. Некое, то есть в принципе *любое*, этическое суждение может быть воспринято как рецепт. Однако это произойдет лишь в том случае, если желающий воспользоваться этим рецептом изначально будет готов апробировать его на себе.

Еще раз подчеркнем: не воспользоваться им как неким *приспособлением*, не *применить* его как инструмент, не интерпретировать как *готовый* ответ, а именно *апробировать*, причем непосредственно на себе.

Этическое знание представляет собой ту разновидность знания, которое совсем не случайно относят к области «политики» и «практического разума»: *оно не терпит безучастности*. Это знание, которое можно понять и даже просто воспринять только в том случае, когда существует готовность пропустить его через себя, сделать своим сугубо «внутренним» достоянием.

Говоря иначе, **этика предоставляет некие жизненные правила или полезные руководства исключительно при одном условии: если эти правила и руководства станут неотъемлемой частью вас самих и вашего способа существования**. Более того, по-настоящему они подействуют только тогда, когда вы сумеете организовать вокруг них весь ваш мир.

В то же время **организация мира в соответствии с некоторой суммой представлений, которые стали частью вас самих, и есть то, чем занимается этика «на практике» и «в теории»**.

Этика охватывает весь массив человеческих действий и мотиваций, однако рассматривает их под особым углом зрения: ее интересует, каким образом нечто может превратиться в жизненную стратегию, да и просто приобрести стратегическое значение [10].

Этос и есть такая жизненная стратегия — жизненная стратегия *par excellence*. Говоря иначе, этос представляет собой процесс придания поступкам и принципам системности, в силу чего они становятся способами осуществления выбора. В буквальном выражении этическим является поведение, которое само себе предоставляет цель и смысл. Сделать это можно только одним способом: связав с определенными смыслами и целями весь порядок своего повседневного существования.

Происхождение понятия этоса связано с древнегреческим словом *ēthos*, которое обозначает «обычай», «обыкновение», «привычку»; впоследствии это слово приобрело дополнительные смысловые оттенки — душевный склад, характер, а также нрав, даже «норов», с чем и связано происхождение слова «нравственность».

Обычаи представляют собой способы систематизации действий и упорядочения деятельности в целом, они основаны на автоматическом восприятии «как должного» передаваемой из поколения в поколение схематики поведения. Легитимность обычаев строится на сакрализации самой преемственности практики. В смягченном варианте они предполагают надделение нравственным значением привычки, возведение в ранг нравственного служения разнообразных «привычных дел». Под углом зрения обычаев этическим эталоном является рутинное, будничное существование. При этом этика обычаев является своего рода протоэтикой, основанной на культивировании повторений и повторяемости. При более детальном рассмотрении она позволяет понять, что подоплеку протоэтики неизменно составляет эстетизация обыденного, даже обывательского существования.

В течение достаточно долгого времени исследования нравственности не подразделялись в особую дисциплину. **Благодаря обычаям устои представляли достоянием природного порядка вещей (по определению вечного и неизблемого), а потому интерпретировались в духе классической античной натурфилософии. Благодаря традициям установления они казались воплощением космологических законов, проецирование которых на полисную жизнь открывало возможность создания многочисленных теорий «естественного права» [11].**

Обычаи выступали наиболее важными социальными регулятивами в условиях общинного бытия, когда система всеобъемлющих административных и юридических предписаний находилась в зачаточном состоянии. Традиции были предпосылкой

социального воспроизводства и главенствующей формой его осуществления.

Впервые обособление нравственной философии произошло в работах Аристотеля, который и назвал свои исследования этикой, вынеся соответствующее понятие в заглавие своих произведений («Большая этика», «Никомахова этика», «Эвдемова этика»).

И до Аристотеля огромное количество философов занималось этической проблематикой, однако именно Стагирит выделил рассуждения об этике в отдельную рубрику. В результате она превратилась в совершенно самостоятельную философскую дисциплину, посвященную анализу принципов человеческой деятельности, которые были поняты как *нравственные принципы*. **Нравственные принципы — поведенческие установки, доказывающие свою общезначимость. Любой нравственный принцип представляет собой программу валидации убеждений; при этом она соотносится с системами оценки, позволяющими воспринимать (или не воспринимать) нечто как ценность.**

Основанием для обретения этикой предметной автономии стало начавшееся с Аристотеля постепенное превращение этической теории в *сравнительное исследование этосов*, сопоставленных с социокультурными и политическими условиями существования. (Для сравнения: непосредственный предшественник Аристотеля Платон, как и его учитель Сократ, не пошел в данном вопросе дальше простого выведения *этической* общности представлений из общности полисной, *политической*.)

Обособление этической проблематики от проблематики общефилософской не могло не быть связано с обсуждением обычаев и традиций, которые в результате превращались в предмет конструирования. *Одновременно предметом конструирования становился и сам этос. Спецификация этики, превращающейся в отдельную познавательную дисциплину, оборачивается при этом универсализацией этической проблематики.* Иными словами, по мере того как этика обретает автономию, формируются этические универсалии, соотносящиеся с наиболее комплексными и всеохватными системами оценки.



Берясь за конструирование обычаев, мыслители фактически брались и за конструирование этосов. Говоря по-другому, мыслитель выступал в роли существа, ответственного за самую возможность коммуникации и взаимопонимания, а значит, притязал на осуществление миссии главного действующего политической жизни, ведающего практикой «совместности» (греки называли последнюю *синойкизмом*).

Наделенная этическим предназначением, политика превращалась благодаря философу не только в универсальный способ существования, но и в универсальный способ организации того, что Аристотель называет «общением» [12], то есть системой взаимодействия людей друг с другом и с богами. (В рамках подобной постановки вопроса последних, несмотря на все их непредсказуемое в проявлениях могущество, можно о чем-то просить, с ними можно даже о чем-то «договориться».)

Превращение политики в универсальный способ существования не является неким одномоментным актом. Напротив, это процесс, который связан с познанием, причем именно с познанием этическим. Этическое же познание в рамках античного подхода выступает познанием, которое способно видоизменять и в каком-то смысле «производить» этос, то есть, по сути, производить человеческую идентичность как идентичность «политического животного» (Аристотель).

Об этой функции этического познания во времена Античности рассуждает французский философ Мишель Фуко: «*Ethopoieien* значит творить *ēthos*, преобразовывать *ēthos*, манеру бытия или способ существования индивида. *Ethopoios* — это нечто, способное преобразовать образ жизни человека, трансформировать его *ēthos*... Познание полезно лишь в том случае, когда оно имеет какую-то форму, когда оно функционирует таким образом, что оказывается способным производить *ēthos*. Познание мира представляется чрезвычайно полезным; оно может создавать и вести к познанию других людей и богов. Именно так должно характеризоваться познание, полезное для человека. Следовательно, вы ви-

дите, что критика бесполезного знания вовсе не отсылает нас к валоризации другого знания и другого содержания, которое было бы познанием нас самих и нашего внутреннего мира. Она отсылает нас к другому функционированию того же знания внешних. На этом уровне самопознание вовсе не находится на пути к загадке тайны сознания. Такое толкование своего “я” получит развитие впоследствии, в эпоху христианства. Полезное познание, познание, затрагивающее проблему существования человека, — это тип относительного познания, одновременно утверждающий и предписывающий, способный произвести изменение в способе бытия субъекта...» [13].

Однако это было возможно только в одном случае: когда принципы, которые в нее закладывались, представляли собой выражение жизненного выбора и отстаивались как вопрос жизни и смерти. Только так можно подтвердить ключевую для этики идею *ответственности* [14].

Без идеи ответственности, в свою очередь, не была бы возможна европейская концепция *человеческой идентичности*.

Как пишет современный французский философ Поль Рикер: «Если вначале говорят о действии, о практике, что они являются хорошими или плохими, то этический предикат рефлексивно применяется по отношению к тому, кто может назвать самого себя в качестве автора своих слов, исполнителя своих действий, персонажа рассказов, повествующих о нем или им изложенных. Посредством этого рефлексивного движения субъект сам помещает себя в поле идеи блага и судит (или представляет возможность судить) свои действия с точки зрения благой жизни, на достижение которой они направлены. Словом, только субъект, способный оценивать собственные действия, формулировать свои предпочтения, связанные с предикатом “хороший” или “плохой”, а значит, способный опираться на иерархию ценностей в процессе выбора возможных действий, — только такой субъект может *определять самого себя*» [15].

Прочнейшая взаимосвязь этических убеждений и идентичности объясняет нам, почему нравственный выбор не раз подтвер-

ждался готовностью положить за него жизнь. Только при таком подходе философ подтверждал свое право на проведение политики создания устоев и установлений. Такой политикой и была этика, направленная на то, чтобы воспитать граждан, действуя в логике личного примера.

Эта логика здесь также совершенно не случайна: благодаря ей перед философом открывалась великолепная возможность создавать античного «человека политического» по своему образу и подобию. Подобная практика и по сей день задает контуры *стратегического поведения*. **Стратегическое поведение представляет собой сумму практических действий, реализуемых как долгосрочные программы. Оно связано с перманентным целеполаганием, но никогда не сводится к конкретной цели или плану. Стратегическое поведение представляет собой особого рода политику — политику скоординированных и одновременно координирующих решений.**

Каждый из нас является «человеком политическим» по отношению к собственной жизни. Наши повседневные действия сотканы из ответов на вопрос: что лучше? И уже этот вопрос является сугубо этическим, поскольку он связывает наше существование с тем, как мы определяем для себя благо и какие пути избираем для его достижения.

«...В чем состоит единство человеческой жизни? — рассуждает американский специалист по этике Аласдер Макинтаир. — Ответ заключается в том, что это единство есть единство нарратива (в данном случае самоописания. — А. А.), воплощенного в одной жизни. Спросить “Что есть благо для меня?” — значит спросить, как я мог бы пронести это единство через всю жизнь и привести его к завершению. Спросить “Что есть благо для человека?” значит спросить, что общего могут иметь все ответы на первый вопрос. Теперь важно сделать упор на том, что именно систематическая постановка этих двух вопросов и попытки ответить на них как на словах, так и на деле обеспечивают моральной жизни единство. Единство человеческой жизни есть единство нарративного поиска. Поиски иногда кончаются неудачей. Усилия в процессе поиска иногда кончаются разочарованием,

прекращаются на полдороге, уводят в сторону и растрачиваются попусту; точно такая же участь может ждаться и человеческие жизни» [16].

Иными словами, определяющий нашу повседневность вопрос «что лучше?» задается так, как будто заранее содержит в себе ответ на другой, философский, вопрос: «что такое благо?». Разумеется, в большинстве случаев между двумя этими вопросами пролегает огромная дистанция, которую хотят, скорее, не преодолеть, а увеличить.

Однако и увеличение упомянутой дистанции происходит в рамках последовательного избрания самоутверждения — в рамках собственных представлений о том, что для тебя лучше. Подобные представления вновь отсылают нас к нерешенному вопросу о благе как своей предпосылке.

При каких условиях этот вопрос все же начинает задаваться? В каких случаях он начинает становиться *проблемой*? Наш ответ: в ситуациях, когда человек не может не быть *последовательным* и не может не принимать *кардинальных* решений. Речь прежде всего идет о ситуациях экзистенциальных испытаний и трудностей. Последние выступают предпосылками того, что «абстрактные» на первый взгляд вопросы о добре и зле превращаются для него в жизненно важные вопросы, от практического решения которых зависит дальнейшая судьба.

Однако и на уровне повседневного самоутверждения человек осуществляет все ту же практику (или говоря иначе, политику) отстаивания идентичности, которая теснейшим образом связана с этическим самоопределением. Однако производится оно не *дискурсивно*, то есть не «на словах», а «на деле»: **нравственный выбор оказывается выбором системы действия, а значит, «практичным» выбором определенной практической философии.** Выступая политиком в своих повседневных «микropolitических» отношениях, человек сталкивается с философскими проблемами. Потому, даже не желая прослыть философом, каждый из нас обречен им становиться и быть. *Возможно, это и есть наивысшее проявление справедливости для каждого из нас в земном мире.*

С момента своего возникновения этика была обращена к наиболее универсальным формам человеческого взаимодействия. Однако отнюдь не все этические доктрины попадают в категорию универсалистских этик, которые регламентируют не то, что можно, а то, что должно делать. Они строятся не на запретах, определяющих отличие проступка от поступка, а на императивах, организующих деятельность в соответствии с рациональным нормотворчеством.

Эти этики генетически связаны с отношениями, организованными вокруг всеобъемлющей системы валидации ценностей (которая выступает одновременно и системой «рационализации» жизни). В нашем обществе такой системой является экономика, отвечающая за придание товарной формы и товарного вида различным фрагментам реальности. Именно товар превращается в итоге не только в наивысшее воплощение реальности, но и в материальный эквивалент нравственной категории.

Этическим принципом, который выражает соответствующий тип отношений, является принцип «не делай другому того, что обернулось бы против принципа взаимовыгодного обмена». Этот принцип относится в настоящее время к числу наиболее расхожих, а значит, наиболее «естественных» и «само собой разумеющихся». Не будет особым преувеличением сказать, что именно он определяет собой логику наших повседневных поступков. Систематическое обоснование описанного принципа следует искать не в трудах философов-утилитаристов или у теоретиков прагматизма — его следует искать в наследии Иммануила Канта. **В чем находит свое идеальное отражение кантовская модель универсалистской этики, так это в экономике, в рамках которой справедливость равнозначна взаимовыгодности.**

Экономика выступает второй натурой человека, полностью вытесняющей его первую природу. Этической и эстетической легитимации этого процесса как нельзя лучше служит кантовское представление о природе, которая воплощает в человеке преодоление самой себя, доходит в человеческом существе до полного

самоотрицания [17]. Эта отрицающая себя природа сулит человеку свободу, но оборачивается лишь неукоснительным соблюдением долга. Она апеллирует к настоящему времени, но возвещает лишь неопределенные возможности, скопом обозначенные словом «будущее».

**Конфигурация, объединяющая в одно целое свободу и долг, возможное и необходимое, не только открывает перспективу экономикоцентристского рассмотрения справедливости, но и превращает нравственную философию в политэкономия ценностей.**

## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА

Универсалистская этика обращена к проблеме человека, ее интересует вопрос о *границах человеческого* в каждом из нас. Наибольший вклад внес в нее великий представитель немецкой классической философии Иммануил Кант. Размышление над *проблемой человека* у Канта связано с поиском ответов на три вопроса:

1. что я могу знать?
2. что я должен делать?
3. на что я вправе надеяться?

Первый вопрос — это вопрос о *природе*, второй вопрос — о *душе*, третий же вопрос — о *духе*. Все три вопроса немецкого философа сводятся, в свою очередь, к самому главному, четвертому, венчающему не только кантовскую метафизику, но и кантовскую этику. Это вопрос: что такое человек?

Вопрос о человеке становится для Канта основным вопросом философии. В этом не было бы ничего особенно примечательного — мало ли существует гуманистических доктрин! — если бы не одно обстоятельство: поиск человеческого в человеке предполагает у Канта избавление от какой бы то ни было антропологии.

Антропологическое знание предполагает фокусировку внимания на особенностях и обстоятельствах: первые позволяют описать существо человека, вторые раскрывают нам его существование. Канта же не интересует ни то ни другое. Человек, на которо-

го обратила свое внимание философия, — это не социально-исторический или «конкретный» человек, а человек «вообще». Этот кантовский человек примечателен ровно одним: в нем нет ничего человеческого.

Говоря по-другому, если вопрос о человеке превращается в основной предмет философского вопрошания, с самим человеком происходит чудесное превращение: он становится философским субъектом, существо и существование которого тождественны возможности абстрактного мышления. (Поэтому наравне с людьми Кант готов рассматривать любых разумных существ, включая представителей внеземных цивилизаций или дьяволов, решивших организовать сообщество.)

За кантовским вопросом «что есть человек?» скрывается вопрос «как устроен разум?». Проблема устройства разума полностью исчерпывает для Канта проблематику человеческой идентичности. **Этика трансформируется в особый кодекс, регламентирующий, что должно, а что не должно быть помыслено. Справедливость превращается при этом в баланс прав и обязанностей, ресурсов и ограничений мысли** (с деятельностью которой философ отождествляет саму возможность человеческой деятельности).

Творчество самого Канта является воплощением самосознания Запада как цивилизации присваивающей и наследующей. Кантовская «моральная революция» не случайно, по собственной оценке немецкого философа, стала «коперниканским переворотом». И дело здесь не в том, что Кант обозначил перспективу светской универалистской этики в дополнение к христианской религиозной этике (и в противовес античной этике блага). Обозначив прерогативы мышления как этическую проблему, Кант сделал сознание инструментом господства. И не просто инструментом, а инструментом абсолютно универсальным. Законодательствующий по отношению к самому себе разум открывает перспективу всеобъемлющего подчинения существования праву: все может быть узаконено, но все может быть и признано незаконным.

Именно благодаря Канту Запад получает возможность невиданной легитимации своей власти. Ее притязания отождествляются отныне с велениями Разума, постулирующего нравствен-

ный закон. Господство Запада предстает теперь как институциональная гарантия самосознания, становится априорной и общезначимой ценностью. В то же время любые ценности, претендующие на априорность и общезначимость, могут подтвердить свой статус только в рамках трансформации Запада в цивилизацию Просвещения.

Осознав себя при посредничестве Канта, западный человек одновременно и постулировал себя в качестве «человека как такового». Открыв возможность такой «универсальной» идентичности, Запад получил возможность классифицировать людей по принципу наличия в них «человеческого». Конечно, все, кто принадлежит к виду *homo sapiens*, являются людьми. И все в соответствии с констатацией почитаемого Иммануилом Кантом Жан Жака Руссо «рождаются свободными». Однако с точки зрения способов обращения со своими свободой и разумом люди чрезвычайно сильно отличаются друг от друга. И отличия эти самым непосредственным образом сказываются на их поведении.

Неприемлемость некоторых форм поведения, а шире — и некоторых жизненных сценариев делает возможным вывод, закономерно производимый из постулатов кантовской этики. **Люди равны друг другу, но только в качестве правовых субъектов. В качестве моральных субъектов они друг другу не равны, отличаясь присутствием в них разной меры «человеческого».**

Кенигсбергский философ предвидел подобное следствие. Чтобы избежать его, Кант представил всемирную историю как процесс все более равномерного распределения человеческих качеств в человеческих существах. Дистрибутором, отвечающим за их распределение, также выступила западная цивилизация. Общим мерилom человеческого в человеке сделался его разум. Одновременно именно он и должен был «распределяться» в процессе просвещения.

Проще говоря, разум служил, с одной стороны, средоточием человеческого в человеке, а с другой — горизонтом, которого требовалось достичь. Подобная двойственность возвещала о радикальной десубстанциализации человеческого существа, сущностью которого теперь выступал лишь олицетворяемый им *проект*.



Распределение разума в разумных существах отнюдь не служило выражением справедливости; напротив, оно лишь открывало ее перспективу, связанную с требованием поступать так, как велит долг. Исполнение долга возвещало возможность справедливости, но она оказывалась при этом лишь возможностью: царством обетованного будущего. Лейтмотивом последнего становилось соответственно воцарение нравственного закона «внутри нас».

Новаторство Канта проявилось не только в том, что проблемы нравственности стали обсуждаться на языке права, но и в том, что кантианство фактически «уравняло в правах» морального и правового субъекта. Это уравнение имело множество следствий, но главное, что оно стало новой формулой справедливости, новым принципом сочленения равенства и неравенства. Одновременно человек превращался в существо, полностью регламентированное доктриной человеческих прав уже на уровне своей онтологии и антропологии.

Здесь может возникнуть вопрос: как доктрина прав человека может нечто регламентировать, если она и по сей день кажется многим освободительным учением, открывающим перед человеком новые горизонты возможностей?

Чтобы ответить на него, необходимо понять, что для Канта свобода не дар, а особая модель поведения, которой не так просто соответствовать. Все люди, с точки зрения Канта, действительно могут быть свободными. Однако все ли люди могут быть людьми? Все ли они достойны так называться?

Для того чтобы быть отнесенным к числу людей, недостаточного простого самосознания, необходимо восприятие его как универсальной ценности, содержащей в себе критерии и механизмы собственной валоризации. **Универсализация разума, составляющая лейтмотив кантовской этики, выступает инструментом его превращения в законодательствующий, юридический разум.**

В маленькой работе 1786 года, опубликованной под названием «Was heisst: sich im Denken orientieren?», Кант пишет: «...Свобода в мышлении означает также подчинение разума только тем законам, которые он дает себе сам; противоположностью этому является максима *внезакононого употребления разума*, чтобы, как мнит себе

гений, видеть дальше, чем в условиях ограничения законом. А следствием этого, естественно, будет следующее: если разум не хочет подчиняться законам, которые он дает сам себе, то он будет подчиняться законам, которые ему дают другие [18], так как без закона ничто, даже самая большая глупость, не может долго творить свое дело» [Кант. Что значит ориентироваться в мышлении? // Сочинения. Т. 8. 1994. С. 103]. Эта формула целиком совпадает с формулой знаменитого категорического императива.

Подобный подход, в свою очередь, требует особого «ресурсного» понимания мышления, которое превращается в предмет накопления и эффективного использования. В ходе универсализации оно оказывается своеобразным аналогом меновой стоимости, средством и предметом стяжательства. Очевидно, что далеко не у всех народов и не во все времена *практикуется* подобное отношение к мышлению, равно как и соответствующее представление об этических нормах. Однако эпохи и цивилизации, чуждые описанных практик, фактически признаются Кантом «непросвещенными».

Что же тогда составляет этическое достояние «человека просвещенного»? Высшей добродетелью выступает в данном случае самостоятельность рассуждения. Последняя, с одной стороны, предполагает, что истину каждый открывает для себя, а с другой — что рассчитывать на себя в этом деле можно только вдохновившись идеологией Просвещения (оформляющей практическое свободомыслие).

## ОНТОЛОГИЯ / ПРАВО

Человеческое Я Канта, вооруженное категорическим императивом и идеей стать для себя высшей целью, воплощает собой *абстракцию автономии индивида*. Она определяется свободой человеческой воли, которая в кантовском прочтении является если не формой принуждения, то во всяком случае невыносимо тяжким бременем (указывающим к тому же на нашу неустранимую двойственность).

Рассматриваемая в качестве последнего основания универсальной системы нравственности, свобода делается Кантом заложницей долга, мыслящегося как бесценное богатство и совершенное выражение справедливости.

Долг — эта цель всех целей — обладает для Канта наивысшей значимостью. Он определяет и одновременно выражает собой эталон достоинства, имеющий отношение ко всем людям. Любой человек, будучи в состоянии доказать то, что он личность, способен выступить в качестве цели и избежать постыдной роли средства. Как утверждает Кант в работе «Религия в пределах только разума»: «Сама личность — это идея морального закона с неотъемлемым от него почитанием» [Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. WW (Cass.) VI. S. 166].

Стать целью для себя и для других человек, согласно Канту, способен только в качестве существа, способного устанавливать законы и умирять себя в соответствии с их предписаниями. Обладание справедливостью оказывается, таким образом, тождественно владению законодательствующим разумом.

Установить нравственный закон — значит прекратить губительное путешествие по зыбучим пескам дурной бесконечности следствий, оборачивающихся причинами, и причин, оборачивающихся следствиями, значит найти причину причин и одновременно следствие следствий. Для этого необходимо отторгнуть от себя все, что проистекает из опыта и снова в него возвращается, все, что боязливо и суетно замыкается в его пределах, чураясь возвыситься над ним посредством обращения к вопросу об априорности категорического императива.

Избранная Кантом стратегия рассуждений не может в конечном счете не привести к тому, что вопрос о человеческой деятельности и связанных с ней побуждениях превращается в вопрос о «чувстве долга» и «принципе воления вообще». Канта заботит воля человека в ее наиболее абстрактном прочтении. Любой индивид, чьи действия и мотивации интерпретируются в подобном ключе, оказывается плодом универсализации социальных отношений, переоценка всемирно-исторической значимости которых порождена соблазном принимать конкретное за всеобщее.

Без подверженности этому соблазну немислима не только нравственная или философская, но и политическая программа эпохи Просвещения. Просветители исходили из представления о внеисторической ценности собственных достижений. При этом они склонны были воспринимать осуществляемые ими мыслительные усилия за выражение воли самого Разума, а предрассудки — за свидетельство того, что человечество достигло наконец «духовного совершеннолетия» (Кант).

Именно возвышение над опытом и есть условие того, что Кант обозначает как «свободную причинность», которая, в свою очередь, представляет собой предпосылку и в то же время признак обретения человеком самостоятельности. Однако достичь этого, согласно Канту, каждый из нас может, лишь подтвердив свой статус разумного существа: все эмпирические побуждения отбрасываются во имя законодательствующего (юридического) разума, все чувства (кроме разве что чувства уважения) признаются помехами нравственному закону [19].

Воцаряясь, законодательствующий разум заменяет человеку его «природу», предстывая задним числом как условие человеческой идентичности. **Онтологизация прав человека, которая основана на представлении о том, что существующее осуществимо лишь в порядке реализации права на существование, берет начало именно в кантианстве.**

Эта ставшая в настоящее время чуть ли не повсеместной жизнеутверждающая гражданско-правовая онтология предполагает последовательное отождествление справедливости и права. Есть лишь только одно маленькое «но»: те, кто оказывается на периферии всеобъемлющей юрисдикции жизни, те, за чей счет она, собственно, и производится, с легкостью способны оказаться в положении тех, кого попросту не приняли за людей. **Их могут не только признать «не вполне существующими», но и вовсе не способными существовать (или по крайней мере «достойно жить»).**

Соответственно то, что применительно к отдельному индивиду воспринимается как проблема нравственного достоинства, в контексте существования цивилизаций-соперниц, с которыми конкурирует Запад, становится проблемой наличия права на

жизнь. Этика Канта, таким образом, не просто воплощает ставку на отождествление морального и правового субъектов. Одновременно она является политикой ограничения в правах всемирно-исторических конкурентов.

### ПРИРОДА КАК ЭКОНОМИКА

Возможность свободной воли связана с постоянным предоставлением своеобразного залога: своей свободой мы обязаны *юридическому разуму*, ему же мы и платим постоянную дань. Последний не просто ведает вопросами законотворчества, но и производит всеобъемлющую юридикацию общества. Универсализация разума связана с *подчинением* общественных отношений правовым инстанциям, в результате чего нравственность («практический разум») оказывается всего лишь синонимом юридического разума. **Логическим итогом размышлений Канта о нравственной философии оказывается функционирование системы институтов наказания и надзора, в рамках которой все получают возможность следить за всеми.**

Этот аспект рецепции в обществе кантовского учения, где оно не просто воспринимается, но и *производится* в качестве эталона этической теории, заставляет признать, что кантианство выступает этикой для общества, где этические императивы служат лишь обрамлением каких-то иных, совсем не этических императивов. Очевидно, что последние меньше всего доступны для осознания и проговаривания. Именно поэтому сложнее всего рассмотреть кантовские нравственно-этические построения как абстракции, рождаемые не «теорией», но *практикой*, то есть всей совокупностью социальных взаимосвязей, ведущих к возникновению некой всеобъемлющей формы человеческого отчуждения. Совокупность таких взаимосвязей имеет в Новое время одно общее обозначение — *экономика*. **Этику Канта в этом контексте нужно понимать как эстетизирующее учение. Объектом эстетизации служат экономические отношения, а точнее, связанная с ними рецептная справедливость.**

В небольшом тексте «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант часто повторяет: «Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя...», «Природа не делает ничего лишнего и не расточительна в применении средств для своих целей...», «...она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю...», «она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом...», «...она хотела, чтобы он все произвел из себя» и т. д.

Однако о какой *природе* здесь идет речь? Точнее, что скрывается за той *природой*, о которой пишет Кант? И именно ли *природу* в ее «первозданности» подразумевает философ?

Наша гипотеза состоит в том, что за кантовской *природой* скрывается *экономика*.

До Канта в Новое время существовала большая традиция истолкования экономической конкуренции как наиболее «естественной» формы организации человеческих отношений, а *homo oeconomicus* как «естественного» человека. Однако **по сравнению со своими предшественниками Кант продвинулся существенно дальше. В его философско-исторических описаниях природная реальность выступает проекцией экономической рациональности. При этом *природе* придаются антропоморфные черты, благодаря которым она может чего-то желать, к чему-то склоняться, нечто давать и т. д.**

Что же является лейтмотивом *желаний*, которые *природа* обращает к человеку?

Ответом может послужить анализ критериев ее собственной антропоморфности. Главенствующим из них является разумность, связанная в первую очередь с калькуляцией выгод. *Природа* «хочет», чтобы люди раскрыли свое моральное предназначение, были бы свободны и сами определяли свой закон. Однако «хочет» она этого, ведя себя так, как будто надеется получить некую прибыль, как будто испытывает к этому некий корыстный интерес, хуже того, *как будто люди ей нечто должны*.

Разумеется, этот долг трактуется Кантом как долг перед самими собой (точнее, перед «своей природой») и понимается как

*обязательство морального плана.* Однако этическое измерение долга может быть помыслено только как проекция реально действующей системы кредитных обязательств. Аналогичным образом мыслится и моральная автономия индивидов, которая кроится по мерке их экономической атомизации. В свою очередь, **независимость природы, так и не раскрывающей до конца свой «план» относительно людей, воплощает объективность экономических детерминаций, проявления которых в эпоху капитализма более непредсказуемы и неумолимы, чем любые проявления природной стихии.**

Вместе с тем только при самом поверхностном рассмотрении выводом из этих рассуждений может послужить представление о том, что кантианство является чем-то вроде иносказательного прочтения экономического детерминизма. Суть приводимых примеров в другом: **Кант фактически показал, что моральный дискурс приобретает в экономике если не предельную, то так по сей день и не преодоленную форму обоснования и выражения.**

Итак, подчеркнуто бесстрастный во всем Кант испытывает почти безрассудный восторг по поводу отношений, сопряженных с обязательствами, которые ассоциируются с долгом и его оплатой, кредитом и расчетами по нему, векселями и процентами, *etc.* Взглянув на кантовское учение с такой точки зрения, нетрудно увидеть, что истолкование долга как нравственного абсолюта оборачивается абсолютизмом ценностей, бесценность которых неизменно *должна чего-то стоить*. Иными словами, то, что не имеет цены, определяется в сравнении с «плавающими котировками» рыночных ценностей, которые постоянны в своем непостоянстве.

Позже окажется, что *ценится* по-настоящему то, что непостоянно в цене, а «бесценные» нравственные ценности подвергаются *постоянной переоценке*. Однако ставку на эту переоценку ценностей сделает уже не Кант, а его соплеменник и ниспровергатель Ницше. За кантианством же и по сей день сохраняется роль образцовой этической доктрины в обществе, где в виде подлинного «нравственного закона» выступает экономическая необходимость.





## ПОЛИТИКА ОБСУЖДЕНИЯ

**У**трата упований на личное спасение явилась причиной тотальной секуляризации идеи справедливости, которая оказывается тождественной достижению личных интересов. Утрата веры в божественное происхождение земли и неба обернулась не менее необратимой утратой возможности описания человеческих поступков в опоре на последовательное противопоставление добра и зла, истины и лжи. У человека остается лишь одно — его долг.

Долг адресован всем и каждому, то есть неограниченному сообществу людей. Проблема лишь в том, что это сообщество является сугубо виртуальным; хотим ли мы того или нет, сегодня оно возникает как побочный продукт систематического перепроизводства информации. Элементами этого сообщества являются уже не люди, участвующие в обмене мнениями, но средства ком-

муникации, порождающие в соответствии со знаменитой формулой Маршалла Маклюэна *Medim is message* сообщения-сигналы. Верно и другое: в наши дни любое сообщение само по себе играет роль средства коммуникации, выступает звеном медиареальности, воцарившейся в той области, которую философы прежних эпох опознавали как «бытие».

Не притязая на «возвращение к бытию», многие современные теоретики хотели бы тем не менее поставить под вопрос фактор всеобъемлющей технологизации коммуникативных процессов. Так возникают концепции, в которых информация волевым усилием философа эмансипируется от медийных структур, играющих для нее роль порождающих механизмов и способов циркуляции. Возникают утопии стихийного обмена мнениями, предполагающие «свободу высказываний», соревновательность концептуальных позиций, конкуренцию точек зрения.

Обмен мнениями выступает к тому же особым измерением общественной реальности, открытие которого дарует нам заповедную область чистой политики, основанной исключительно на диалоге и обсуждении. Эта «делиберативная» политика, противопоставляющая обмен мнениями обмену товарами, представляется благостной альтернативой рынка (ограничивающей его притязания на всеобъемлющее влияние и проникновение). Однако этим дело не ограничивается: **«делиберативная» политика, чудесным образом освободившая коммуникацию не только от административной власти и экономических интересов, но даже от информационных технологий, предстает еще и наглядным воплощением справедливости.** В разуверившихся обществах, переживших эпоху «расколдования мира» (Макс Вебер) и переставших воспринимать себя как место реализации воли Провидения, происходит неоязыческое возвышение политики. Утопическое прочтение этой политики связывает ее со стихией *idios logos*, индивидуализированного и индивидуализирующего суждения.

Поскольку в арсенале способностей человеческих существ не существует ничего более универсального, нежели способность к разумному высказыванию, не существует и более универсалистской трактовки человеческого общества, нежели трактовка, в

рамках которой поверх культурных, этнических, религиозных, поколенных различий утверждается особое единство, достигаемое на началах разумно осуществляемой коммуникации. Она-то и приравнивается к «делиберативной» политике. Эмансипировавшись от всего и вся (то есть, в сущности, от рынка во всем многообразии его «превращенных форм»), **политика обсуждения берет на себя функции одновременно «системы ценностей» (отдаваемые прежде на откуп этике) и «системы норм» (принадлежавшие ранее морали).**

Осуществляющая подобное перераспределение функций, теория «делиберативной» политики не принимает в расчет того факта, что в отличие от античного современный *idios logos* возникает как следствие систематического перепроизводства информации. Частное мнение частного лица настолько перестает быть предметом какого-либо интереса, что само обладание этим мнением превращается в символ интереса к незаинтересованности (одновременно личной, экономической и публичной).

## СЕКУЛЯРИЗИРОВАННОЕ ХРИСТИАНСТВО

Философом, который делает ставку, с одной стороны, на исследование частного мнения, а с другой — на его проповедь, выступает Юрген Хабермас. Именно он увязывает нравственную философию с «делиберативной» политикой, видит в коммуникативном процессе средоточие справедливости и усматривает в интересах ценности. Хабермас не идет по пути Аристотеля и не останавливается на объявлении человека коммуницирующим, общающимся животным. Нравственная рефлексия у Стагирита целиком сосредоточена на теме блага и связанной с ней темой «благой жизни». Античному подходу Хабермас предпочитает христианский подход, обращенный не к этосу, а к морали, сопряженный не с заботой о себе, а с заботой о других и олицетворяемый не добродетелями, а императивами.

Моральный универсализм, завораживающий Хабермаса, составлен в соответствии с той же формулой, которая определяла

собой христианский универсализм двухтысячелетней давности. Чтобы убедиться в этом, достаточно оценить, с какой настойчивостью Хабермас утверждает необходимость пренебрежения этнорелигиозными границами — трудно не услышать в этом отголоски, отзвуки текста «Послания к римлянам», где говорится о том, что не существует ни эллина, ни иудея... При этом вслед за Иммануилом Кантом и с неменьшей последовательностью и твердостью, чем последний, Хабермас отстаивает позицию, согласно которой моральность в современных условиях выступает в ипостаси своеобразного «секуляризованного христианства», христианства без Христа — учения и практики, которые попросту пережили смерть провозгласившего их Высшего Существа.

Провозглашенная Фридрихом Ницше «кончина Бога» самым двояким образом, с точки зрения Хабермаса, повлияла на судьбу моральных заповедей и, по сути, нашла воплощение прежде всего именно в видоизменении форм оправдания моральных регламентаций:

- во-первых, это выразилось в том, что личное спасение перестало быть главенствующим мотивирующим принципом моральности человеческих действий;
- во-вторых — в том, что метафизика творения и соотношенная с ней метафизика естественного права утратили свои прерогативы в возведении моральных ценностей в ранг онтологических констант человеческого существования.

Именно эти две проблемы Хабермас считает основными для современного морального сознания. Не надеясь на их окончательное разрешение, автор книги делает совершенно иной жест: он осознанно заявляет, что полагается на обнаружение позитивных сторон произошедших изменений, которые наметили столь далекую от теологии и религиозного мессианства перспективу обоснования долга и налагаемых им обязательств.

В противовес обращению к области трансцендентного, которое имплицитно предполагается любыми обещаниями загробной жизни, Хабермас целиком и полностью стремится ограничить сферу легитимации моральных суждений областью имманентно-

го, рассматривая в качестве источника того, что он называет действительностью моральных норм, практику коммуникации, в ходе осуществления которой эти нормы могут снискать признание и одобрение «всех».

Действенность «моральных норм, — пишет Хабермас, — означает теперь, что они способны снискать одобрение всех, кого они касаются, коль скоро эти затрагиваемые ими лица в одних лишь практических дискурсах сообща выясняют, представляет ли соответствующая практика равный интерес для всех них. В этом одобрении выражается допускающая возможность своего опровержения разумность  *совещающихся*  между собой субъектов, взаимно убеждающих друг друга в том, что гипотетически выведенная норма достойна признания, и свобода законодательствующих субъектов, сознающих себя в качестве инициаторов тех норм, которым они подчиняются как их адресаты. На смысле значимости моральных норм сказываются и погрешимость эвристического, и конструктивность проектирующего человеческого ума» [Хабермас. Вовлечение Другого. 2001. С. 102–103].

В противовес апелляции к корреспондентной теории истины, подразумевающей в логике теологических концепций творения, что критерием последней выступает адекватность некой «настоящей» действительности, Хабермас избирает конвенциональную теорию истины, в рамках которой  *именно коммуникации отводится главная роль в утверждении истинного* . (Сама природа объектов социального мира заключается, если следовать хабермасовским воззрениям, в их статусе конструктов, с одной стороны, порождаемых в коммуникации, а с другой — порождающих саму коммуникацию.)

В конечном счете обоснование смысла, предназначения и прерогатив моральных норм сводится Хабермасом к выявлению когнитивного наполнения последних. При этом мораль, движущей силой и побудительным мотивом которой выступает коммуникация, превращается в практику интерессубъективности, возводимую во всеобщую обязанность и принимаемую как истина любой истины.

**Интерсубъективность, в свою очередь, выступает структурой и средоточием любого справедливого порядка. Берущая на себя по-**

добную миссию, она фактически оказывается новым обозначением экономической реципроктности. Как бы ни противопоставлялся «политический» обмен мнениями «рыночному» обмену товарами, именно «товарная» форма симметричного обмена превращается в эталон пестующей взаимопонимание интересусубъективности.

## ЭТИКА ГЛОБАЛИЗМА

Границы описанной интересусубъективности, как и границы, внутри которых происходит стирание различий определенного типа (прежде всего, конечно, этнонациональных), в точности совпадают с мнимой безграничностью глобализации. Этика глобализации раскрывается в особом видении долга и справедливости, которое фиксирует хабермасовское прочтение кантовского категорического императива.

Одно из канонических определений категорического императива у Иммануила Канта (то есть категорического императива эпохи Просвещения) звучит так: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [Кант. Основоположения метафизики нравов. 1994. С. 195].

Переиначенное определение кантовского императива, которое фактически предлагается Хабермасом (это определение может, в свою очередь, считаться категорическим императивом эпохи глобализации), звучит следующим образом: «Норма является действенной только тогда, когда прямые и побочные следствия, которые общее следование ей предположительно повлечет за собой для положения интересов и ценностных ориентаций каждого, могут быть без какого бы то ни было принуждения обща приняты всеми, кого эта норма затрагивает» [Хабермас. Возвращение Другого. 2001. С. 113].

Соответственно, если Кант делает акцент на действенное провозглашение морального принципа, который мог бы стать принципом для всех, то Хабермас скорее стремится выявить условия действенности подобного провозглашения, которое делало бы

категорический императив адекватным своему названию не только с логической точки зрения, но и с точки зрения процедуры, применяемой в его утверждении.

Собственно, именно процедура предстает в построениях Хабермаса обязательной компонентой процесса конституирования всеобщего как всеобщего и истинного как истинного.

Предельное выражение кантовского понимания общества, которое заключается в его категории царства целей, где никто не вправе относиться к другому как к средству, превращается у Хабермаса во взгляд на общество как совокупность «процедурных моментов» по выдвиганию этих целей, которым, с одной стороны, должен быть придан всеобщий характер и которые, с другой стороны, несут всеобщее в себе. **Техно-либерально-бюрократический культ «процедуры» («следуй процедуре, и все будет хорошо») проявляется в данном случае не только в том, что на нее возлагается ответственность за процесс целеполагания, но и в том, что она служит воплощением идеи справедливости, подвергнутой предельной секуляризации.**

Однако никакая процедура не исчерпывается тем, что на бюрократическом языке называется «процедурными моментами». В любой процедуре неизменно присутствует примесь того, что к ней непосредственно не относится. Даже если можно утверждать, что процедура способна обходиться без обоснования, с неизбежностью носящего религиозный и (или) метафизический характер, то она не может не содержать в себе элементов самореализующихся программ. Речь идет о ценностях, которые содержат в себе работающие механизмы собственной «переоценки». *Это уже не абстрактные универсалии, а действующие институции.*

Попытка Хабермаса придать взаимосвязи ценностей и институтов «всего лишь» процедурный характер оборачивается невозможностью выявить статус самих процедур, имеющих равное отношение как к запечатлению в коммуникации исполняемых правил и хранимых обязательств, так и к рациональному обоснованию их значимости. Поскольку именно «процедурность» у Хабермаса является неотъемлемой чертой истинного и всеобщего, которые превращаются при ее участии в неотъемлемые атрибуты

общественной жизни, невозможность анализа «процедурности» влечет за собой утрату общественной реальностью сколько-нибудь отчетливых очертаний.

Анализ социальных отношений подменяется вне-историческим и даже до какой-то степени иррациональным обращением к утопии глобализации (которое исключает как разговор о внекогнитивной подоплеке ее когнитивных предпосылок, так и генеалогию связанных с ней техник рационализации). Идеалистический горизонт глобализма затмевает собой реальное становление общественных структур, запечатлевающих глобализационные изменения. Глобализация вершится в рамках все более увеличивающегося господства экономической власти. Вместе с ростом могущества последней все более усиливается и виртуализация социальных связей. Подобная виртуализация — не что иное, как результат овнутрения идеалистического горизонта глобальных изменений меняющимися структурами со-в-местного бытия.

Виртуальность оборачивается банальным без-различием, которое выступает платой за отождествление медиареальности с социальной реальностью. Возможность такого отождествления связана с закреплением за средствами массовой коммуникации функций, связанных с тиражированием и распространением утопии автономного индивида, обладающего независимым мнением. Насколько бы иллюзорной ни казалась возможность личной автономии и идеологической независимости, они играют роль вполне реальных факторов процесса глобализации, поскольку сам этот процесс связан с медиакратической фазой экономического господства.

Тут самое время вновь вернуться к Хабермасу. Упрекающий Канта в «индивидуалистической редукции понятия автономии» и недостаточном отграничении этических вопросов от вопросов прагматических [См.: Там же. С. 99], немецкий теоретик сам смешивает этику и прагматику. Впрочем, делает он это скорее под знаком того, что можно по аналогии с его собственным утверждением назвать *индивидуалистической редукцией понятия социального*.

Это обуславливает важное для нас следствие: **сама возможность справедливости, понятой как связь прагматики с этикой в дис-**



курсе, а шире — как связь между социальным и моральными порядками, остается для Хабермаса не проясненной. Более того, она признается им не поддающейся прояснению: «Этика дискурса оправдывает содержание морали равного обращения с каждым и солидарной ответственности за каждого. Разумеется, прежде всего она выполняет эту свою функцию путем разумного реконструирования содержаний моральной традиции, поколебленной в религиозных основах своей значимости. Если бы дискурсивно-теоретическая трактовка категорического императива оставалась во власти этой изначальной традиции, такая генеалогия вообще преграждала бы путь к обнаружению когнитивного содержания моральных суждений. *Морально-теоретического обоснования самой моральной точки зрения не существует* (выделено мной. — А. А.)» [Там же. С. 107–108].

Переиначивая последний хабермасовский тезис, можно прийти к принципиальному выводу, характерному для доминирующей в настоящее время либеральной этики: справедливости невозможно достичь, потому что никто не знает, что она такое. **Секуляризация идеи справедливости уравнивает ее в правах с идеей Бога, существование которого в пострелигиозные времена объявлено предметом веры, но не знания. Последствия этого более значительны, чем может показаться на первый взгляд: десакрализация содержания морального сознания не просто лишает его религиозных оснований и опор — отныне признание самого факта существования нравственных категорий превращается в «личное дело каждого».**

Все это выступает следствием двух тенденций. С одной стороны, речь идет о тенденции к культивированию процедуры вопреки всевозможным «сущностям» и «смыслам» (что закономерно обозначает начало «конца истории» в его современном понимании), с другой стороны — о тенденции к принятию медийных шлаков и шумов за независимые индивидуальные мнения свободных людей.

Обезопасить себя от обеих тенденций можно, вновь обратившись к феномену справедливости. Останавливающая либералов невозможность определения ее как идеи никоим образом не отменяет ее осуществления на практике. Справедливость и есть

практика устройства жизни. Она бросает вызов любым формам комфортного существования, устроенности, в то же время она безусловно выступает их предпосылкой. Рассмотрение справедливости связано с анализом организационных сторон деятельности. Справедливость представляет собой то, что делает практику социальной: динамическая структура, воплощающая единство отношений и норм, институтов и ценностей, этоса и габитуса.

Справедливость никогда не может быть только лишь процедурой (поэтому она не должна сводиться к праву). С точки зрения философии справедливости любая предельная индивидуализация, любая абстрактная личностная автономия не более чем медийное колыхание воздуха. В царстве информационных сообщений индивиду по определению достается лишь роль медиатора — вспомогательного технического средства.

При этом нет, наверное, ничего более противоположного, нежели справедливость как структура бытия и медиакратия, уравнивающая со времен софистов в правах бытие и не-бытие. Противоборство справедливости и медиакратии, «принципа» и «сети», выступает наиболее острым и, пожалуй, наименее исследованным конфликтом нашего времени.

## ИНТЕРЕСЫ И ЦЕННОСТИ

Единственный мостик, пролегающий между хабермасовской теорией коммуникативной рациональности и философией справедливости, связан с единством интересов и ценностей. С точки зрения Хабермаса, между ценностями и интересами нет никакой пропасти. Согласно немецкому автору, «интерес может быть описан в качестве ценностной ориентации, если... он разделяется и другими...» [Там же. С. 166–167].

Иными словами, **чтобы преобразовать интерес в ценность, нужно (всего лишь!) освободить его от перспективы первого лица и наполнить интересубъективным содержанием.** После подобной операции интерес начнет котироваться как ценность и уже в этом новом качестве приобретет очертания нормы, нормативного суждения.

Однако, с одной стороны, может ли сейчас быть сформулирован любой интерес вне подобной процедуры? И, с другой стороны, могут ли современные процедуры утверждения моральных ценностей обозначать собой нечто никак не соотносящееся с интересами?

Вопросы подобного рода остаются у Хабермаса без ответа.

Причина этого проста: она кроется в том, что немецкому теоретику хотелось бы провести четкий и непреодолимый рубеж между экономикой (как сферой интересов) и моралью (как сферой ценностей). Любое взаимодействие данных «сфер» рассматривается создателем теории коммуникативного действия лишь в перспективе распространения утилитаризма как символа проникновения логики экономических отношений в пространство морали.

Проблема не в том, что экономика вторгается в «сферу» морали, а в том, что мораль не может обойтись без подобных интервенций. В действительности утилитаристская идея рационального выбора выступает лишь самым *безобидным* следствием такого вторжения. Рациональный выбор оказывается первичной формой морального поведения или, что то же самое, «нулевой ступенью» обобщения моральных ценностей (и соответственно совсем не случайно становится отправной точкой хабермасовской рефлексии о правилах и нормах).

Куда менее безобидным следствием того, что мораль не может обойтись без экономики, оказывается мерка всеобщности, которая избирается при описании наших моральных универсалий, то есть практического разума человеческого существа. Вслед за Кантом Хабермас пишет о превращении интереса в ценность лишь в ходе признания интереса всеобщим, то есть в ходе разделения его другими людьми.

Вряд ли в любом обществе можно найти что-нибудь более разделяемое людьми, нежели то, что их разделяет. Вряд ли в современном обществе можно найти что-либо более объединяющее людей, нежели превращающие их жизнь в войну экономические противоречия.

Со времен Реформации экономика играет роль Провидения в абсолютно обмиршенном, «расколдованном» мире. Утратив вся-

кий намек на трансцендентность, это экономическое Провидение по-прежнему оказывается не поддающейся никакому контролю баснословно могущественной силой. Она не просто вершит судьбы, но отделяет «праведников» от «грешников», проводит границу между избранными и не избранными к спасению.

Говоря иначе, в ситуации, когда никакая форма «вышей» справедливости, рожденная религиозным воображением, не вызывает прежнего экстатического поклонения, экономика перенимает ее функции. Это отнюдь не сулит нам новой веры (культ золотого тельца отличается неизменной пошловатостью), однако привносит в жизнь совершенно новые коллизии. Драма лучшей участи разворачивается отныне исключительно в земном мире, приобретая при этом очертания конкурентной схватки за место под солнцем.

Избранный как «нулевая степень» обобщения моральных ценностей, то есть как долг, асимптотически приближающийся к минимуму, рациональный выбор куда более значим для последователей Иммануила Канта (каковым и является Юрген Хабермас), чем для последователей Томаса Гоббса (вроде новейших утилитаристов типа Гэри Беккера). Новейшие утилитаристы воспринимают интерес лишь как экономическую категорию, лишая его морального измерения; Хабермас в отличие от них воспринимает интерес именно в качестве категории моральной рефлексии. Он не удовлетворяется «экономической» разумностью, заключенной в рациональном выборе, и находит ее морально-этический эквивалент в виде практического разума.

Этот модифицированный и поднятый до статуса ценности интерес возвращается в область экономических размышлений, не оставляя иного шанса для экономики, кроме как быть истолкованной в терминах *ценностей*, а не *стоимостей*. **Рассуждение о нравственности в экономических терминах совпадает с подменной философией справедливости вопрошанием о долге.**

Мораль должностования предъявляет собой не что иное, как ценностную легитимацию меновых отношений. При этом моральная теория выступает в качестве специфической разновидности политической экономии, предметом которой выступает ценность как особая форма стоимости, ликвидная на особом

«рынке» (или, иначе говоря, норма, неизбежность которой обеспечивается посредством тех же форм, что и необратимость преобразования вещи в товар).

**Десакрализация справедливости ведет к ее деонтологизации. При этом место бытия занимает рынок. Он же превращается в единственную структуру, достойную онтологического рассмотрения.** Аналогом рынка для моральных ценностей становится публичная сфера — светский храм открытых дебатов и обсуждений. Аналогом «товарности» этих ценностей оказывается вовлеченность в дискурсивно-коммуникативные процедуры, способные не только валидизировать их в качестве универсалий, но и обеспечивать соответствующим «неприкосновенным» статусом.

### КОММУНИКАТИВНАЯ ЭТИКА VERSUS ЭТИКА СПРАВЕДЛИВОСТИ

Вопрос о справедливости является камнем преткновения любой универсалистской этики. Нередко дело доходит до того, что отстаивание самого принципа справедливого устройства мира приравнивается к попранию основ этического универсализма, а значит, в конечном счете и к ниспровержению этических норм как таковых.

Хабермас с его теорией коммуникативной этики фактически выступает против теории справедливости, обрушиваясь с критикой на одного из наиболее влиятельных ее интерпретаторов — американского философа Джона Роулса. Упрек, адресуемый Хабермасом Роулсу, состоит в том, что последний недостаточно последователен в отстаивании прерогатив, которыми должен быть наделен практический разум (иными словами, в том, что американский философ недостаточно последователен в своем кантианстве).

Кантианская установка автора фундаментальной «Теории справедливости», с точки зрения Хабермаса, не была развита и не нашла полного подтверждения в более поздних работах, где мораль рассматривалась не в режиме всеобъемлющей универ-

сализации, а в перспективе *совпадения моральных принципов, существующих в различных картинах мира*: «Практический разум в моральном отношении словно выхолащивается и обесценивается до разумности, попадающей в зависимость от моральных истин, обоснованных другим путем. Моральная значимость концепции справедливости обосновывается теперь уже исходя не из связующего всех и вся практического разума, но из удачной конвергенции разумных картин мира, в достаточной мере перекрывающих друг друга в своих моральных компонентах» [Там же. С. 168].

Без обращения к понятию практического разума для Хабермаса представляется немислимым обоснование «моральной точки зрения», которая связана у него с возможностью утверждения категорического императива. Как мы видели, формула категорического императива предполагает не только обнаружение морального измерения интересов, начинающихся именоваться ценностями, но и возведение экономического поведения в ранг нравственной нормы.

В упрощенном виде кантовский «нравственный закон внутри нас», выражающий «западное» отношение к этической проблематике, сложившееся в Новое время, гласит: *делай другим то, что хотел бы получить себе*. В этом смысле он противоположен так называемому золотому правилу нравственности, характерному для Античности или Востока и заключающему в себе принципиально иную постановку вопроса: *не делай другим того, чего не хотел бы получить для себя*.

Каждый, кто, придерживаясь определенной картины мира, пытается открыть, в чем заключается справедливость, не просто *тестирует себя на разумность* (как хотел бы того Юрген Хабермас), но и предъявляет собственное понимание разумного, *свою практику рационализации* (как ставит вопрос Джон Роулс). Если подобное «понимание» относится к ведению метафизики, то подобная «практика» входит в компетенцию политики.

Соответственно первое не может быть представлено публично, а второе как раз составляет как бы самую суть публичности. Это «раздвоение» Разума ведет к тому, что у Роулса, в отличие от

Хабермаса, мораль по большей части рассматривается с точки зрения первого, а не с точки зрения третьего лица, поскольку оказывается в первую очередь связанной с не поддающимися публичной универсализации критериями истинного, в пределах которых действует и мыслит тот или иной субъект.

Говоря по-другому, мораль у Роулса предстает как то, что *принадлежит политическому, публичному*, но принадлежит из перспективы *каждого*, а не из перспективы *всех*, то есть из перспективы картины мира, допускающей лишь определенные формы разумности и лишь определенные формы обобщения моральных позиций, которые могут соприкасаться друг с другом, но никогда не имеют общего источника.

Роулс является автором двух знаменитых «принципов справедливости». Первый из них также является очередной интерпретацией категорического императива («любой имеет равное право на самую всеобъемлющую систему равных основных свобод, совместимую с подобной системой свобод для всех»). Второй развивает этику и политику «равных возможностей» (в первой своей части он сводится к «постулату различия», *difference principle*, — неравенство компенсируется предоставлением большего доступа к ресурсам для наименее обеспеченных, во второй — постулирует равенство шансов для занятия должностей и получения статусов).

**В отличие от Хабермаса, Роулс с его первым «принципом справедливости» больше на стороне «золотого правила нравственности», нежели на стороне категорического императива. Иначе говоря, он в большей степени на стороне экономии универсального, нежели на стороне универсализации экономического.**

Хабермас заключает, что Роулс смещает внимание с проблемы моральной *автономии* на проблему *существования*. Но именно это выступает обязательным условием возвращения к этике справедливости. **Способом экзистенциальной самореализации, с позиций роулсовской теории, выступает честность, выражающаяся в провозглашении авторского права по отношению к собственной жизни. Именно благодаря честности экзистенция связывается с этическим выбором.**

Понятие «справедливость как честность» относится, таким образом, к структурному единству истинного и социального.

Справедливость превращается в политику, которая налагает ограничения на обретение экономическими отношениями моральной власти (в пользу чего фактически высказывается немецкий оппонент Роулса). **Границы политического у Хабермаса совпадают с контурами обосновывающей свою моральную власть экономики; у Роулса же, напротив, границы политического обозначают предел моральной легитимации экономической власти.**

Говоря иначе, Хабермас обращается к абстрактной и негативной справедливости, сводящейся к запрету выходить за границы процедурной морали и медийной индивидуальности. Роулс, напротив, задумывается о том, где все-таки заканчиваются эти границы и что за ними находится — за ними оказывается гетто человеческой экзистенции.

Проникнув в это гетто, американский философ оказывается по другую сторону экономической медиакратии, на стороне политики нравственности (которая оказывается одновременно и политикой существования). В своем стремлении к концептуализации справедливости Роулс идет даже на осторожную ревизию новоевропейского культа прав человека. Из всего реестра человеческих прав философ выделяет только одно, позволяющее обосновать первичность существования над правом. Это право на то, чтобы быть демиургом своей личности и судьбы.

**Демиургическая миссия по отношению к своей личности и судьбе — вот что выступает формулой справедливости для человеческого существа. Каждый хотя бы в какой-то степени является таким демиургом уже по факту принадлежности к числу живущих...**

При этом Роулс оставляет без ответа вопрос, в какой все-таки степени каждый наделен привилегиями демиурга, хотя он не просто относится к проблематике справедливости, но, по правде говоря, составляет самую ее суть. Роулсовская идея «покрова неведения» (*veil of ignorance*) (позволяющая не обращать внимания на степень участия некоего N в распределении общественных благ) превращает бытийствующего субъекта в существо, всеми жизненными обстоятельствами которого можно пренебречь.



Это, безусловно, нейтрализует и как бы «обесцвечивает» саму экзистенцию, которая, растратив уникальность, оказывается сведенной к наглядному муляжу, действующей и даже жизнеспособной модели. Справедливость действительно служит выражением честности, однако эта честность демонстрируется смоделированным существом, живущим в смоделированном мире. Онтология этого мира также мыслится в перспективе экономоцентризма: она почему-то призвана обеспечивать субъекту максимизацию выгоды (как будто это и есть выражение его экзистенции и наивысшее проявление справедливости!).

### Примечания

1. Что касается фактов, то не стоит ограничиваться констатацией их «сделанности» (как к тому подталкивает этимология самого слова). Произведенные факты не просто делаются, они делаются особым образом — человек создает их не как муляжи или фикции, но как полноценные онтологические доказательства собственных демиургических способностей. Именно поэтому и ответственность человека определяется не соответствием его поведения нравственному и (или) юридическому закону, а той реальностью, которая очерчивает его исполинскую фигуру и которую он отбрасывает позади себя подобно собственной тени. Ближе всего к подобному пониманию этической проблематики подходит Бруно Латур, согласно которому «фабрикация» фактов не означает того, что каждый из них является пустотой в оболочке собственных поверхностей или симулякр. Изобретение фактов делает человека человеком. Точнее, в процессе изобретения фактов человек становится самим собой — существом, в котором всегда есть нечто от бога. «Но не являются ли ложными те факты, которые созданы человеком?» — задается вопросом Латур. И сам себе на него отвечает: «Нет, поскольку Бойль, так же как и Гоббс, распространяет на человека “конструктивизм”, присущий божественному началу: Бог знает о вещах все, поскольку сам их создает (Funkenstein, 1986). Мы знаем природу фактов, поскольку они получены при таких обстоятельствах, которые находятся под нашим полным контролем. Наша слабость оказывается силой в

том случае, если только мы ограничимся знанием инструментализированной природы фактов и оставим в стороне объяснение причин. И вновь Бойль превращает недостаток — мы производим только *matters of fact*, созданные в лабораториях и обладающие только локальной ценностью, — в решительное преимущество: эти факты никогда не изменятся, что бы ни происходило в любом другом месте — в теории, метафизике, религии, политике или логике» [Латур. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. 2006. С. 80].

2. Протагор (Protagóras) из Абдеры (около 480 — около 410 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель школы софистов, идеолог софистики. Испытал влияние Гераклита и его последователей, воспринял известный тезис о непостоянстве мира: «Все течет, все изменяется». На основании данной постановки вопроса сделал вывод: об одной и той же вещи можно высказать принципиально разные суждения. Заявлял: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду». Вместе с тем не отрицал возможности «законов», «справедливости», «стыда», которые трактовал как божественные установления. Сомневался в возможностях обоснования истины; при этом строил аргументы на апелляции к пользе. Фактически выступил родоначальником прагматизма. Ввел в оборот софизмы. Активно пропагандировал свое учение, для этого объездил всю Грецию, неоднократно бывал в Афинах. Был близок Периклу и Еврипиду. В 411 году был обвинен в атеизме, сочинение Протагора на религиозные темы было подвешено к сожжению. Любил будировать общественное мнение, участвовал в публичных дебатах, стал взимать плату за обучение. Трактаты Протагора до наших времен не сохранились. Помимо философии и этики, занимался грамматикой и риторикой.
3. Интересный анализ представлений Аристотеля о справедливости содержится в книге О. Хеффе. Он акцентирует внимание на позаимствованном Стагиритом у софистов разграничении естественного и законного неравенства, которое впоследствии стало основой противопоставления «естественного» и «позитивного» права [См.: Хеффе. Справедливость. 2007. С. 29–33].
4. При этом образ «чистой силы» также возникает как форма культа или верования. Он представляет собой некую символическую конструкцию или, точнее, выражает определенную форму и степень (отнюдь не всегда «ну-

левую») символической власти. Это хорошо описывает Пьер Бурдьё, делающий акцент на том, что даже «самые грубые отношения силы в то же время всегда являются символическими, а действия подчинения, повиновения — когнитивными актами, которые в таком своем качестве приводят в действие когнитивные структуры, формы и категории перцепции, принципы видения и деления» [Бурдьё. Дух государства. Генезис и структура бюрократического поля. 2005. С. 242].

5. Примечательно, что в отличие от Иммануила Канта Георг Гегель и Пьер Бурдьё — каждый по-своему! — обращаются не столько к философии, сколько к социологии всеобщего. У Гегеля в «Философии права» носителем всеобщих ценностей выступает особое сословие, которое он называет «средним» — сословие чиновников. Бурдьё фактически воспроизводит гегелевский тезис. Он показывает, что практика администрирования предполагает хотя бы минимальную ответственность перед всеобщим как условие своего осуществления. И все же даже в социологизированной версии описания эволюции всеобщего содержится некоторая толика прекраснотуши, особенно явно проявляющегося в философии истории Канта. Будучи концентратом бесконечной отсрочки, надежда на воцарение всеобщего позволяет отождествить исторический процесс с нравственным прогрессом и воцарением «общечеловеческих ценностей». Этой логики не избегает даже последовательный в социологизации морали Бурдьё: «Прибыль от универсализации, конечно же, является одним из исторических двигателей прогресса универсального. Все это в той мере, в какой оно способствует созданию мира, где будут признаваться (хотя бы на словах) общечеловеческие ценности (разум, достоинство и т. п.) и где учреждается процесс взаимообразного усиления стратегий универсализации, направленных на получение прибылей (пусть даже отрицательных), связанных с подчинением всеобщим правилам, с одной стороны, и структур этих миров, официально посвятивших себя общечеловеческому, — с другой. Социологический взгляд не может не замечать расхождения между официальной нормой как она формулируется в административном праве и действительностью административной практики... Но вместе с тем социолог не может не видеть результатов деятельности этой нормы, требующей от агентов принести свои частные интересы в жертву обязательствам...» [Бурдьё. Дух государства. Генезис и структура бюрократического поля. 2005. С. 252–252].

6. Рефлексия (от позднелатинского *reflexio* — «обращение назад», «отражение») — способ теоретизации, а также метод философии, связанный с осмыслением человеком своих собственных действий. Рефлексия выражает человеческое самосознание и самопознание. Посредством нее человек исследует свою практику: ее цели и последствия, системность и законы. Практика при этом наполняется смыслами, ей буквально придается *значение* (в силу чего она приобретает особый статус духовной деятельности).
7. Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Сочинения. Т. 3. С. 19.
8. Артефакт (от лат. *Artefactum* — «искусственно сделанное») — явление, образование или процесс, характер и возникновение которого определяются в ходе воздействия, которое на него оказывается (даже в форме исследования или наблюдения). Факт (от латинского *factum* — «сделанное», «свершившееся») — элементарная форма эмпирической реальности, данность; совпадает с указанием достоверности некоего результата, события, чего-то занявшего свое место.
9. Цели можно определить как наиболее фундаментальные и осознанные ориентиры человеческого поведения. Целеполагание — процесс установления системы морально-этических координат своего существования. Характер целеполагания непосредственно детерминирован топологией и генеалогией социального пространства, в котором пребывает человек.
10. Стратегия (от греческого *strategos* — «веду войско») — наиболее общая и последовательная форма осуществления деятельности. Изначально данное понятие было связано с практикой подготовки к войне и ведением военных действий.
11. Традиции — совокупность способов сохранения исторической преемственности, основанных на наделении этическим смыслом процедур наследования. Традиции связаны с культом идей и деяний предков, в рамках которого разнообразные атрибуты традиционности наделяются священным статусом. Традиционный тип поведения предполагает возведение в ранг нравственной обязанности поддержания связи с прошлым. Будущее при этом воспринимается как объект реконструкции или реставрации.
12. Немецкий социолог Никлас Луман точно подмечает, что, связав политический способ существования со стремлением к благу, Аристотель дела-

- ет незаметным главный парадокс политики, которая, с одной стороны, воплощает собой социальное целое, а с другой — всего лишь одну из «подсистем» общества или одно из «подпространств» социального пространства [См. об этом: Луман. Общество как социальная система. 2004. С. 83–85].
13. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Вып. 1. — М.: Прогресс, 1991. С. 302–303.
  14. Ответственность — фундаментальная этическая категория, выражающая представление о человеке как о конечной инстанции мышления и деятельности.
  15. Рикер П. Мораль, этика и политика // Герменевтика. Этика. Политика. — М.: ИФРАН, 1995. С. 39–40.
  16. Макинтаир А. После добродетели. Исследования теории морали. — М. — Екатеринбург, 2000. С. 295.
  17. Как пишет российский философ Эрих Соловьев: «Если в своей заботе о человеке кантовская природа безжалостна, то в своих видах на человека она неприродна. Природа желает от него того, чего в природе не встречается, а именно моральности и притом моральности автономной... Что скрывается за этим парадоксальным, явно не укладывающимся в просветительскую традицию образом Природы? Как это ни странно — проблема антропогенеза. Ибо именно в антропогенезе, с одной стороны, происходит разрушение инстинктивного базиса животной психики, превращение человека в “аномалию природного царства”, а с другой стороны, складываются новые формы собственно человеческого автономного, идеально мотивированного поведения. Главным продуктом антропогенеза является мораль, образующая базис человеческой цивилизованности» [Соловьев. Проблема философии истории в поздних работах Канта. 1978. С. 73].
  18. Отметим, насколько в описании этих своеобразных правил обращения с человеческим разумом Иммануил Кант, тут же провозглашающий необходимость и важность свободомыслия, остается в плену логики господства-подчинения, позже наиболее точно описанной Гегелем в рамках его анализа взаимоотношений господина и раба, который был осуществлен в «Феноменологии духа».
  19. В частности, в «Основоположениях метафизики нравов» кенигсбергский мыслитель фактически демонстрирует, что, с его точки зрения,

## Глава третья

только абстрактность постановки вопроса о любом человеческом поступке способна послужить условием доказательства недопустимости морального релятивизма. «Поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в максиме, согласно которой решено было его совершить; эта ценность зависит, следовательно, не от действительности предмета поступка, а только от принципа воления, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания» [Кант. Основоположения метафизики нравов // Сочинения. Т. 4. 1994. С. 169].

**Глава четвертая**

# **ПАРТИЙНОСТЬ БЫТИЯ**





# ФИЛОСОФИЯ НЕСПРАВЕДЛИВОСТИ

МАРКС, НИЦШЕ, ФУКО

**Н**аряду с философией справедливости существует и философия несправедливости. Философия несправедливости двойственна. Подвергая критике несправедливое устройство мира и его причины, она не просто фиксирует несправедливость — она устанавливает ее границы, снабжает онтологией, наделяет реальностью.

Суммирование разнообразных несправедливостей превращает их в особые артефакты. Критическое их обсуждение призвано стать гарантией их преодоления. Однако описание проявлений несправедливости превращает последнюю в данность или сущность. Благо превращается в обратную сторону зла, достоинства оказываются продолжением недостатков, а дескрипция несправедливого мироустройства оборачивается его перформативным утверждением.

Нравственная философия и социальная теория оказываются в зависимости от несправедливости, которая предоставляет им предмет исследования. Одновременно в той мере, в какой несправедливость проявляет себя в конструкции определенного «нечто» (назови его хоть сущностью, хоть данностью), она становится предпосылкой метафизики и науки. Интерпретация справедливости больше не отсылает нас к идее меры. Точнее, она превращается в практику измерения несправедливости, когда мерой выступает уже не то, что справедливо, а то, что несправедливо.

Философия несправедливости концентрирует в себе огромные социальные энергии, как правило, она связана с титаническими усилиями. В этом нет ничего удивительного, ибо она воспроизводит традицию пророческого дискурса. **Философия несправедливости вдохновлена отрицанием, она негативистская, ее адепты подозревают, ненавидят и мстят. В то же время это философия апофатического стиля, обращенная разом к предельности и определенности. Она не является философией «мелких» и «общих» мест, осуществляющей нехитрый сервис по отношению к юридическому разуму и (или) мещанскому укладу.**

Философию несправедливости интересует не устроенность, устройство, не быт, а бытие, не социальные атомы, а абсолюты. Отсюда и наиболее важное затруднение, связанное с философией несправедливости. Хорошо, когда внимание фокусируется на всех этих темах, однако в чем найти гарантию того, что устройство не будет кроиться по лекалам устроенности, быт не будет прообразом бытия, а абсолюты не окажутся проекцией слишком много возмнившего о себе социального атома?

Философия несправедливости предполагает особое допущение: **констатация несправедливых сторон существования автоматически возвращает нас в справедливое состояние.** Средством его достижения и вообще главенствующей формой деятельности выступает критика. Однако получающийся результат отличается от ожидаемого: философия несправедливости возвещает нам тождество несправедливого и справедливого состояний. Говоря по-другому, справедливость и несправедливость сливаются друг с другом до полной неразличимости. Это означает, что произошла

незаметная подмена: несправедливость стала критерием справедливости, воплотила ее тайну и истину.

Философия несправедливости представлена в теориях трех наиболее провокативных авторов: Карла Маркса, Фридриха Ницше и Мишеля Фуко, которые мыслят под знаком партийности уже даже не философию, а само бытие: *partes extra partes*. У Маркса философия несправедливости выражена в критике «буржуазной» политэкономии с ее идеями экономической реципроктности. У Ницше она находит воплощение в критике «обветшалой» староевропейской морали, узаконивающей алхимический брак справедливости и усредненности. Наконец, у Фуко философия несправедливости сопряжена с критикой всех без исключения аспектов «нормальности»: разума, здоровья, законопослушности, добропорядочности и даже самого «человеческого в человеке» (которое мыслится как оплот нормы и способ ее утверждения).

Фуко исходит из того, что нечеловеческому в себе человек обязан больше, чем человеческому. Не связывая это нечеловеческое с человеческой «будущностью», Фуко не рассматривает нечеловеческое и как сверхчеловеческое. Французский мыслитель, таким образом, не следует рецептам ни Ницше, ни Маркса.

Нечеловеческое расположено по краям человеческого; следовательно, любой человек хотя бы чуточку маргинал. Более того, именно «ложка маргинальности» определяет состав человеческого в отдельном субъекте и во всем человечестве. Фуко реабилитирует «подлого» человека, последнего человека, причем не как социокультурные или исторические типы, а как проявления «подлинной человечности» в каждом из нас. Справедливость оказывается при таком подходе глобальной империей меньшинств, где в меньшинстве даже большинство, каждый за себя и каждый — меньше себя.

Влияние философии Фуко на мир, сложившийся после окончания холодной войны, трудно переоценить. С точки зрения оформления современного мирового порядка фукианская философия несправедливости значит больше, чем любая другая (и не потому, что она этот порядок описала, а потому, что она помогла ему утвердиться). Так называемый глобальный мир — это не только мир мень-

шинств, но и мир измельчания: куда ни обратиться, повсюду мелкие стычки, маленькие ставки, мелкотравчатые помыслы. Мораль не то чтобы сошла на нет, но сохраняется лишь в пределах своей «нулевой степени»: как мораль выгоды, мораль интереса. Из перспективы текущих мировых процессов Фуко выглядит более политизированным, чем Маркс, более радикальным, чем Ницше, — и более повлиявшим на судьбы бытия, чем любой из экзистенциалистов. Уже сейчас, впрочем, ясно, что мир Фуко клонится к закату, однако сколько продлится этот закат, не дано пока знать никому.

### ЗАБЫТЬ ФУКО-2

Мишель Фуко [1] никогда не был верен ни себе, ни другим. Вся его философия обращена против антропологии, в которой, как в музее, собраны и экспонированы различные образцы человеческой самотождественности. Искусство быть верным себе натурализуется антропологическим знанием, превращается в дар, обладание которым равносильно праву называться человеком. Фуко изо всех сил противится натурализации этого искусства, настаивая на его понимании именно как искусства, а не дара. Жизнь самого философа словно служит примером того, что овладение этим искусством состоит в совершенствовании умения быть маргиналом, которое обретается где угодно — хоть на протестной демонстрации, хоть в калифорнийской сауне. В итоге, по мысли Фуко, вершится таинство освобождения, когда и само имя человека превращается лишь в обветшавший политический транспарант.

Наверное, самой расхожей цитатой из французского теоретика «заботы о себе» является пророчество о скором исчезновении человеческого существа, чьи очертания будут смыты подобно рисунку на прибрежном песке. Очевидно, что это только метафора, привязанная к определенному контексту развития гуманитарных наук. На смену классической пришла современная эпистема, когда кантовский вопрос «что такое человек?» стал не только основным философским вопросом, но и проблемой, вне которой лишаются осмысленности труд, язык и сама жизнь. Смысл всего

этого представляет ценность лишь до поры — пока сама возможность человеческого познания детерминирована экономической теорией, лингвистическими и биологическими науками.

Смешно, однако, подобно Полю Рикеру думать, что рассмотрение человека ограничивается для Мишеля Фуко только кратким периодом воцарения перечисленных дисциплин. Интерес к человеку у французского теоретика существенно более фундаментален, он связан с проектом выведения философии из-под юрисдикции гуманистической мысли. Человек занимает Фуко не как сотворенное или самосозидающее существо, но и не как существо потребляющее или производящее. Фукианский человек даже и не существо вовсе: единственная гарантия и стихия человеческого существования — слово, срывающееся с человеческого же языка.

Это-то и интересует нашего автора. Философия Фуко сосредоточена на критике объектного фетишизма. Мезальянс слов и вещей оказывается неравным браком, в котором вещи не просто попадают в тень слов — они оказываются их тенью.

При этом вся фукианская философия основывается на фетишизме высказывания, речи. Она и есть воплощение дискурсивного фетишизма. Фукианской философии суждено было бы стать олицетворением чистейшего идеализма (более последовательного, чем ненавистная Фуко феноменология), если бы не одно важное обстоятельство: горизонт идеалистического дискурса обрамляет то самое «о», к которому этот дискурс адресуется. Проще говоря, о чем бы ни вели речь идеалисты, они говорят о человеке. Любые мыслительные ходы, которые ими совершаются, предполагают вочеловечивание: Бога и богов, бытия и небытия, идей и материи, цивилизаций, обществ, власти и, наконец, мира в целом. При этом в первую очередь вочеловечивание касается самих людей. **Идеализм предполагает особый тип тотемизма, только в роли тотемного животного выступает само существо «человек», а возникающие при этом тотемические классификации относятся не только к людям, но в первую очередь к разнообразным естественным и сверхъестественным объектам.**

Фуко пытается наложить строгий запрет на подобную тотемическую логику. Его генеалогическая аналитика обращает к ней нечто вроде новой «бритвы Оккама». Интенсивность сопротив-

ления идеалистическому тотемизму у Фуко сопоставима разве что с интенсивностью аналогичного сопротивления, заложенно-го в хайдеггеровском вопрошании о бытии. Однако самый строгий запрет на антропоморфизацию предполагает и то, что невозможность применения человеческих мерок определяется исключительно этими же мерками.

Тем не менее Фуко порывает с человеком, возвещает о его необратимом дряхлении с той же решительностью, с какой Ницше предъявляет свой некролог на смерть Бога. «Вплоть до конца XVIII века *человек* не существовал. Человек — это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда наконец он был бы познан» [Фуко. Слова и вещи. 1994. С. 330]. И вот этому одряхлевшему, истлевающему на глазах созданию — человеку — уже негде приткнуться. И не потому, что Фуко специально изгоняет его с насиженных мест, а потому, что само человеческое представляется философу основным фетишистским объектом. Произнося слово «человек», мы фетишизируем саму возможность самоидентификации. Стоит, однако, помнить, что для любой самоидентификации характерна принципиальная неопределенность: непонятно, что чему тождественно, если это «что» возникает в ходе отождествления.

Все, впрочем, радикально меняется, если эта неопределенность именуется «долгом». Существование человека, как и сама возможность человеческого существа, предстает как абстракция долга. Человек исполняет долг, потому что существует, и он существует, потому что следует долгу. **Превращенное с легкой руки Канта в реализацию долга, человеческое существование оказывается воплощением закономерной эволюции: человек появился, поскольку его не могло не быть. Под наибольшее подозрение Фуко попадает именно это предельное сращение моралистической проповеди и историсофского натурализма.** Морализаторство на темы долга оказывается не только лейтмотивом современной этики, но и формой данни, которую последняя по сей день приносит кантианству.

У французского мыслителя этику заменяет та особая разновидность политизации жизни, которую наиболее точно передает слово «активизм». Любые нравственно-этические воззрения, любые представления о добре и зле сами по себе уже выступают действием. Нельзя просто исповедовать ценности — их можно только отстаивать, нельзя просто принадлежать определенной этической системе — эту принадлежность всегда приходится отвоевывать, нельзя просто занимать нравственные позиции — это с неизбежностью оборачивается целой системой движений (назови их хоть «гимнастикой души», хоть «техникой себя»).

И все было бы замечательно, если бы закономерным следствием фукианской нравственной философии не стало наделение этическим смыслом любого телодвижения. (И только лишь телодвижения!) Эта новация обозначила конец этики и пришествие эона постэтического существования. Сегодня для того, чтобы быть нравственным, уже не нужно обладать убеждениями — достаточно попросту шевельнуть пальцем. Среднестатистический обыватель начала нынешнего века не нуждается ни в какой «системе взглядов». Она с успехом заменяется у него симфонией слаженной работы внутренних органов, конечностей, мышц, сухожилий, кровеносной системы, вестибулярного аппарата, короче говоря, самой телесностью во всем ее святом и одновременно порнографическом бесстыдстве.

## ПРОТИВ АНТРОПОМОРФИЗМА

Возможность отношения Мишеля Фуко к справедливости определяется полной утратой моралью связи с трансцендентным: моральное поведение больше не соотносится с перспективой божественного избранничества, посмертного воскресения и (или) загробной жизни. Нравственные суждения не освящаются авторитетом Бога или богов, перестают черпать свою легитимность в религиозной догматике и пророческом дискурсе. Если Фридрих Ницше констатировал смерть Бога, то Фуко открыл, что ей предшествует смерть человека (оставшаяся незамеченной в тени «великой кончины», постигшей Творца).

Возможность философии Фуко непосредственно связана с концом антропоморфизма (предсказанным еще Людвигом Фейербахом). Антропоморфные описания могут быть атрибутированы кому угодно и чему угодно. Антропоморфизм имеет необозримую историю, общий лейтмотив которой выражает древнее высказывание софиста Протагора о том, что человек является мерой всех вещей. При этом любой антропоморфизм держится на принципиальной неразрешимости вопроса о копии и образце, создателе и творении. Так и не достигая окончательного решения проблема первичности (профанизацией которой служит знаменитый спор о курице и яйце): так что, люди все-таки подобны богам или же, напротив, боги подобны людям?

Философия Мишеля Фуко одним махом разрывает этот порочный круг. Однако для того, чтобы не произошло нового срастания, **французский теоретик вынужден прибегнуть к специфическому варианту инставрации: связывая возможность антропологической метафизики со «склеиванием» эмпирического и трансцендентального, он настаивает на их полном и безоговорочном разъединении. Фуко указывает на то, что «склеивание» эмпирического и трансцендентального является уже целью критической философии Иммануила Канта.** Однако, обращая трансцендентальное и эмпирическое в противоположности, последний только преобразует их в двухчастную конструкцию, идеально приспособленную для грядущего тождества (возникновение которого не заставляет себя ждать).

В то же время Кант сам всячески чурался антропологии, представлявшей собой, с его точки зрения, простой набор «эмпиричностей». В то же время, осуществив безжалостную подгонку эмпирического под трансцендентальное, немецкий философ превратил в новую антропологию моральную философию долга (захватывающую не только область этики, но и области онтологии и теории познания). «Антропологическая конфигурация современной философии предполагает удвоение догматизма, распространение его на два различных уровня, опирающихся друг на друга: докритический анализ того, что есть человек по своей сути, ста-



новится аналитикой того, что может быть дано человеческому опыту» [Там же. С. 362].

Таким образом, проект Фуко с самого начала связан с парадоксальным намерением: задаться вопросом о человеке, избавившись от рецептуры антропологического философствования. Впрочем, осуществление этого проекта показывает, что перед нами не столько парадокс, сколько настоятельное требование, отклик на которое ведет не только к деантропологизации онтологии и гносеологии, но и к демистификации нравственной проблематики. В той мере, в какой нравственность теряет религиозные основания и метафизические подпорки, справедливость перестает соотноситься не только с горним («Другим») миром, но и с миром других, сколько-нибудь не похожих на тебя людей. Она в буквальном смысле превращается в «личное дело каждого».

Речь идет не об особом эгоцентризме фукианского человека, подчинившего этику квазиантичной «заботе о себе», речь о появившихся в одночасье принципиальных особенностях организации человеческого существа, получивших название идентичности. **Идентичность человека не равнозначна человеческому Я или человеческой самости. Не равнозначна она ни телу, ни душе, ни сознанию, ни бессознательному. Обретая идентичность, человек не просто достигает самотождественности — он становится единственным воплощением тождества в мире обострившихся противоречий, непроходимых пропастей и неистребимых различий. Именно поэтому обретение идентичности всегда проходит под знаком борьбы и утраты.**

Раз идентичность беспрестанно отвоевывается — значит, человеческое существование сводится к воспроизводству бесчисленных сценариев власти; раз идентичность в любую секунду подвергается риску утраты — значит, любой человек есть жертва. Человек, наделенный идентичностью, не просто удерживает в себе свое противоречие (подобно тому как делал это гегелевский субъект), он сеет эти противоречия вокруг себя (превращая их в единственные закономерности окружающего его царства случайных обстоятельств).

## ЧЕЛОВЕК КАК ФУНКЦИЯ

Без царя в голове, без Бога в душе, это существо ничего не создаст и ничего не производит. Оно не является даже автором-творцом по отношению к собственному существованию — если, конечно, не понимать под этим существованием процесс диссеминации. Впрочем, скорее всего именно это экзистенциальное «рассеяние» играет в настоящее время ту роль, которая прежде принадлежала судьбе.

Понятое подобным образом, существование человека оказывается синонимом безличного функционирования: человек функционирует, потому что живет, и живет, потому что функционирует. Ни в отношениях, которые он организует, ни в делах, которые он ведет, не остается места «ни для чего личного». В этом заключается главный парадокс превращения справедливости в «личное дело каждого». Чем больше справедливость оказывается таким «личным делом», тем меньшее пространство отводится для «общего дела» (*res publica*) (которое в Древнем Риме понималось не только как совместное дело людей, но и как проявление сотрудничества людей и богов). **По мере угасания «общих дел» онтологической формулой существования человека все больше начинает служить принцип *anything goes*. В мире, где случайно абсолютно все, любое действие не просто сходит с рук — оно неизменно обозначает собой перспективу «альтернативной» этики бытия.**

Фуко ни в коей мере не является философом справедливости, его философия дискурса скорее нацелена на то, чтобы постоянно открывать и фиксировать несправедливое во всем множестве его проявлений. (Это совсем не безобидная процедура: обозначение несправедливости всегда до какой-то степени подразумевает ее легитимацию.) Однако французский автор показывает нам, чем предстает справедливость, когда она начинает касаться только лишь отдельного человека, а ее гарантией оказывается атомизация (рассеяние) индивидов. Непреднамеренный, не заявленный им самим ответ Фуко состоит в том, что справедливость оборачивается для человека его принципиальной онтологической раздвоенностью: «...Человек не одновременен с тем, что понуждает его

к существованию, или с тем, на основе чего он существует; напротив, оказывается, что он захвачен силой, которая расщепляет его, отторгает его от своего собственного первоначала и одновременно сулит ему это первоначало как неизбежность, которая, быть может, никогда не осуществится... Время — то самое время, каковым является он сам, — отторгает его не только от той зари, из которой он вышел, но и от той зари, которая была ему обещана впереди» [Там же. С. 355].

Итак, *онтологическим эквивалентом приватизированной, отданной на откуп индивида справедливости выступает время*. Идентичность человека является, с одной стороны, способом воплощения тождеств, а с другой — отметиной или дефектом, закрепляющим их неустранимую половинчатость. Современный человек оказывается одновременно и больше, и меньше своего Я, он отстает от самого себя и себя же опережает, он часть без целого и одновременно — целое без частей. Собственно, именно поэтому современный человек и со-временен: **время возникает как эффект его принципиальной раздвоенности — он равен самому себе в качестве становящегося, постоянно ускользающего от себя существа. Соответственно именно становление — всегда рискованное и неизменно разрушительное — открывает человеку лик справедливости.**



# ТРЕХМЕРНОЕ ПРОСТРАНСТВО, ИЛИ ПОСЛЕД БЫТИЯ

## ПРЕУМНОЖЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

**О**тныне человеческое существование — это безличная машинерия противоречий. Справедливая участь для любого из нас синонимична монотонности их функционирования. Но суть мутации, случившейся со справедливостью, не только в этом. Она также и в том, что разрушительность становления оказывается имманентной каждому человеческому существу. Теперь он сам — разрушительное становление, обретшее плоть и кровь. Подобная постановка вопроса может иметь самые разные, иногда принципиально противоположные следствия.

Одно из таких следствий связано со сведением справедливости к стерилизации политики и самой жизни. Если повсюду власть, то справедливость для индивида оборачивается соединением и взаимоуничтожением стратегий раба и госпо-

дина. Каждый отныне господин, но лишь в силу того, что в каждом скрывается раб. Господская и рабская ипостаси человека нейтрализуют друг друга, стерилизуя попутно и человеческое существование. Как только (привет Гегелю!) политика перестает исполнять для человека роль судьбы, судьбой человека делается суета. Эту сутолоку можно романтизировать, приписав ей статус шизодемократии, прочищающей забитые тромбами сосуды дисциплинарного общества (к подобной романтизации сводится идеология шизоанализа Жиля Делеза и Феликса Гваттари). Шизодемократия локализует политическое представительство на уровне отдельного индивида, выступающего субъектом-носителем множественной личности. Шизодемократия апеллирует соответственно к атомизированным персонам, каждая из которых — сама себе сообщество.

Очевидно, что избавленная от романтической ауры шизодемократия оказывается не противоядием от политических перегибов, а худшей формой политики — клинической картиной «демшизы». Человек, лишенный авторства по отношению к своей размножающейся почкованием субъективности, — вечный лузер. Его поистине безбрежное самоупоеание идет вразрез с самой возможностью победы и ответственности. Лицо этого существа-личинки не стареет от времени, он — образцовый со-временник и при этом всегда смахивает на двуликого Януса. Имея разные обличья, он может выступать то обывателем, то борцом, однако в любом случае отождествляет с революционной борьбой за справедливость собственную физиологию (особенно на уровне перистальтики).

Шизодемократическое прочтение справедливости выражает апофеоз либерализма, который не просто делается тоталитарным, но оказывается единственной жизнеспособной версией тоталитаризма. **Либеральное видение справедливого мироустройства основано на соединении идеи свободы с идеей равенства. Шизодемократия придает этому единству экстатические обертоны. «Вечнобеременным» носителем свободы-равенства выступает необыватель, любая сторона жизнедеятельности которого отныне чревата революцией — будь то революция в средствах омоложения или революция в крае нижнего белья.**

## ДЕМОКРАТИЯ КАК ВЕЗДЕ-СУЩЕЕ

Другая позиция, берущая начало в генеалогической антиантропологии Фуко, связана не со стерилизацией жизни, а с демократизацией принципа бытия. С онтологией этого демократизированного, повсюду обретающегося бытия и отождествляется при соответствующем раскладе справедливое устройство мира. Если брать наиболее расхожую версию подобного подхода, мы без особых усилий натолкнемся на понятие рутины — повседневного течения времени: ты живешь каждый день — значит, лейтмотивом твоего существования служит ежедневность. Эта пресловутая ежедневность имеет нарочито нейтральный привкус. Только распробовав ее более обстоятельно, можно удостовериться в том, что в ней заключен особенный императив и даже своего рода «зов бытия».

Речь, однако, идет о совершенно специфическом бытии. Демократизированное бытие — это унифицированная реальность, элементы которой оказываются выстроенными в серые и невзрачные шеренги. Здесь много чего случается, но никогда ничего не происходит. Повседневность не имеет онтологии — только «феноменологию». Ее суть в чистой явленности, которая ничего в себе не таит, не имеет никаких «содержаний», при этом «феноменология» повседневности полностью соответствует социологии сутолоки.

Кульť повседневности отменяет представление о том, что бытие бытию рознь. Одновременно бытие перестает ассоциироваться с определенным доменом или регионом, к которому ведут царственные тропы, закрытые для непосвященных.

Говоря совсем просто, бытие выводится из-под контроля горних инстанций. С одной стороны, оно перестает быть зоной влияния божественного Провидения, с другой — театром боевых действий, которые ведут между собой многочисленные сакральные стихии. При этом признание того, что ни Бога, ни богов невозможно обнаружить ни в одном из онтологических укрытий, закономерно ведет к выводу о том, что они присутствуют везде. Эту логику очень хорошо воспроизводит Бруно Латур, критикующий Мартина Хайдеггера за все еще слишком аристократическое понимание онто-

логии: «Подобно наивным посетителям Гераклита, Хайдеггер и его эпигоны стремятся отыскать Бытие только на лесных тропинках Шварцвальда, которые никуда не ведут. Весь остальной мир — пустыня. Боги не могут находиться в технике... Они отсутствуют в политике, социологии, психологии, антропологии, истории — которая есть история Бытия и исчисляется тысячелетиями... Их нет ни в философии, ни в онтологии, которые позабыли о своем предназначении вот уже 2500 лет» [Латур. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. 2006. С. 132–133].

«Где же есть Бытие?» — восклицает ратующий за онтологическую справедливость Латур. Ответ не заставляет себя ждать: бытие равномерно распределено везде, куда «обычный» человек может кинуть свой взгляд. Только философы — уникальная в своем роде категория людей, которые его не замечают. Единственная особенность этого растекшегося подобно комковатой каше бытия — в отсутствии всяких особенностей. Обозревая его окрестности, мы ни на чем не задерживаем свой взгляд — повсюду только овраги, буераки и пустыри. Основным образом, с которым соотносится это демократизированное бытие, является образ пустыни. Пустыня безжизненна, но в ней парадоксальным образом всему находится место: и компьютерный герой, и ржавый гвоздь, и вирус СПИДа, и Пэрис Хилтон, и оторванная рука из примера Георга Гегеля находят в демократизированном бытии свое уютное прибежище. Чем не самое наглядное из возможных воплощение справедливости! «Боги повсюду!» — со злой иронией утверждает экзальтированный Латур: «Они присутствуют в гидроэлектростанциях по берегам Рейна, в субатомных частицах, в кроссовках «Адидас», точно так же как в старых сабо, вырезанных вручную, точно так же как и в старом пейзаже, в торговых расчетах, так же, как и в душераздирающих стихах Гельдерлина» [Там же. С. 133].

Это демократизированное бытие, в котором любой шар попадает в лузу, а каждый желающий реализует право на уорхолловские пятнадцать минут славы, и впрямь может считаться самым справедливым. Единственная проблема, которая связана с этим бытием, заключается в том, что оно напоминает забытую Богом дыру. Если какие-то боги и пекутся о его устройении, то это боги,



которые явно не страдают от дефицита безучастности, зато в полной мере заражают этим дефицитом людей. Подобная практика, впрочем, не может быть предметом моральной оценки.

**Проблема демократизированного бытия не моральная, а эпистемологическая — мир, над которым парят безучастные боги, никогда нельзя с достоверностью признать существующим. Его существование всегда предмет веры. Это, впрочем, нисколько не мешает ему воплощать апофеоз завещанного консерваторами соединения свободы и братства (которое олицетворяют собой уже не столько люди, сколько «вещи», точнее, овеществленные явления и существа).**

## СОБЫТИЕ, СО-БЫТИЕ

Наконец, третье следствие фукианской антиантропологии предполагает не демократизацию бытия или стерилизацию жизни, а эскалацию событийности. Любое человеческое бытие суть событие. Именно со-бытие не только возвещает человеку справедливость, но и служит ее выражением. При этом оно не сводится ни к конкретным связям, ни к коммуникации, ни к взаимодействию. Напротив, со-бытие случается тогда, когда всеми привходящими обстоятельствами, претендующими на статус порождающих его причин, оказывается возможным пренебречь. Справедливость проявляется в том, что каждая человеческая жизнь представляет собой со-бытие, однако справедливое устройство мира не равнозначно равенству людей перед таинством их рождения. Напротив, в со-бытийности любого индивидуального существования нет ничего, что отсылало бы нас к этой тайне. Тайна жизни состоит в том, что она не скрывает в себе никаких тайн: само бытие и есть устранение тайны.

Иными словами, человек представляет собой существо, со-бытие жизни которого сопряжено с изгнанием, вы-живанием тайны. Преодолевая самим фактом своего существования все обстоятельства собственного появления на свет, человек обращает тайну индивидуального рождения в ничто. Создавая из «чего-то» (то есть из причин, предпосылок, условий) такое «ничто», чело-

век берет на себя миссию демиурга, создающего нечто *ex nihil*. Похитив это демиургическое искусство у Бога-творца, люди направляют его на себя: каждый превращается в человека, который делает себя сам (*self-made-man*). Это и есть воплощение со-бытийной справедливости. Ее стихией выступает совместное существование, названное греками синойкизмом. В практике синойкизма устраняются границы между социальным и экзистенциальным. Экзистенциальное самовыражение оказывается при этом тождественным обладанию глубинной структурой сопричастности с «иным»: будь то «родственник», «друг», «конкурент», «сосед», «чужой», «враг» или в конечном счете отраженный в них «ты сам». Речь идет в данном случае не о множественной личности, а, если можно так выразиться, о личности самого множества. Онтология социальных множеств выступает обратной стороной социологии личностного бытия.

Пренебрегая всеми обстоятельствами, которые могут играть для него роль причин, человеческое существо проходит путь, который был указан опять-таки еще Иммануилом Кантом. Это путь из царства необходимости в царство свободы, от существования в качестве физического объекта (тела) к существованию в качестве духовного объекта (души). Со-бытийная справедливость выступает одновременно способом и результатом освобождения от каузальных зависимостей, которое и оказывается освобождением *par excellence*. Подобное понимание свободы делает ее метафорой преодоления сил гравитации. Эта интерпретация предполагает некоторую обремененность натурфилософией, прежде всего натурфилософским пониманием «воздушности» души как пневмы.

Одновременно стремление освободиться от «природы» заведомо предполагает отношение к ней как к препятствию или обузе. Понятая подобным образом «природа» концентрирует в себе всевозможные пути, она оказывается главным препятствием свободного существования. Несмотря на все различия, этот мотив прослеживается и у Иммануила Канта, и у Георга Гегеля, и у Карла Маркса. Характерен он и для современной «левой» философии, в которой вызов окружающей действительности выступает формулой обретения прижизненного бессмертия, которое, в

свою очередь, выступает достоянием, справедливо распределенным между всеми. Вот как, в частности, пишет об этом Алан Бадью: «Существом бессмертным — вот кем показал себя Человек в тягчайших ситуациях, в какие его только можно поставить, исключительным образом обособляясь в многообразном и хищном потоке жизни... То, что в конце концов все мы умрем и от нас не останется ничего, кроме праха, не может поколебать бессмертие Человека в тот момент, когда он утверждает, что готов идти наперекор воле-быть-животным, к которой его приводят обстоятельства. И каждый человек... способен, когда ничто этого не предвещает, оказаться таким бессмертным; в обстоятельствах грандиозных или заурядных, ради важнейшей или же второстепенной истины — роли не играет. В любом случае субъективация бессмертна и создает Человека. Без нее есть лишь биологический вид — «двуногое без перьев», очарование которого не вполне очевидно» [Бадью. Этика. 2006. С. 27–28].

«Двуногое без перьев» действительно пригодно скорее в суп. Однако это нисколько не решает проблемы. Проблема со-бытийной справедливости состоит в том, что так никогда до конца и не ясно, что же все-таки получается в результате самосозидающей деятельности человека — может, божество, а может, и нечто прямо противоположное. Но это не суть. Суть еще хуже: идея наперекор животной воле, человек приравнивает самосозидание к самообожествлению. Божеством, а точнее сказать, своеобразным идиолом оказывается любой социальный тип: не важно, рыцарь или лавочник, программист или девственница, палач или тинейджер. В этом заключается особая справедливость со-бытия, экзистенциальный лабиринт которого чем-то неуловимо напоминает коммуналку. Здесь все со-существуют друг с другом, но каждый для другого оказывается и продолжением его собственного бытия, и наиболее прискорбным обстоятельством, от которого во что бы то ни стало хочется отделаться. В действительности люди не боги — они больше, чем боги, ибо в буквальном смысле становятся богами вопреки всему. В этом тоже состоит особенная человеческая справедливость. Она и вправду выступает справедливостью со-бытия, только это со-бытие уравнивает в правах баналь-

## Глава четвертая

ность исполнения социальных ролей и героизму противостояния условиям и среде.

**Воспринятая подобным образом, со-бытийная справедливость является предельным выражением единства равенства и братства, пестуемого социалистами разных эпох. Воплощением этого единства являются не люди или вещи, а знаки. Знаки без разбору помечают собой социальное и мистическое; они произвольно меняют местами социальные и мистические объекты, создавая из них мешанину нашего бытия.**

# СЦЕНАРИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

## РЕЖИМЫ СОЦИАЛЬНОСТИ

**Н**овоевропейская политэкономия ценностей основана на жесткой сегрегации «не имеющего цены» и «не стоящего ровно ничего». Говоря иначе, парадокс состоит в том, что ценным признается лишь то, что может считаться бесценным. Что же обладает статусом ценности? К чему по-настоящему применим этот высокопарный эпитет?

Ценностью становится то, что проходит тест на универсализуемость (или, как выражался Пьер Бурдьё, доказывает «универсализабельность»). Мерилом ценностей, своеобразными «ценностями ценностей», выступают универсалии. Однако универсалии абстрактны. По своему своему определению они ни с чем не сравнимы, не сопоставимы — «баснословны». В сравнении с универсалиями любая ценность обнаруживает лишь «меру несоответствия».

С этой точки зрения любые универсалии являются разверстыми безднами несоответствий, каждая из них предстает перед нами как вселенная различий, квинтэссенция «несходств».

Но это означает также, что справедливость оказывается по ту сторону разграничения общего и особенного, единичного и множественного, индивидуального и социального, инвариантного и исторического. Справедливость обобщает и одновременно разделяет, очерчивает демаркационные линии и присовокупляет отломившиеся края и куски.

Если универсалии выступают беспроигрышными ставками в борьбе за формирование ценностей, то борьба за их собственное определение связана с контролем за человеческим в человеке. Ценностью выступает не просто то, что бесценно, но то, что включает в себе мерку общечеловеческого. Борьба за выявление этой мерки никогда не обходится без жертв. Для того чтобы нечто человеческое приобрело статус универсальной характеристики человеческого рода, нужно обязательно кого-нибудь отторгнуть. И не просто отторгнуть, а лишить статуса человеческого существа, сделать «нелюдью».

Справедливость оказывается изнанкой и вместе с тем противоположностью «общечеловеческих ценностей». Казалось бы, любая форма справедливого порядка заведомо исключает возможность третирования по политическим, социально-экономическим, этнокультурным, расовым, этническим, сексуальным, возрастным и любым другим основаниям. Казалось бы, любая форма справедливого порядка исключает перспективу превращения людей в нелюдей.

Однако оказывается, что границы справедливости заканчиваются там, куда не распространяет свое действие юрисдикция власти над определением человеческого в человеке. Где кончается свое действие эта власть, начинается царство всемирно-исторических монстров, наподобие творения доктора Франкенштейна. Проблема лишь в том, что таким «франкенштейновским» монстром можно объявить кого угодно: представителей любого народа, любого сообщества или любой группы.

Справедливость соответственно оказывается особым эффектом властного принуждения. Человеческое накапливается как

ресурс, как пресловутый «человеческий капитал». Сама возможность абстрактного обозначения человеческого вопреки всем «частностям» со-бытиями и деталям человеческого существования обуславливается логикой монополизма. Чтобы обычное человеческое стало «общечеловеческим», необходима его полномасштабная капитализация.

Но капитализировать — значит монополизировать. В результате человеческие связи преобразуются в общественные отношения, а общественные отношения исподволь наделяются «объектностью», вовлекая в свой оборот максимально возможное количество вещей. Производимость вещи начинает выступать изначальной презумпцией онтологии человеческого существования: в мире произведенных объектов человеку отводится роль ненасытного потребителя.

С анализом этой полномасштабной капитализации человеческого в человеке сопряжено антропологическое понимание процесса формирования капитализма (первоначальный эскиз антропологии капиталистического общества представлен в работах молодого фейербахианца — Карла Маркса). Капитализация человеческого в человеке ведется сразу в двух направлениях: аккумуляции «человечности» и суммирования «бесчеловечности». Примечательно, что «человечность» возвещает о себе как о тотальности, а «бесчеловечность» связана с особыми обстоятельствами и «отдельными проявлениями». В итоге человеческой оказывается сама тотализация, тогда как бесчеловечное понимается как отщепенство, нечеловеческое — как онтологическая маргиналия.

Подобная тенденция проявляется уже в том, что со времен Иммануила Канта наиболее общим вопросом новоевропейской философии является вопрос о том, кого можно считать человеком (и соответственно каковы границы человеческого в человеке). Однако после Карла Маркса, Фридриха Ницше и Зигмунда Фрейда этот вопрос стал звучать по-другому: «что (не-человеческое) делает человека человеком?». Мишель Фуко поставил его еще более радикально: «Почему человек столь многим обязан нечеловеческому в самом себе? Не состоит ли на самом деле чело-

век только из не-человеческого? И какова возможная этика и антропология не-человеческого?».

Внимание к проблематике нечеловеческого со стороны тех, кого Поль Рикер остроумно назвал «учителями подозрительности» (и примкнувшего к ним Мишеля Фуко), вовсе не было продиктовано специфическим интересом к биологическому («этология и зоопсихология»), инфернальному («демонология и тератология») или инфернально-биологическому («вирусология и молекулярная биология»). Расширение границ нечеловеческого было, в сущности, расширением плацдарма экспансии человеческого.

Любые новые измерения нечеловеческого оказывались при этом новыми измерениями присваивающей практической антропологии. Одновременно разрасталось и производство человеческого, которое преобразовывало нечеловеческое в полезный, высококалорийный продукт. **Расширение этого производства вело к достаточно частым и разнообразным по последствиям кризисам перепроизводства гуманизма. Эксцессы расизма, нацизма или колониализма также были связаны с этим перепроизводством человеческого на антропологическую единицу, обитающую в пределах определенной нации — общества — цивилизации.**

Общий кризис перепроизводства человеческого на современном Западе выражается в гипертрофии права, которая выражается в *культе прав человека, играющем роль этики и онтологии современного мира.*

При этом человек по-прежнему выступает мерой всех вещей. Однако чтобы подтверждать этот статус, человеку необходимо постоянно проходить тест на содержание в нем достаточного количества человеческого. Опыт великих трагедий XX века показывает, что количество человеческого в человеке постоянно меняется, иногда скатываясь к нулевой отметке. Но еще важнее изменения качества «гуманитарного субстрата», определение которого служит точкой отсчета для любых количественных колебаний. И здесь проблема справедливости проявляется максимально полно.

С одной стороны, человек в качестве меры любой вещи представляет собой антропологическую инстанцию справедливости,



служит ее живым воплощением. С другой стороны, то, что характеристики абстрактного «человека вообще» относятся к конкретному человеческому существу примерно так же, как могут относиться к нему черты выставленного в магазинной витрине манекена. Беря на себя миссию меры вещей, человек неизменно оказывается перед вызовом утраты человеческого. Более того, **пытаясь устанавливать справедливость, человеческое существо постоянно рискует оказаться несуществующим. В итоге и человеческое в человеке, и само бытие оказываются предметом распределения, зависящим от избрания распределительной системы или сценария справедливости.**

Это значит, что не что иное, как социальность, выступает определяющим фактором антропологических и экзистенциальных характеристик человеческой жизни. Общественная организация связует между собой антропологию и экзистенцию, атрибутику человечности и перипетии биографии, личностные качества и повороты судьбы. По аналогии с термином из арсенала политической науки назовем подобный аспект общественной организации режимом социальности.

**В Новое время сложилось три режима социальности, которые обозначаются категориями, известными по крайней мере со времен Великой французской революции. Речь идет о равенстве, свободе и братстве. Система равенства присуща обществам права, система свободы — обществам игры, наконец, система братства находила наибольшее соответствие в коммунитаристских социалистических обществах.**

В каждой из систем доминирует особый сценарий справедливости, однако он никогда не реализуется отдельно от всех остальных сценариев и не существует в абсолютно «чистом» виде.

## ПРАВО, ИЛИ СЦЕНАРИЙ РАВЕНСТВА

Сегодня вполне «в духе времени» проблема «нечеловеческого в человеке» (в том числе и проблема утраты им прежних нравственных качеств) обозначается как затруднение юридического свой-

ства. Речь, однако, идет не только о том, чтобы «реабилитировать» человеческое или заново «осудить» его. Само право предстает теперь как предпосылка смещения разнородных представлений о человеческом в человеке.

Критика права принимает при этом две формы. С одной стороны, может быть объявлено возвращение к *универсальному человеку*, а оно (если «все по-честному») предполагает запрет на любые формы толерантности или снисходительности (так полагает Ален Бадью). С другой — может констатироваться, что «универсальный человек» и есть главный *монстр* новоеропейской цивилизации всесмещения (так думает Бруно Латур) [2]. И никакая толерантность (снисходительность) здесь неуместна — в силу, впрочем, уже совсем других оснований.

**Абсолютизация зла.** Средства массовой информации распространили некоторое время назад [3] сообщение (которое сам язык подсказывает назвать «тревожным»): «16 января в 14.05 в УФСБ России поступила тревожная телефонограмма № 8-5-145. В ней сообщалось, что 17 января 2007 года в 12 часов шесть членов группировки «Аль-Каида» собираются совершить теракт в Московском метрополитене. Конкретная станция, где может случиться трагедия, в телефонограмме не указывалась. Все столичные спецслужбы вмиг были подняты по тревоге. На каждой станции метро появились усиленные наряды милиции. Кинологи с натренированными на поиск взрывчатки собаками прочесывали все переходы и залы метрополитена... Но москвичи не знали, насколько серьезная опасность им угрожает».

О чем точно были осведомлены москвичи, так это о том, что их ожидает встреча со Злом в наиболее беспримесной его форме. Будучи образцовым с точки зрения своей мифологизации явлением, террористическое зло обладает всеми характеристиками фантома.

Речь идет о фантоме, чье главное достояние составляет невиданная, совершенно необычайная способность к материализации. Когда посланцы сверхъестественных сил наведываются к вам в гости, когда они буквально из ничего возникают на ваших глазах, у вас больше нет иллюзий по их поводу. А значит, нет и иллюзий по поводу того, что зло представляет собой «всего лишь мираж».

Соответственно, помимо очевидного деструктивного содержания, террористическая практика несет в себе еще и элементы терапии. Для любого из нас терроризм выступает терапевтической программой возвращения к реальности.

В то же время, находясь повсюду и нигде, терроризм заразил собой повседневность, превратив ее в своего двойника. Сколько бы ни случалось терактов, к какому бы количеству жертв они ни вели, ужас терроризма вовсе не в этом. Ужас терроризма состоит в том, что любая самая разрушительная вылазка оказывается лишь продолжением террора повседневности, к которому мы давно относимся как к «привычному делу».

Взрывая повседневный распорядок жизни обывателя, террористическим оказывается любое действие, которое возвещает о различии между фантазией и реальностью. Вместе с тем террористическим является и действие, стирающее эту грань. В случае с терроризмом повседневности мы имеем дело именно со второй разновидностью терроризма.

**Террористическое действие — это, помимо всего прочего, еще и практика абсолютизации зла.**

Однако зло абсолютизируется лишь при одном условии: когда исчезает любое его отличие от добра. Последнее ведет, в свою очередь, к устранению границ между Воображаемым и Реальным. Добро и зло наделяются одинаковым статусом воображаемых объектов, превращаются в явления, пригодные лишь для того, чтобы стать предметом грез. Страх разрывает эту круговую поруку и сам по себе обращается в образцовое террористическое действие.

**Терроризм и страх открывают нам, что реальность обозначает себя, когда мы распадаемся с представлениями об иллюзорности зла. Однако мы ничего не поймем в зле, если забудем о том, что оно связано с неконтролируемой материализацией иллюзий, с производством и перепроизводством их материальных воплощений.**

Мы не замечаем присутствия зла в контексте нашего повседневного существования, поскольку зло вовсе не является чем-то трансцендентным по отношению к повседневности.

Не черное, но серое — вот цвет, в который окрашено зло сегодня. В тот же цвет окрашена и повседневность. Распознать серое

на сером сложнее всего. Возможно, вопреки Гегелю, это и есть самая актуальная задача философии на сегодняшний день.

**Терроризм повседневности.** Хотим мы это признать или нет, *мы живем в демократиях консенсусного типа*. Сколько бы нам ни повторяли, что со злом невозможно договориться, это останется блефом, поскольку зло изначально является предметом договоренностей.

**Терроризм повседневности состоит в том, что все можно посчитать злом. И одновременно любое зло можно за зло не принять.**

С этической точки зрения история современных обществ начинается с появления возможности конвенционального определения негативного. Зло оказывается то, с чем борются. С приходом Нового времени этика приобрела специфическую двойственность, в которой берут начало любые «двойные стандарты». С одной стороны, «этическим» оказывается то понимание блага, в рамках которого благом считается поддержание *консенсуса* (начинающееся цениться само по себе, независимо от ценностей и целей). С другой стороны, зло превращается в сущность, о характеристиках которой «всегда можно договориться».

Все это самым тесным образом соотносится с фактическим запретом на позитивную этику, обозначающую перспективы возможного, служащую *для* чего-то. **Позитивная этика подвергается третированию со стороны негативной этики, тяготеющей к абстрактным построениям, построенной на запретах и ограничениях, указывающей на то, что не стоит делать, вопреки указанию на то, что делать можно и нужно.**

Одним из немногих на Западе, кто противостоит забвению позитивной этики, является Ален Бадью, связывающий это забвение с господством Запада. Именно благодаря этике Запад придает своему господству черты априорной данности, открывая перед собой перспективу трансисторического мессианства, которое заранее снабжено правом вмешиваться в любые процессы с позиции самозваного наместника Провидения.

Стремясь охватить все и всяческие возможности, Запад насаждает модель негативной этики как нравоучительную дидактику ограничения этих возможностей для любых других [4].

Этим «другим» остается довольствоваться ролью «тоже людей», толерантности по отношению к которым является новым изданием традиционной снисходительности «белого человека». «Мало того, — пишет Бадью, — что этическая концепция человека в конечном счете либо биологична (образы жертв), либо “западна” (самодовольство вооруженного благодетеля), она к тому же налагает запрет на любое масштабное позитивное видение возможностей. То, что нам здесь расхваливают, то, что легитимирует этика, в действительности является консервацией пресловутым “Западом” того, чем он обладает» [Бадью. Этика. 2006. С. 30–31].

**Средства против целей.** Консенсусное понимание добра превращает его в результирующую определенного набора ценностей. Мыслимые по аналогии с потребительными стоимостями, ценности с самого начала вовлечены в орбиту политэкономического мышления [5]. Этика, нашедшая воплощение в *политэкономии ценностей*, оказывается превращенной формой *меркантилизма*, нашедшего себе новую область применения: разнообразные «духовные» объекты.

Ценности требуют постоянной переоценки (с этой точки зрения Фридрих Ницше не сделал никакого открытия). Их котировки служат предметом постоянного торга. В свою очередь, консенсусное истолкование зла делает его случайным набором инструментов, применяемых для абсолютизации Другого. В результате их применения Другой (в силу случайности средств «любой другой») превращается во Врага (попутно делая нас самих заложниками процесса самоотчуждения).

Итак, на стороне блага оказывается не согласие с самим собой, как в античные времена, или с другими, как в эпоху Средних веков, а «соглашательство». Иными словами, роль воплощенного блага начинает играть сам процесс коммуникации, обрастающий новыми средствами и новыми посредниками. Результат не заставляет себя ждать.

Заменителем блага становится *медиафера*. Одновременно она превращается в единственное зримое и слышимое воплощение «практического разума», который, для того чтобы «заявить о себе», также вынужден обращаться к поддержке массмедиа.

В эпоху, когда *medium* уже не только *message* (как некогда полагал Маршалл Маклюэн), но и нечто существенно *большее*, чем *message*, сам факт существования посредничающих инстанций — рынка, медиа, техники — превращается в закон. И уже в этом состоит невиданное прежде восстание средств против целей — единственная форма *революции сегодня*. Теперь эти инстанции образуют интегральную область жизнедеятельности, которая, говоря языком Иммануила Канта, определяет собственный закон в максимально всеобщем и всеобъемлющем истолковании.

**Феномен договора.** Консенсус не просто характеризует некий политический режим, он определяет собой современное общество в целом. К нам это относится в полной мере: кто бы ни пришел к власти, консенсусная атрибутика никуда не исчезнет. Вынь эту подпорку, и современное общество... нет, не развалится, не разрушится — станет попросту непредставимым.

Внутренней политикой этого общества является дистанцирование; точнее, дистанцирование составляет содержание многочисленных новых «политик» микро- и макроуровня. Ничего подобного нельзя сказать относительно солидарности: она вытеснена в область *внешнего* политики до такой степени, что превратилась в выражение *чистой демонстративности*.

**Все в современном обществе может служить и служит предметом договора.** Оно и существует только благодаря тому, что воплощает принцип «обо всем можно договориться». Договор составляет этику и онтологию нашего мира [6].

При этом, разумеется, договор этот никто не заключал (еще Томас Гоббс в «Левиафане» признавался, что описание процедуры общественного договора носит сугубо гипотетический характер). Договор в этом случае «всего лишь» метафора, то есть перенос, смещение, уклонение. Декларируя верность договорным отношениям, пропагандируя их, мы тем самым с самого начала уклоняемся от следования договору и от сколько-нибудь буквальной его интерпретации.

Любая буквальность договора, выражаемая понятием обязательства, с самого начала является чем-то средним между «абсолютным» вымыслом и «некоторым» преувеличением. О чем мы

договариваемся по-настоящему, так это о том, что нет и не может быть никаких договоров и соответственно никакой ответственности за их исполнение.

Договорная деятельность с этой точки зрения не более чем более или менее усердное *практикование* безответственности.

Впрочем, вся проблематика ответственного поведения не более чем морализаторство. По поводу все тех же договорных отношений, которые отсылают к совершенно мифическому договору, но без которых «никак нельзя». То, что действительно представляет интерес в данном случае, так это судьба истины. Общества консенсусного типа воплощают проект невиданного прежде попрания ее прав. Там, где «обо всем можно договориться», места для истины никогда не находится.

Возможность договориться «обо всем» логически приводит к тому, что договориться можно и со злом. *В крайней точке перспективы, связанной с подобной практикой, зло становится все, с чем не представляется возможным договориться.* Область деятельности, свободная от формата договорных отношений, автоматически отождествляется с «террором» [7].

Это ведет к существенно более прискорбным последствиям, нежели воцарение конвенционалистской этики. **Определения добра и блага оказываются зависящими от определений зла, превращаются в то, что может обозначаться как «не-зло».**

Благо перестают соотносить с определенными образцами поведения и системами действия. Его уделом оказывается *реактивность*, а не активность [8].

**Криминал как этическая проблема.** В итоге терроризм повседневности обозначает собой особую мутацию: добро начинает кроиться по мерке зла. Добро становится дробным, неопределенным, многоликим. Мы не без оснований видим источник опасности во всем. По причине этого мы подозреваем кого угодно и стараемся держать на крючке первого встречного. Роль Врага оказывается универсальной социальной ролью, которая может быть предложена любому и каждому.

**Договорные отношения становятся при этом не только способом закрепления и обоснования ситуации повсеместного шантажа [9].**

**Одновременно они превращаются в доминирующий стиль социальных отношений.**

Наиболее точное название для него *crime-style*.

Не стоит воспринимать его как лакуну во всеобщей системе права или как область, которой не коснулась всеобъемлющая «юридизация» обществ. Точно так же нет смысла видеть в нем банальное проявление некоторой недоработки — будь то со стороны контролирующих органов или органов законодательной власти. *Crime-style* не помеха и не досадное упущение. Это следствие повсеместности юридических регламентаций, побочный продукт деятельности армии юристов и в первую очередь закономерное воплощение доктрины прав человека.

Когда человек мыслится как существо, сущность которого состоит в обладании правами («все люди рождаются свободными и равными в правах»), именно право и ничто другое начинает восприниматься как гарантия его идентичности. **Поскольку правовой дискурс строится на указаниях и предписаниях, человек превращается в существо, которому, чтобы быть собой, надлежит быть правовым субъектом. Этот «закон» заменит любую нравственность и затемнит любую онтологию.**

Получается, сам факт существования человека ставится в зависимость от решения вопроса о том, есть ли у него на это право. Та же самая постановка вопроса распространяется и на проблему добродетелей. Человек может быть добродетельным лишь в том случае, если наличие ее равнозначно обладанию санкцией на их обладание. Таким образом, уже в силу того, что человеческое существо существует и способно совершать нравственные поступки, оно уже оказывается под подозрением: соотносится ли все это с правом (прежде всего с правом все это делать).

**Будучи идентифицированным как тот-кто-наделен-правами-человека, «человек» оказывается пустым местом, которое может занять кто угодно, к кому применимы эти права [10]. Действующее лицо, определяемое через право — прежде всего право быть собой, о котором так пекутся правозащитники, — является одновременно и существом, жизнь которого связана с постоянным балансированием между бес-правием и право-нарушением.**



Террор повседневности, наполненной угнетающими нас условиями и условностями, совершенно закономерно соотносится с двумя антропологическими проектами: антропологией *человека криминального*, чьи преступления способствуют совершенствованию системы права, и антропологией *маленького человека*, чье бесправие само по себе уже есть преступление.

## ИГРА, ИЛИ СЦЕНАРИЙ СВОБОДЫ

Внимание современной политики к телу, когда она все больше начинает пониматься как практика всеобъемлющего контроля за жизнедеятельностью, делает любую форму политического действия *биополитикой*.

Суть ее состоит в отождествлении политики и жизнедеятельности. С биополитической точки зрения сама возможность существования в качестве живого существа оборачивается для человека превращением в политического игрока. По факту рождения каждый из нас обретает особую власть: власть быть. При этом если традиционная политика вершилась на уровне коллективных тел — общностей, коллективов и групп, — то биополитика касается прежде всего индивидуальных тел.

Говоря более определенно, биополитика и есть практика индивидуализации тела. Индивидуализация идет рука об руку с приватизацией: тело начинает рассматриваться не только как предмет обладания, но и как наиболее «естественная» форма собственности. Так на уровне индивидуального тела осуществляется единение политики и экономики. В итоге статус живого существа служит условием превращения человека в собственника, а значит, не только в политического, но и в экономического *игрока*.

Слово «игра» является здесь ключевым: биополитика превращает жизнь человека в *спорт*.

**Биополитическая революция.** Понятые как «арена» индивидуальной активности, в разновидность спортивного состязания превращаются не только экономика и политика. Спортивной ареной оказывается и сама жизнь. Витальность оказывается едва

ли не главенствующим фактором успеха, ее утрата или избыток рассматриваются как основной критерий экономического благополучия и политического могущества.

Со спортом как «образом жизни» связаны новые представления о здоровье, красоте и гармонии. Формирование «биополитического» капитализма оказывается сопряженным с тем, что эксплуатация человека больше не кажется эксплуатацией духовного существа, наделенного качествами «личности». Отныне человек эксплуатируется только в качестве тела, индивидуальность которого мыслится как всеобщее, а потому и ничем не примечательное достояние.

Эксплуатация оказывается родом упражнения, осуществлять которое необходимо для того, чтобы тело «не застаивалось» и более эффективно использовалось как ресурс. Эксплуатация, таким образом, также мыслится по аналогии со спортом: как определенный режим нагрузки, который превращает тело в инструмент и заставляет его жить под знаком эффективности. **Биополитическая революция, превратившая «трудящихся» в «менеджеров», сделала последних одновременно и инструкторами по эксплуатации собственных тел. Современная идеологическая интерпретация этого «режима нагрузки» превращает его в нечто среднее между «диететикой» и «фитнесом», только с бóльшим энергетическим выходом.**

Приравнивание производственно-экономической эксплуатации к почти «технической» эксплуатации тел радикальным образом расширяет горизонт спорта как деятельности. Теперь он выступает не столько формой управления физическими энергиями, сколько способом организации социальных энергий, направляемых на «биополитические» нужды. При этом то, что раньше достигалось методом репрессий и принуждения, оказывается предметом внутренней мотивации и индивидуального выбора, пренебрегать которыми просто «не спортивно».

Особое значение для понимания биополитики приобретают новые виды спорта как воплощения игры «на пределе возможностей». Спортивные состязания мыслятся многими как способ сублимации наиболее взрывоопасных социальных энергий — прежде всего энергий революции. Не стоит, однако, торопиться с вывода-

ми: важнее понять, что означает революционизация спорта, превратившегося из образа жизни в инструмент преобразования мира.

Решение этого вопроса кроется в трансформации самого восприятия революционного процесса: **теперь революции касаются не обществ, а индивидуумов.** Биополитическая индивидуализация тела закономерным образом ведет к индивидуализации исторического события, которое признается «имеющим место» лишь при условии его признания в качестве персональной ценности. Одновременно это означает, что биополитика вершится как микрополитика: революционным отныне считается то, что имеет отношение к модификации субъективности.

Став из метафизического виртуальным, субъект перестал восприниматься как константа, зато приобрел способность к бесконечным мутациям. Утратив качества мистической «сущности», он предпочел глубины поверхностям, что не замедлило сказаться и на характере случающихся с ним изменений — коренные преобразования уступили место декорированию, стилизации и пластической хирургии. **Косметика и дизайн сделались главенствующими социальными технологиями, при этом социальная жизнь окончательно превратилась в область технологических решений. Коснулось это и революции, которая приобрела форму «мягкой» социальной технологии, стала революцией *lights*.**

Этот подход распространяется и на природу в целом: когда целого мира хронически не хватает, протезированию подлежит само *естество*.

Основным контрагентом, который эксплуатирует эту технологию (и одновременно сам был порожден этой эксплуатацией), является *молодежь*. Молодежь — это очень новая в общем-то социальная категория, которая появилась только в обществах модерна, когда общества накопили достаточное количество ресурсов для того, чтобы между детством и зрелостью возник значительный промежуток времени. По крайней мере со времен романтизма этот промежуток и ассоциируется с «настоящей» жизнью. Но не только. Главное, он ассоциируется с тем, ради чего и *стоит* сегодня жить. Он служит заменителем целей, суррогатом морали, подсластителем смыслов и ценностей.

Вопрос «легко ли быть молодым?» фальшив, как резиновая клоунская улыбка. Молодым быть не просто легко, это и есть воплощенные легкости в мире, где даже посмертная слава меряется по умению оставаться «вечно молодым», существующим вне возраста и времени. (Эта тема тесно связана с темой беспамятства. Беспамятна как раз не старость, а молодость. Какая-нибудь Мэрилин Монро хороша для нас не «сама по себе», а потому, что мы ее, в сущности, не помним. Морщины и складки прошлого устранены из нашей памяти самым талантливым пластическим хирургом — доктором Забвение.)

Детская жестокость и безответственность в сочетании со взрослым целеполаганием и прагматизмом не просто легли в основание новой субкультуры — они стали формулой культуры как таковой. С тех пор мы живем в обществах, для которых молодость играет роль императива: **«Ты существуешь, пока ты молод, пока ты молод — ты существуешь».**

Но это именно что культурный императив, в политике молодежи с самого начала достается лишь роль декорации. Иногда это декорация со следами бунтарской крови. Иногда в блесках, огнях и перьях *night-club-culture*. Иногда в серо-зеленых разводах солдатского камуфляжа. Но что изображает декорация — не так уж важно. Важны, как всегда, функции, то есть то, ради чего она была создана и приведена в действие.

Функции молодежи — изображать прирученное будущее, такое, каким хотели бы его видеть те, кто царствует в настоящем. Часто декорация выражает счастливое ликование: картонные улыбки картонных людей с картонными глазами. Если старшее поколение обсуждает политику в категориях морали, то молодое воспринимает ее с точки зрения эстетики и, само того не желая, эстетизирует происходящее (что происходит и кто манипулирует происходящим — совершенно не важно).

Молодежь заиклена на отстаивании своей неповторимости, но именно это противоборство служит симптомом чудовищного дефицита индивидуальности. Восстающая против разнообразных масс молодежь не просто является образцовой массой, она превращает общество в социальное тело, живущее по законам биологического организма.

Приобретением в данном случае является витальность — жизненная энергия, сила, без которой общество состарилось бы и зачахло. Однако подобное омоложение содержит в себе и существенную проблему: социальные отношения оказываются во власти биополитических технологий, а сама биополитика превращается в скрежещущий и заедающий протез естества.

Спорт явился главенствующей формой такого воцарения биополитики, которая воплощает отныне не только справедливые цели, но и способы их достижения. Именно спорт оказывается основополагающей формой революции *lights*, несущей освобождение не для абстрактных «других», а для вполне осязаемого «себя».

С сугубо риторической точки зрения разговор об индивидуализированной революции связан с ощущением нехватки: говорящим не хватает восклицаний, метафор и междометий. Кажется, в языке тех, кто говорит о разнообразных *pro* (и прежде всего о «продвижении»), слишком мало букв и слишком мало слов. Их легкие постоянно совершают судорожные колебательные движения — в них не хватает воздуха, чтобы передать переполняющие эмоции.

Подобная риторическая асфиксия отражает самую суть дела: протагонисты позитивности, застрельщики разнообразных «пророчеств», участники непрекращающегося шоу успехов страдают от дефицита реальности. В языке всех этих персонажей так мало слов, потому что они живут в мире, не поддающемся описанию. Кажется, предназначение этого мира в том, чтобы постоянно уходить из-под ног. **Он живет по принципу «реальность уходит из-под твоих ног, значит, ты существуешь».** Однако эта реальность настолько напичкана фантазмами, что при любой удобной возможности развеивается по ветру, как разноцветное психоделическое облачко.

Итак, только при поверхностном рассмотрении кажется, будто современный обыватель страдает от недостатка острых ощущений. Настоящая его проблема — в нехватке реальности. Он потребляет острые ощущения с большим удовольствием, чем самое искусное фуа-гра (да и фуа-гра интересно ему прежде всего как способ тонизировать вконец пресыщенную чувственность). Та-

кое вот ажиотажное, ожесточенное в своей ненасытности потребление компенсирует усиливающийся синдром смыслодефицита.

Культ ргодвижения полностью подчинен идее совершенствования техники. Не только тело, но и душа человека рассматриваются при таком подходе как искусный имплантат, *протез*. В итоге возникает фигура современного обывателя: эгоцентрика без собственного Я; метросексуала, практикующего любовь «без обязательств»; буржуа духа; аристократа клуба; раба тела.

Останки забытых предков, болезни, экскременты, паразиты, целлюлит, вирусы, *face-lifting*, серийные маньяки, мумифицированные соседи, обитатели Санта-Барбары, лекарство от СПИДа, процесс разложения, гениальность Стивена Хокинга, умственные девиации, сиамские близнецы, Альцгеймер, дряблое тело Донателлы Версаче, привороты, «Исповедь вагины», пришельцы среди нас, мертвые вожди, «Секс в большом городе», предсказания Нострадамуса, шестирукая девочка Лакшми, замки на Луне, рецепты гламурной жизни, тараканы-убийцы, святые мощи, предки-покровители, приметы, эликсир бессмертия, преемник-киборг, эдипов комплекс, чужие жизни и чужие смерти играют в массовой культуре роль ментальных приправ, оттеняющих собой пресный вкус рутинизированной повседневности.

Развитие цивилизации было сопряжено с производством неисчислимого количества полуфабрикатов: в продукт быстрого приготовления давно уже превратилась не только еда, но и смысл нашего существования. «Человек есть то, что он ест» — это давно уже устаревшая формула. «Человек есть тот, *кого* он ест» — вот что теперь написано на наших знаменах! Смысл существования обретается даже не в потреблении, а в слиянии и поглощении, причем конечной целью этого слияния-поглощения оказывается другой, *ближний*.

Это не приводит, конечно, к буквальному повторению сценария войны «всех против всех» (*Bellum omnium contra omnes*). В мире экономической конкуренции это повлекло бы за собой слишком большие издержки. Ближний исчезает не столько физически, сколько «метафизически» — устраняется перспектива близости, а вместе с ней и возможность доверия, стихия товарищества, «суб-

станция солидарности». При всей своей внешней безобидности экстремальный спорт становится популярным именно как практика «конкурентного взаимодействия».

Основным объектом противоборства выступает теперь не конкретный соперник, а сам принцип единения людей поверх тех рамок, которые обозначаются «кланами», «командами» и «корпорациями». **Горы и буераки, по которым взбираются, с которых катаются и над которыми взлетают коротающие свой досуг яппи, — это не что иное, как современный гимнасий, где закаляется конкурентоспособность современного горожанина.**

Преодолевая все эти пустяковые, в сущности, препятствия, он овладевает одним совсем нешуточным навыком: делать кланово-корпоративную конкуренцию главным жизненным приоритетом. И это вам уже не архаический курс молодого бойца с его наивным милитаризмом! Это наука побеждать в условиях, когда все являются вегетарианцами до такой степени, что готовы сожрать друг друга во имя правильного понимания «лояльности», «толерантности» и «политкорректности».

Информационная революция связана совсем не с развитием цифровых технологий и коммуникационных сетей. Основной ее результат вообще далек от традиционных представлений о техническом прогрессе. Она, собственно, и изменила роль техники в нашей жизни. Отныне то, что числилось некогда в реестре экзистенциальных проблем человеческого существа, проходит больше по части технических и технико-экономических проблем, находящихся в ведении «биополитической» власти.

Изменилось и понимание человеческого сознания, деятельность которого стала восприниматься по аналогии с функционированием компьютерного интерфейса: главное — согласовать коды доступа! Не осталось ничего, что связывало бы его с тем, что на языке поэтов возвышенно называлось «свободой воли». **Свобода теперь не неизъяснимый абсолютизм и не уникальный дар, а вопрос качества жизни. Выше качество жизни — больше свободы, ниже — меньше.** Свобода оказывается отныне тем, что связано с «оптимизацией» деятельности и «максимизацией» возможностей.

Все это не могло не сказаться и на понимании человеческого опыта. Опытом не является больше цепь случайных испытаний и открытий, которые мы испытали на своей шкуре (с естественным риском ее повредить!). Напротив, теперь это способность если не избежать случайностей, то по крайней мере минимизировать их и поставить под свой контроль. Иными словами, опыт больше не связан с рисками, теперь это опыт избегания рисков (который, впрочем, может быть сопряжен с опасностями «второго порядка»). Проект тотального устранения случайностей (а в этом, в сущности, и состоит основная цель любой технократии) тоже по своему увлекательный и необычный. Проблемой выступает самая малость: он устраняет любой опыт, кроме опыта инсталлирования программ, которым постепенно подчиняется любой аспект существования. **Прогресс сводится к совершенствованию форм движения, абсолютно чуждых идеологии и рефлексии, автоматических по самой своей сути.**

**Бодрийяр и смерть.** Любой символ игры — карнавал, подмостки или игорный дом — является также символом смерти. Игрок, как и шут, является посланцем кромешного мира, где все перевернуто с ног на голову. Однако кромешный мир — это ад, который перестал быть сакральным и трансцендентным. Область расположения этого ада является в той же мере потусторонней, в какой и *здесь*, земной.

Ад — это другие, но другой давно уже тождественен Я, поэтому ад размещается внутри каждого. Выступая изнанкой, тенью индивидуализации, он воплощает отныне не грядущее воздаяние грешникам, а возможность досрочных неземных мук, ускоренный режим кары. Игровой стиль отношений, таким образом, не только оказывается следствием размывания границ между трудом и досугом, но и возвещает возможность смерти до самой смерти.

**Любая самая невинная, самая «детская» игра — это в конечном счете игра со смертью.** Играя, человек преодолевает принцип отсроченного существования, способом и стихией которого выступает капитализация жизни. Вопреки этому ставкой в любой игре служит растрата, жертва, а выражаясь более точно, социализация или обобществление смерти.



Смерть перестала быть воплощением наивысшей, предельно абстрактной справедливости, выраженной в хрестоматийной риторике расхожего силлогизма: «Все люди смертны. Сократ человек. Следовательно, смертен и Сократ». Отныне смерть приручена, превращена в банальный «факт повседневности»: «Умер? С кем не бывает!» Одним из тех, кто полнее всего постулировал подобное понимание смерти, являлся Жан Бодрийяр. Он же описал особого социального контрагента — массу, для которой смерть является чем-то само собой разумеющимся, поскольку ее собственное существование попирает все канонические представления о принципе реальности. Однако собственная смерть философа внесла в это понимание свои коррективы.

1. В мире, живущем под знаком тотальности обмена, невозможно поменять только судьбу. Там, где все имеет свою цену, бесценной остается только смерть. Она не имеет качеств, не имеет потребительной стоимости. Эти высказывания Бодрийяра вспоминаются сами собой после его собственной смерти.

Напротив даты рождения — 20.06.1929 возникла другая дата — 06.03.2007. Лакуна посередине заполнилась жирной линией, вычеркивающей философа из числа живых. Цифры мгновенно оказались подхваченными информационными агентствами, они появились в новостных лентах, стали достоянием многочисленных блогов. «Ой, знаете, Бодрийяр умер». «Сегодня, вот прочитала, Бодрийяр скончался. Какая у него все-таки смешная фамилия». «Вчера умер Бодрийяр. Я его не читал, но скажу». «Да что тут скажешь. Царствия ему небесного. И земля — пухом». «Бодрийяр? Это который про симулякры? Туда ему и дорога: прах — к праху». «А помнишь анекдот: идет по лесу Бодрийяр, а навстречу ему симулякр. Гы-гы». «А я его живьем видел, живьем, представляете?» «Да он противный был такой, надменный — настоящий французский буржуа. А еще профессор!» «Какой там профессор — слесарь-интеллигент. И физиономия у него слесарская. То ли дело Деррида, не человек — умница». «Умер? Ой, как жалко. А ведь он, говорят, в Чернореченск к нам должен был приехать, с фотографиями своими — вот бы зажег». «А я вчера по факультету иду и старушка одна другой говорит: “Кто у них, мол, живой-то остал-

ся?» А ей другая старушка отвечает: «Да только Бодрийяр, поди, и остался». А он умер как раз».

Жан Бодрийяр был первым, кто засвидетельствовал: смерть перестала быть событием, наделенным абсолютной *интимностью*. Смерть как трагедия, как экзистенциальное обрамление человеческого бытия куда-то незаметно исчезла. *Сошла на нет*. Оставшись эталоном абсолютного события, смерть тем не менее растеряла все свои уникальные качества. Она стала происшествием без свойств, не трагическим, а скорее досадным: «было и прошло». Однако дата смерти Бодрийяра не просто протокольное свидетельство его кончины, подтверждающее пополнение новейшего мартиролога (из без того за последнее время чрезмерно разбухшего). Смерть Бодрийяра поставила какой-то предел, *наметила рубеж*.

Но какой?

Отовсюду слышно: «Больше не о ком писать некрологи». Но некрологи будут продолжать писаться и дальше. Возможно, после Бодрийяра смерть окончательно превратится в «информационный повод», равноправный со всеми остальными: «Пол Верховен поставит Акунина», «Резервы Центробанка пополнились на 4,2 млрд. долларов», «Суд выдал санкцию на арест мэра Владивостока». Если рубеж, намеченный смертью Бодрийяра, и имеет какой-то трагический обертон, то связан он лишь с окончательной *десакрализацией* ухода из жизни.

**Трагедия современного существования состоит в том, что трагедия более невозможна.**

Многовековой образ смерти, безучастной к своим жертвам, оказался низвергнут самими потенциальными жертвами. Этот жест экзистенциальной эмансипации не равносильен, конечно, тому, что смерть «взяли и отменили». Однако все сложилось таким образом, что смерть уже и не нужно устранять. Потенциальные жертвы прониклись тотальной безучастностью к участи ближнего, а значит, в итоге и к собственной участи. **Смерть стерилизована, лишена «полезных» свойств? Однако это вовсе не лишает ее потребительной стоимости. В век обезжиренного молока и колы ультралайт она с успехом потребляется как ценный диетический продукт.**

К чести покойного философа, его тексты, как правило, не вписывались в канон этой «диетической ценности».

Бодрийяр совершенно справедливо связывал наличие человеческого в человеке с невозможностью всеобщей рационализации его существования как на уровне индивидуального организма, так и в рамках социальной жизни. Философ оказывался, таким образом, в конфликте с концепциями современных последователей просветителя Жюльена Офре де Ламетри, представлявшего человеческое существо как машину — идет ли речь о «машинах желаний» Делеза — Гваттари или о габитусе как наборе деятельностных автоматизмов Пьера Бурдьё.

Человек перестает казаться подобием машины (это намного лучше получается у животных), когда открывается, что его деятельность подчинена политэкономии излишества, *избытка*. Социально-политическая философия Жана Бодрийяра (выступающего здесь наследником Батая) и есть концептуальное воплощение этой политэкономии, пронизывающей собой логику наших повседневных действий.

**Будучи в состоянии обходиться без необходимого, человеческое существо «по Бодрийяру» (словно развившему догадку Анны Ахматовой) не может обойтись без роскоши, точнее, без действий, выходящих за рамки эквивалентного взаимобмена. Это делает человека довольно странным существом, являющимся чем-то средним между мотом и спекулянтом, жертвенным агнцем и ростовщиком.**

2. Сохранение за Бодрийяром статуса «ультрасовременного» философа отодвигает на задний план тот факт, что на его долю выпало завидное творческое долголетие. За время почти сорокалетней публичной активности этого философа (а в следующем году исполнится сорок лет с момента выхода его «Системы вещей») радикально изменились принципы рассмотрения философского высказывания. Критерий истинности сменился критерием ценности.

Философская истина воплощала собой запрет на операционализацию, однако валоризация философии обозначила устранение подобного запрета. Это открыло возможность распространения суждений философа в разнородных экспертных со-

обществах и, главное, в медиасфере. Проще говоря, **философия перестала быть роскошью или, что то же самое, стала роскошью непозволительной.**

Влияние Бодрийяра на этот процесс трудно переоценить. Основная тема философа связана с рассмотрением вещей или явлений, которые, продолжая казаться «такими же», более не существуют в прежнем качестве. Небо без синевы, общение без контакта, выбор без свободы, дружба без знакомства, секс без страсти. В этот ряд невозможно не включить и философов без философии.

Семиотическая теория, к которой в молодости примыкал Бодрийяр, постулировала в 1960-е годы «смерть автора», последовательно устраняя следы его присутствия везде, где только это было возможно. Тогда предъявление философии без философа было сродни открытию. Однако очень скоро подобное стирание авторства сделалось чем-то вроде авторского клейма, по которому безошибочно угадывалось происхождение определенной системы суждений. Философия без философа породила философа без философии; в 1970-е годы эта незаметная подмена обозначила приход «новых философов» (Бернард-Анри Леви, Андре Глюксман и др.), сделавших ставку на мысль в стиле *casual* и превращение философии в холокост-*studies*.

К последней категории Бодрийяр, безусловно, не относился; однако без его деятельности никакие «новые философы» просто бы не возникли. В бодрийяровской философии сохранялось все-таки нечто избыточное, не вписывающееся в строгий канон форматов массмедиа. Вместе с тем французский философ оказал огромное влияние на самосознание журналистского сообщества, обозначив для его представителей возможность мыслить себя как функционеров, которые аккумулируют в своих руках колоссальную власть над людьми и их восприятием. Сформулированный Бодрийяром еще в 1960-е годы тезис об «антикоммуникативности» СМИ стал для последних чем-то средним между идеологическим постулатом, моральным императивом и критерием отбора кадров.

Относительная (и на деле сугубо «символическая») близость философа к последним только подчеркивала избыточность лю-

бой философии, а значит, и философии «как таковой». Ставшее знаменитым стремление Бодрийера к постоянной «реактуализации» философской мысли обернулось тем, что массмедиа были восприняты в роли эксклюзивного поставщика вопросов и проблем философии, а сама она утратила способность не только к производству истины, но и к самостоятельному определению собственных интересов.

Однако для Бодрийера подобная перемена обернулась скорее выигрышем, а не проигрышем, поскольку в этом контексте его рассуждения принимали форму *ретро, никогда не выходящего из моды*. Если говорить о философии в целом, то благодаря Бодрийеру она все еще сохраняла статус роскошного предмета потребления, однако эта роскошь, напротив, мыслилась под знаком некоторой старомодности. Чем дальше, тем больше она напоминала драгоценную безделушку из прабабушкиного гардероба: чудом сохранившуюся и совершенно не подходящую ко всему «что сейчас носят».

3. В сущности, любой текст Бодрийера глубоко и по-руссоистски моралистичен: в нем неизменно ощущается ностальгия по реальности, которая мыслится под знаком утраты, предательски демонстрирует свою недоступность, несбыточность. Куда ни ткнишь, в мире Бодрийера не найдешь сущностей, однако, не найдя сущностей, не обнаружишь и сущего — сплошной «кофе без кофеина». Кажется, на протяжении последних сорока лет Бодрийер только и занимался тем, что фиксировал наступление конца всего, что определяло собой человеческое существование. В этом не было ни какого-то «подрывного» умысла, ни сверххитрой философской «задачи» — просто так получалось.

Кредо марксизма заключалось в создании философии, которая изменила бы мир, однако к семидесятым годам XX века существовало уже такое количество противоречивых программ изменения мира, что становилось ясно: даже самая обоснованная преобразовательная теория способна лишь на указание ложных альтернатив. В этом и состоит ее вклад в изменение мира: подробно и достоверно описать то, что именно благодаря этому описанию уже никогда не состоится. Уже в «Системе вещей» (1968) Бодрийер описал кризис идеологии инноваций, в «Обществе потрепле-

ния» (1970) указал на пределы производственной модели существования, в тексте «К критике политической экономии знака» (1972) фактически преодолел последнее «непревзойденное учение» — марксизм.

Одним из первых осознавший подобную неизбежность, Бодрийяр берется за анализ феноменов, гипостазированных в рамках определенной теории. Чем выше их статус, тем более неопределенным он является. В итоге так и не ясно, что перед нами: виртуозная объяснительная схема в духе веберовского «идеального типа» или абстракция, которая попирает в правах «Саму Реальность». Двойственность этих феноменов делает их фантомами, фантомность оборачивается болью: слишком высокой оказывается плата за готовность исчерпывающим образом детерминировать собой любой аспект существования.

Именно в этом ключе рассматривает Бодрийяр структуралистскую антропологию, базирующуюся на вере в абсолютную реальность «символического» («Символический обмен и смерть», 1986); идеологию евроцентризма, в рамках которой Старый Свет предстает таким заповедником реальности («Америка», 1986); этическую теорию, благодушно полагающуюся на то, что добро воплощает более совершенную реальность, нежели зло («Прозрачность зла», 1990); маскулинную теорию пола, уповающую на то, что различие между полами естественно, а потому и абсолютно реально («О соблазне», 1979), и т. д. С тех же позиций Бодрийяр предлагает «забыть Фуко» (с его концепцией власти как сущего), переосмыслить лингвистическую теорию Фердинанда де Соссюра (в чем представлении знаки хотя и произвольны по отношению к объектам, но все же не расстаются с ними окончательно), наконец, отвергнуть Карла Маркса с его концепцией производства (служашей инстанцией, определяющей границы реальности человеческого существования).

**Философия Бодрийяра воплощает, таким образом, апофеоз критического сознания. И одновременно заводит его в тупик.**

**4.** Кто-то по наивности может решить, будто причина в том, что после Бодрийяра и критиковать-то больше нечего. Однако

для подобных констатаций нет никаких оснований. Бодрийяр не достиг предела исчезновения объектов критики, он пришел к тому, что критическое мышление если не создает критикуемое, то по крайней мере «онтологизирует» его. Придает ему большую реальность, чем оно в состоянии обладать. *«Гиперреальность»*.

Некоторые считали реальностью то, что порождало представления и давало возможность отличить истину от иллюзии; другие полагали, что по-настоящему реально только само представление, отводящее миру роль подмостков; наконец, третьи исходили из того, что реально только непредставимое, но его невозможно выразить. **После Бодрийяра непредставимое перестало соотноситься с областью трансцендентного — не став доступным, оно приобрело зримость в виртуальной реальности интерфейса.**

Кто заинтересован в производстве этих «гиперреальных» объектов, выведенных на авансцену покойным философом? Те, для кого нормой существования является хроническая нехватка реальности, те, для кого привычен смыслодефицит, эпидемия которого охватила наши общества. Бодрийяр сам называет носителей этого «мы» — речь идет о массах. Именно они образуют нечто вроде консорциума, занятого пожиранием реальности. Но одновременно именно они и есть основные потребители критических теорий. Благодаря этим теориям массы обретают статус если не наивысшей, то по крайней мере «последней» реальности.

Современная критическая теория не просто открывает все новые стороны десубстанциализации жизни. Она постулирует: реальным является только то, что приводит к эскалации реального, к превосхождению всех прежних его границ и ранжиров. Чтобы быть собой, реальность должна быть больше, чем реальность. Она должна переполнять себя, превосходить свои пределы, выходить из собственных берегов. К таким формам самосохранения реальность обращается сплошь и рядом.

Десубстанциализация жизни — вовсе не результат коварства или недомыслия «постмодернистов», как утверждают посредственные адепты академизма. Она является условием воспроизводства последней в эпоху, когда любые экзистенциальные пробле-

мы становятся *техническими*. Техника при этом начинает играть роль образцовой онтологии воцарившейся *Современности*, поставившей на бесконечную череду собственных *мутаций*.

\* \* \*

Смерть Бодрийяра является *особым* свидетельством: завершается все, что могло завершиться. Распространяется это и на саму смерть, которая, теряя статус жизненной трагедии, уходит в прошлое как пережиток. Вот только стоит ли вообще жить, если из жизни исчезнут все «пережитки»? Не в этом ли состоит смысл новой игры, разворачивающейся прямо у нас на глазах? И не в этом ли заключается причина того, что мы так часто ощущаем несправедливость, не имея ни единого шанса выразить, в чем все-таки она проявляется.

**Бодрийяр уже никогда не ответит на эти вопросы. Ответ остается за нами.**

## GOLD OCTOBER, ИЛИ СЦЕНАРИЙ БРАТСТВА

Сейчас много пишут о трагедиях, порожденных Великой Октябрьской социалистической революцией. Много пишут и о трагедии самой революции. Однако основная проблема Великого Октября заключается в том, что народ оказался не достоин восстания, совершенного в 1917 году. **Выражающий предельный накал воли к равенству и самоуправлению, Великий Октябрь воплощал в себе посыл невиданной, ни с чем по масштабам не сравнимой демократизации. В нем заключалось обетование самого справедливого в истории социального порядка, перед которым меркнут полузабытый детский сон, даже очертания райского сада.**

Все предшествующие новоевропейские революции (включая Великую французскую) учреждали и реучреждали правительственные институты, то есть сводились, по сути, к модернизации исполнительной власти. Все предшествующие революции открывали все новые институциональные возможности для того, чтобы реформировать монопольное право говорить от имени ко-



го-то. Октябрьская революция, напротив, обратилась к сотворению этого «кого-то» — великого анонима, именуемого народом.

Подобная нацеленность отчетливо прочитывается в той сугубо служебной роли, которую первоначально взяло на себя советское правительство «народных комиссаров». **Структурой, позволяющей народу быть народом, стали Советы. Они воплотили в себе институционально оформленные идеалы прямой демократии, непосредственного коммунитарного народовластия. Идеалы, берущие начало и в древнегреческой системе политической жеребьевки, и во «фрактальной» организованности номадических орд, и в катакомбной сплоченности первых христиан, и в стихийной решимости всевозможных бунтовщиков.**

Любая «буржуазная» революция создает народ задним числом как побочный продукт трансформации правительственных органов. Народ воплощает в этом случае уходящая в бесконечность вереница подданных, «мал мала меньше». Каждый из них отсылает к другому такому же, однако все они вместе не более чем «атомы», ничтожно малые не столько даже для «общего дела», сколько для любого социального действия. Они пригодны лишь для того, чтобы раствориться в ком-то, кто будет править, влиять и учреждать от их имени: «Мы есмь народ...» Они бесплотны до полной неразличимости и бесплодны в силу тотального взаимного безразличия. Их существование подобно существованию мотыльков-однодневок, они рождаются для того, чтобы наделить Большого Другого плотью и кровью своего Я.

Великий Октябрь избавил народ от статуса фикции, существующей на острие пера интеллигента-народолюбца. Синонимом народа стали Советы, которые учреждали не новую государственность, а новое общество, не новую элиту, а нового человека. Меньше всего Советы воплощали новую форму политического волеизъявления или новое издание социального контракта между представляющими и представителями. Советская власть возникла как двойственное политико-экономическое образование: она, с одной стороны, легитимировала преодоление эксплуатации, а с другой — подталкивала этот процесс.

Перестать быть эксплуатируемым не значит просто эмансипироваться, «освободиться». В соответствии с неопровиденциали-

стскими рассуждениями Карла Маркса об истории и предыстории это значит обрести наконец подлинное существование. Просто начать жить. Избавление от эксплуатации есть способ отвоювать себе право на то, чтобы обладать реальностью.

Одновременно это способ избавиться от многовековой истории эксплуатации: начав эксплуатировать саму историю, подчинить себе ее энергии и стихии. История должна преобразиться в проект, в этом смысл марксистской идеологии «плановности» и ленинской идеи «общества-фабрики». Ставка на эксплуатацию истории предполагает избавление от гнета экономической власти, однако предполагает и невиданную со времен Античности политизацию самой природы человека.

Перефразируя Вальтера Беньямина, отметим, что политизация природы человека стала «коммунистическим» ответом на западную биологизацию политики. Не так уж важно, в какой форме осуществляется последняя: в форме континентальной расовой доктрины или англосаксонской доктрины «белого человека», в форме антигуманной евгеники или жалостливой биоэтики, в форме милитаризованного германского нацизма или наукообразных теорий генетического неравенства, наконец, в форме постлиберальной биополитики или неоязыческого культа людей-цветов. Важно то, что биологизация политики означает кризис перепроизводства человеческого в человеке.

Ничто так не девальвирует человека, как гуманистическая эскалация всего «слишком человеческого», порождением и причиной которой являются разнообразные изводы теории «общечеловеческих ценностей». Ничто не оборачивается таким скорым прижизненным изгниванием человеческой сущности, как выведение этой сущности из обстоятельств и условностей повседневного быта. Ничто не способствует так воцарению метафизики человеческой смерти, как ограничение горизонтов человека системой координат комфортного существования (с точки зрения которого наивысшим из доступных нам проявлений справедливости выступает неограниченное товарное потребление).

Политизация природы человека препятствует этой инфляции человеческого в человеке.

Взаимосвязь усиления экономической власти с инфляцией человеческих качеств установил еще Карл Маркс: брезжущее перед глазами радикальное увеличение нормы прибыли может заставить пойти на любые жертвы. Однако Маркс не до конца отдавал себе отчет в том, насколько такое вот увеличение нормы прибыли ведет к добровольным жертвам (выражающимся, с одной стороны, в политическом абсентеизме, а с другой — в этическом признании существующего порядка как самого справедливого из возможных). Большевики во главе с Владимиром Лениным исходили из того, что политизация выступает панацеей не только против нравственной деградации и культурного «обесмысливания», но и против оскудения самой человеческой экзистенции, которое пострашнее любых других форм бедности.

Выход, предложенный большевиками скорее всего единственно возможный в этой ситуации: развязать гражданскую войну.

Не будем торопиться обвинять большевиков в звероподобии и кровожадности. **Подлинная гражданская война разворачивается не между политическими силами и социальными группами, не между красными и белыми, она разворачивается внутри отдельного человека. В конфликт вступают не отдельные составляющие его «заведомо» множественной идентичности, а все наличествующие в нем элементы «единичного» и «множественного», «индивидуального» и «коллективного», «частного» и «общего».** Эти элементы не просто присутствуют в человеке, они воплощены им, интериоризованы, причем до такой степени, что из этой констелляции или «взвеси» и образуется сама человеческая «суть».

Большевики поставили на общее («мировая революция»), на коллективное («массы»), на множественное («Советы»). Поставили — и одержали победу.

Сложности начались, когда не оправдался большевистский расчет на демиургическое сотворение народа из ничего. Пребывая на протяжении столетий в качестве нароста или придатка, неведь откуда взявшегося на государственном теле, народ держал в крепостной зависимости не что-нибудь, а свое Я (или, говоря более высокопарно, свою душу). Любая ставка на общее, коллективное и множественное оборачивалась при учете столь неодно-

значного исторического опыта ставкой против уникального, собственно, против индивидуальности как таковой.

**Демократизация характеризуется одной важной особенностью: она сопровождается более или менее широкомасштабным распределением прерогатив бывшего суверена среди всех членов общества. Каждый хотя бы в какой-то степени становится «сувереном самому себе». Однако сувереном невозможно стать, отдав свое Я кому-то другому.** Суверенность — это всегда практика обращения с собственным Я, с которым можно делать очень разные вещи, нельзя только одно — им пренебрегать. Коллективный опыт обращения со своим Я связан с существованием политической нации и монументальной системой ее институтов, для простоты называемой «национальным государством».

Такого опыта у поколения русских образца 1917 года просто не было. Результат не заставил себя ждать: вместо огромного числа практик индивидуализации ранняя советская демократия породила лишь оскудение духа, измельчание характеров. Собственно говоря, на свет выпростался коллективный шариков. Он и не мог быть никаким другим, кроме как «коллективным»: индивидуальность заменялась у него особым пафосом, который брал начало в трех источниках: лакейской сопричастности («Тоже мне господа, и мы можем!»), варварском самодовольстве победителя («Чай вы теперь не баре!»), непролазном невежестве («Не знали, не знаем и знать не хотим!»).

Этот пафос хорошо сочетался с пролеткультовским призывом «Сжечь Рафаэля, разрушить искусства цветы», который выражал насаждаемое пренебрежение к культуре как совокупности способов и проявлений индивидуализации. Вместо духовной культуры предлагался комплекс БГТО, вместо самосовершенствования — борьба с внешним, а еще больше с «внутренним» врагом [11]. Наконец, вместо свободы — трудовой подъем, энтузиазм (наивысшей точкой которого являлся оргиастический административный восторг). Единственной формой индивидуализации при этом оказалась индивидуализация в рамках массы.

Я массы, конечно, лучше, чем закрепощенное Я, которое только ленивый не называл рабским. Однако масса приобретает суверен-

ность только в моменты, требующие сверхъестественного напряжения — в моменты революции и войн. Суверенность массы носит мобилизационный характер; кончается мобилизация, и от этой суверенности не остается и следа, она растаивает, как сугроб на солнце. В мирные периоды эта суверенность поддерживается холодной гражданской войной: все люди связаны узами братства, но это братство держится на том, что каждый представитель этой непомерно разросшейся семьи может написать на своего «брата» донос.

**Справедливость, выступающая проявлением «братских отношений», обретает социальное воплощение в рамках трансформации философского идеала братства в практику существования братства как комьюнити (наподобие монашеского ордена или тайной политической организации). Формой социальности, изобретенной большевиками, является братство, преодолевшее свою «корпоративную природу» и разросшееся до размеров всего общества в целом.**

«Масса» в ее большевистском понимании и есть сообщество братьев, порвавшее со своей «мещанской» инертностью, уничтожившее привычки местничества, обрушившее алтари и очаги цеховой корпоративности.

Возгонка братских отношений тождественна непрерывным эманациям солидарности, которая переполняет самое себя, выходит из собственных берегов. Субстанция солидаризма парадоксальна по своей сути: она всегда больше самой себя и больше любых акциденций, которые ею порождаются. Любой социализм апеллирует к этой принципиальной безграничности солидаристских отношений, основными формами которых являются любовь и дружба (которые в предельных случаях предполагают тотальное растворение субъектов друг в друге).

Выражаясь на ином языке, можно сказать, что **большевики противопоставили систематическому перепроизводству человеческого не менее систематическое перепроизводство социального (к которому фактически сводилась сама возможность справедливого порядка в его социалистической версии). Кризис этого перепроизводства хорошо знаком нам по многочисленным издержкам коммуналного быта: от плевка в кастрюле соседкиного супа до творческого гения кляузника-графомана за ближайшей дверью [12].**

Существенно, что любая апелляция к солидаризму содержит в себе попытку институализировать его безграничность и в числе прочего наложить на нее рамки. В итоге возникает противопоставление «положительных» и «отрицательных» проявлений солидарности, разворачивается конфликт между «плохими» и «хорошими» братствами. **Изнанкой и дополнением любого братства выступает «братоубийство».** Рассмотрение братских взаимосвязей как средоточия и истока социальной жизни вызывает из преисподней духа подозрительности. Этот дух лаконичен и настойчив; в сущности, он твердит только об одном: «В каждом Авеле скрывается Каин».

Вернемся, однако, к массовому Я. Массовое Я манифестируется в форме демонстрации, шествия, политического и психологического «перформанса». Эта манифестация может быть очень выразительной, однако проблема в том, что возникающее подобным образом Я предательски чахнет в ситуации малейшего сокращения «демонстративности». Полномочным распорядителем этого Я выступает уже не государь, а государство.

Нужно отдать должное Владимиру Ленину: он был едва ли не первым, кто оценил инертность народа, не желающего быть сувереном. Народ, не желающий быть сувереном, не желает быть самим собой. Ленинским решением вопроса выступает просвещение. (И только именно это решение ставит Ленина в один ряд с новоевропейскими философами-дидактиками, делает его не столько «философствующим Робеспьером», сколько «практикующим Руссо».) Просвещая народ, можно вернуть его к самому себе. Просвещение тождественно освобождению народа; одновременно именно оно наделяет его реальностью.

**Нацеленность на просвещение позволяет избавиться от почти повсеместной неграмотности. Более того, эта нацеленность с самого начала содержит в себе стратегию трансформации пролетарской культуры в советскую. В основании этой культуры лежит эгалитарный принцип: с одной стороны, каждый уравнивается с каждым в праве на обладание знанием, с другой стороны — закладывается существующая и по сей день традиция самоутверждения за счет интеллектуального класса.**

При этом никаким парадоксом не является то, что социально-политическим авангардом подобного самоутверждения выступала «интеллигенция», а шире — мрачноватая совокупность всех тех «никто», которые в одночасье освоились с мыслью о возможности стать «всем». (Эти «никто» — плоть от плоти «подлые» или «последние люди», жизнь которых явилась предметом философской эстетизации начиная с Фридриха Ницше и заканчивая Морисом Бланшо и Мишелем Фуко.) **В эпоху становления советского общества превращение в люмпена действительно становилось чуть ли не универсальной стратегией для того, чтобы получить шанс влиться в ряды «новой аристократии». Можно сколь угодно долго резко осуждать эту практику. Однако неоспоримо другое: мы имеем дело с наиболее впечатляющим в истории опытом эгалитарной справедливости.**

Никакой «новой аристократии» при этом не получилось, не получилось и мегаполисного сословия *homo urbanicus* [13]. Когда горожанин становится горожанином, не превращаясь при этом в гражданина, случается неприятное. Где бы ни находилось место его обитания, он оказывается вечным жителем пригорода, вдохновенным полупролетарием, «прекрасным дилетантом по пути в гастроном», слесарем-интеллигентом со Стругацкими в кармане.

Общество современных «россиян» сплошь состоит из таких людей. Из «постсоветских». Они пережили, а точнее, «прожили» славу революции. Промотали ее за возможность ощутить «переворот в умах», то есть в общем-то «за просто так».

Не только особенность советской политики, но и условие ее возможности состоит в замене национально-государственного строительства «строительством социализма». Создаваемое сообщество «победившего пролетариата» должно было воплощать в себе вызов самой идее национального государства. Однако «победивший пролетариат» все же образовал нечто вроде нации; то была нация преодолевших всяческую укорененность крестьян. Крестьяне избавились от земли, «эмансипировались» от почвы (причем от «почвы» во всем многообразии ее пониманий).

Возникшая нация была — и остается по сей день — нацией, состоящей из людей, объединенных принципом безродности. В нее входят те, кто сделал фундаментом производимого в безос-

тановочном режиме строительства принципиальное избавление от основ, кто из всех многообразных ответвлений фундаментализма выбрал фундаментализм безосновности. Сегодняшними наследниками этой радикальной «пролетарской» безродности выступают те, кто утверждает, будто советская ликвидация неграмотности привела к отчуждению русских от культуры [14].

Хотим ли мы того или не хотим, нам никуда не уйти от укорененности в советском прошлом — пусть даже этому противится само советское прошлое в лице своих великих покойников. Преодолеть эту укорененность — значит навсегда остаться в советском, даже «слишком советском».

Впрочем, несмотря на все возможные претензии, у советского прошлого есть одно важное преимущество по сравнению с нашим блекленьким настоящим: оно воплощает реальность, малые крупинки которой (как золотые россыпи!) нет-нет, да и сверкнут сейчас посреди гор наваленного хлама.

### Примечания

1. «Забыть Фуко» — название книги Жана Бодрийяра 1975 года, посвященной критике фукианской теории власти. Констатировав сообщничество этой теории с самой властью (проявления которой Фуко обнаруживал буквально во всем), Бодрийяр по привычке усмотрел в возникшем «научно-практическом континууме» симулятивное образование: власть хочет казаться всем, потому что ее нет нигде.
2. Вот, например, как пишет об этом сам Бруно Латур: «Подобно тому как идея Революции толкала революционеров на то, чтобы принимать роковые решения, на которые они сами никогда бы не отважились, Конституция внушила нововременным решимость задействовать вещи и использовать людей в таком масштабе, который они никогда бы себе не позволили без этой Конституции. Это изменение масштаба было достигнуто не благодаря разделению людей и нечеловеков, но, напротив, за счет увеличения их смешивания. В свою очередь, сам этот рост облегчается за счет идеи трансцендентной природы — лишь бы только она оставалась потенциально мобилизуемой; идеи свободного общества — лишь бы



только оно оставалось трансцендентным, и отсутствия какого бы то ни было божества — лишь бы только Бог говорил в нашем сердце. При условии, что все противоречия остаются одновременно представленными и невысказанными, что работа медиации умножает гибриды, эти три идеи позволяют создать весьма масштабный капитал» [Латур. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. 2006. С. 108].

3. Точная дата значения, разумеется, не имеет.
4. Подробнее об этом в параграфе «Запад» нашей монографии «Социальная антропология» (М., 1995).
5. Интересный анализ взаимосвязи ценностей и стоимостей присутствует у Никласа Лумана. См. также нашу работу «Экономические и антропологические интерпретации социального обмена» в «Социологическом журнале» (2001, № 3) или главу о социальном обмене в книге «Социальная антропология».
6. В современной философии одним из наиболее искренних сторонников этой точки зрения является Джон Роулс.
7. Распространяется это и на только что приведенный пассаж. И дело даже не в том, что к нему вполне применим известный каждому первокурснику «парадокс лжеца», а в том, что все сказанное действительно может воплощать истину. Может, но лишь при одном условии — если восприятие сказанного будет являться предметом самого минимального консенсуса. Хотя бы на уровне согласия автора с самим собой.
8. Одним из тех, кто не только замечает, но и эстетизирует произошедший поворот, является Жан Бодрийяр с его идеей зла как прозрачности: «Распались, неизвестно по чьему тайному умыслу, созвездия вкуса, желания, воли. А созвездия злой воли, отвержения и отвращения, наоборот, стали более яркими. Кажется, что оттуда исходит какая-то новая энергия с обратным знаком, некая сила, заменяющая нам желание, необходимое освобождение от напряжения того, что заменяет нам мир, тело, секс. Сегодня можно считать определенным только отвращение, пристрастие же таковым более не является. Наши действия, наши затеи, наши болезни имеют все меньше объективных мотиваций; они все чаще исходят из тайного отвращения, которое мы испытываем к самим себе, из тайной выморочности, побуждающей нас избавляться от нашей энергии любым способом; это следует считать скорее формой заклинания духов, нежели проявлением воли. Быть может, это какая-то новая форма принципа Зла,

## Глава четвертая

эпицентром которого, как известно, как раз и является заклинание злых духов?» [Бодрийяр. Прозрачность зла. С. 106–107].

9. Примечательно, что в сходных терминах Мишель Фуко рассматривал отношения власти.
10. Данная постановка вопроса, безусловно, восходит к Иммануилу Канту.
11. Сталинский тезис об «обострении классовой борьбы по мере построения социализма» предполагал не столько то, что вредитель искался среди всех, «среди нас», сколько то, что он обнаруживался в каждом.
12. К числу этих издержек относятся и позднесоветские попытки «декоммунализации», связанные с массовым жилищным строительством (не только пресловутые «хрущевки», но и любые типовые дома «эконом-класса», превратившие города в распластанные до горизонта пригороды).
13. Вопреки тому, что думает, например, Вадим Цымбурский [См., в частности, его примечательное интервью [http://www.russ.ru/culture/besedy/novj\\_vozrast\\_rossii](http://www.russ.ru/culture/besedy/novj_vozrast_rossii)].
14. См., например, [http://rus-proekt.ru/russian\\_truth/2190.html](http://rus-proekt.ru/russian_truth/2190.html)

**Вместо заключения**

**АКСИОЛОГИЯ РОССИИ**



# РОДНОЕ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

## РОССИЯ КАК ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ

**К**ому-то, возможно, представление о России как общечеловеческой ценности может показаться весьма соблазнительным (статья написана по мотивам доклада, произнесенного на «круглом столе» «Россия как общечеловеческая ценность», организованном «Русским журналом» 13 февраля 2006 года). Мол, получила-де наша страна заслуженное признание, добилась наконец справедливости. На равных правах с другими. Внезапно обнаружили, что и в нас есть нечто *присущее* всем людям. Многие, наверное, даже воспримут это открытие как невероятное завоевание последнего времени. «Всего-то двадцать лет назад мы признали общечеловеческие ценности более важными, чем классовые. И вот надо же, мы сами себя можем признать общечело-

веческой ценностью. И другие нас могут признать. В общеевропейский дом пустить».

Подобная постановка вопроса генетически связана с самоедским мировоззрением, которое распространилось у нас во времена перестройки (или, возможно, несколько раньше). Оно было связано с представлением о том, что мы носителями «общечеловеческих» ценностей не являемся, их определяет кто-то другой. *Запад*. Достаточно просто признать приоритет этих ценностей над своими, и нас тут же примут «за своих». Мы тут же станем частью мировой цивилизации. Однако перестроечная эпоха закончилась именно тогда, когда в полную силу проявила себя апория: **чем больше мы делегируем право определять «общечеловеческое» кому-то другому, тем меньше «общечеловеческого» (и просто человеческого!) находят в нас.**

Заканчивается все тем, что «нас» попросту перестают воспринимать, а наше «мы» лишается любых атрибутов экзистенциальной неповторимости.

В итоге получается: говоря об общечеловеческих ценностях (в том числе и о России «как общечеловеческой ценности»), мы заведомо лишаем себя возможности того, что можно назвать словом «самоопределение». В этом, собственно, и заключается принцип идеологического самоедства — систематически отказываться принимать в расчет собственную суверенность. В свою очередь это ведет к тому, что «свое» и «чужое» *меняются местами*. Чужое отныне воспринималось как нечто непреложно позитивное. Свое беспощадно третируется. «Везде хорошо, где нас нет».

Процесс формирования подобного мировоззрения обуславливался очень длительным и исподволь совершавшимся стиранием граней между своим и чужим, которое и открыло возможность описанной инверсии. Надо сказать, что *грань между своим и чужим не восстановлена и до сих пор*. Любые позитивные черты в себе мы признаем только в том случае, если они *одобрены кем-то со стороны*. Более того, если сами процедуры одобрения уже апробированы и давно получили санкцию на применение. И по сей день на нас строго взирает Большой Брат.

Определять себя самостоятельно означает не только демонстрировать политическую суверенность. Речь также идет об умении находить ей универсальное бытийное выражение. Основная проблема самого прекраснородушного рассуждения с точки зрения «общечеловеческих» ценностей связана с блокированием политики универсализации собственной суверенности. При этом нет никакого парадокса в том, что, **деуниверсализуя свой суверенитет, мы лишаем себя и самого права на существование.**

А эта политика, между прочим, имеет самое непосредственное отношение к философской деятельности. По недомыслию отказываясь от нее, мы походя отказываемся и от философии, делая ее ненужной и никчемной. Возникает трагический сценарий, когда мы вместо решения конкретных проблем все больше убеждаем себя в их неразрешимости, попутно избавляясь и от самого средства ее преодоления.

Вместе с тем именно философия необходима нам для того, чтобы избавиться от навязчивого противоречия между «родным» и «вселенским» (ведь и нечто «родное» может обернуться или изначально быть чужим, тогда как «вселенское» вполне может иметь отечественные корни) и разобрататься в статусе, назначении и происхождении «общечеловеческих» ценностей.

## ЧТО ТАКОЕ «ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ» ЦЕННОСТЬ?

**«Общечеловеческой» является та ценность, которая, во-первых, имеет принципиально неограниченную валидизацию (т. е. в идеале не только может, но и должна цениться всеми), во-вторых, существует по принципу самореализующейся программы. На деле это означает, что «общечеловеческая» ценность:**

- **вовлекает в свое обращение сообщество со сколь угодно большим количеством членов;**
- **наделена возможностью сохраняться при всех возможных «переоценках» (и управлять ими).**

В конечном счете «общечеловеческая» ценность более материальна, чем любая материальная ценность, поскольку материализуется непосредственно в самом человеке. *Без обладания этой ценностью человек уже как бы и не является человеком.*

Это можно выразить и иначе: **«общечеловеческая» ценность сама создает своего адресата — общность с атрибутами универсума. Создает тех неповторимых «всех», в которых она находит свое воплощение.**

Подобная постановка вопроса имеет, однако, вполне обозримую историю. Человеческая идентичность, рассматриваемая из перспективы ценностей, является идентичностью человека обладающего. Некая конкретная ценность характеризует того, кто ею обладает. **«Общечеловеческая» ценность характеризует *homo economicus*, возникшего на Западе в Новое время; таким образом, эта ценность суть средство, с помощью которого идентифицирует себя Запад.**

Самоопределение для западного мира представляет собой не что иное, как присвоение. Всего. В том числе и самого себя. При этом присваиваемое рассматривается как *товар*, а отношения, связанные с присвоением, — как *товарные отношения*.

Всерьез говорить о России как об «общечеловеческой» ценности не стоит. Это все равно что выявлять ее товарные характеристики. Стоит говорить о ней как о пространстве альтернативных «общечеловеческих» ценностей. **Запад производит, чтобы присваивать. Россия присваивает, чтобы производить.**

В этом отношении в России все — *ресурс*, а не произведенный *артефакт*. Это имеет и свои издержки — образцовой российской продукцией оказывается *сырье*, а любое изделие, произведенное нашими руками, интерпретируется как не вполне готовая, несколько «сырая» продукция, своеобразный «полуфабрикат».

Присваиваемое в России до сих пор воспринимается как *дар*, а не как товар. Легкость, с которой в России была воспринята идея коммунизма, связана именно с этим: не было проблем с тем, чтобы представить себе некую вещь «бесплатной» и «общей». Как свет и воздух. Отношения присвоения у нас и поныне основываются на *обмене услугами*, а не на товарообмене. Вместе с тем услу-



га в России издревле имеет вполне выраженную товарную форму. «Взятки-с».

И все же если говорить об альтернативных «общечеловеческих» ценностях, речь должна идти именно о **ценностях даров, а не о ценностях товаров**. На примате ценности дара над ценностью товара был основан и советский *социализм*.

Образцовым даром выступает в данном случае человеческая жизнь. Однако именно в силу ее статуса она понимается либо как нечто абсолютно бесценное, либо, наоборот, как то, с чем легко расстаться (или что достаточно легко отнять). «Бог дал, Бог и взял». Соответственно и человеческая идентичность в нашей стране есть нечто благоприобретенное, но не сделанное. Культ *self-made man* для нас нечто заемное. *Мы не делаем, а обретаем себя*.

Подобная постановка вопроса касается и моральной стороны «общечеловеческих» ценностей.

Для Запада моральной ценностью становится после определенной обработки. В ходе нее она превращается в предмет *договорных отношений*. Одновременно становясь подчиненной *праву*. **Более того, мораль на Западе в своем наиболее точном выражении и есть конвенция, deal. Нечто среднее между сделкой и сговором. Ее защищают методом торга.**

При этом наиболее монументальным (и одновременно эфемерным) воплощением конвенции выступает *общественный договор*. Он призван определять рамочные условия существования общества, основанного на экономической конкуренции. Чтобы не слишком больно толкали друг друга локтями.

У нас, наоборот, мораль соответствует своему предназначению только в том случае, если ей следуют *не сговариваясь*. **Не «обработанный» рефлексией принцип имеет в рамках русской традиции неизмеримо большие шансы стать максимой морального поведения, нежели принципы, подвергшиеся многократному проговариванию.**

Это *проговаривание равносильно торгу, который интуитивно противопоставляется морали*. Более того, моральные вопросы и не должны допускать у нас *избыточного* обсуждения, которое приравнивается к выторговыванию. Вместе с тем само по себе моральное суждение весомее и сильнее правового: «закон что дышло...»

## СОВЕТСКИЕ И ПОСТСОВЕТСКИЕ ЦЕННОСТИ

1. Кредо перестройки и нового мышления, когда мы впервые имели несчастье познакомиться с «общечеловеческими» ценностями (кстати сказать, в их вполне благопристойном, даже отчасти кантовском изводе), заключалось в формировании философии абстрактного Другого: ему со стороны виднее; он и видит тебя лучше, чем ты сам; и знает о тебе больше; и понимает тебя точнее. Он вообще сильнее и лучше. Уже по факту того, что *не похож* на тебя.

В области высокой теории увлечение абстрактным Другим стало всеобщей *модой*. Политика конкретизировала этот образ, придав ему вполне осязаемые очертания.

Другим по отношению к «нам», тогдашним советским, фактически был объявлен весь цивилизованный мир. Как создатель и выразитель «общечеловеческих» ценностей. Признав примат этих ценностей, мы разом отказали себе в цивилизованности. Сознание того, что мы не такие, как все, из предмета гордости и воодушевления превратилось в повод для самобичевания. Расплодились кликуши. Они заполнили собой площади и экраны. Воцарилась гласность. Гордо возвышавшаяся крепость советской цивилизации, воздвигнутая трудами многих поколений, вздрогнула и осела.

В то же время кризис советских ценностей был предопределен ограниченностью возможностей по их материализации. Ставка на материализм заведомо оставалась в рамках советского проекта лишь философской ставкой. **Советские ценности не были ценностями присвоения, поэтому нет ничего удивительного в том, что они не могли быть присвоены до конца.** Советский человек, к которому были адресованы эти ценности, не входил в генерацию *homo economicus*, не был *существом присваивающим*. Точнее, присвоение осуществлялось им, но никак *не на уровне сознания*. Отсюда знаменитое понятие *социалистической сознательности* (которая, помимо всего прочего, предполагала и избавление от разнообразных форм «вещизма»).

При этом материализация ценностей блокировалась именно на уровне сознательного выбора. **В ситуации, когда товарная форма материализации ценностей систематически сводилась к минимуму, возникали многочисленные субституты материальности, подог-**

нанные под сознание советского человека. Речь идет прежде всего о материальности тяжелой индустрии и материальности вооруженных сил. При всей своей осязаемости и тяжеловесности они в одночасье смогли превратиться в некое подобие «воздушных замков».

Причина тому — угасание социалистической сознательности, вне которой материальность оружия и промышленности попросту перестала четко восприниматься. И исчезла из поля зрения. Это, разумеется, не означает, что материальность заводов и пушек «дематериализовалась». Это даже не означает, что оружие и промышленность утратили статус значимых атрибутов местной государственности. Однако сознание того, что это *именно* ценности, причем ценности, «без которых нельзя», утрачено.

СССР представлял собой проект, в рамках которого материальность была прежде всего материальностью силы. Прежде всего военной. (Индустриальная мощь воспринималась как продолжение и одновременно условие обретения этой силы.) Поставив на войну формаций, Советский Союз проиграл в ней именно потому, что не озаботился созданием более совершенных технологий материализации. Поиск подходящего воплощения силы и материализация ценностей — совсем не одно и то же. Рано или поздно они начинают вступать в конфликт. Это конфликт, который разворачивается между «принуждением» и «верой». Очевидно, что на стороне «принуждения» оказываются утраченные символы веры, на стороне же самой «веры» — более совершенные технологии принуждения.

Роль «принуждающей инстанции» в этом конфликте досталась Советскому Союзу. В результате проигрыша его ценности, несмотря на их отчасти западное происхождение, утратили всякое универсальное значение. Крах советского универсализма predetermined добровольный отказ от рассмотрения этих ценностей как альтернативного морально-политического проекта. Запад выиграл в холодной войне. Вновь подтвердив свою миссию единственного носителя и правомочного выразителя «общечеловеческих» ценностей.

Однако эта победа не в последнюю очередь носила *технический* характер. Были не просто найдены более совершенные технологии принуждения. **Была постулирована и новая материаль-**

ность — не материальность орудий труда (в том понимании, которое досталось в наследство от XIX века), но материальность сетей и коммуникаций, не материальность изделий (даже если их образец — произведение искусства), но материальность информационных потоков, не материальность силового противоборства, но материальность виртуального миротворчества.

2. Современная Россия изо всех сил хочет соответствовать канону «цивилизированного мира». Для этого в ней давно реабилитированы материальные ценности. Однако приватизация прошла таким образом, что эти ценности оказываются в оппозиции любым продуктивным формам обретения национальной идентичности. Приобщение к цивилизации обернулось *поглощением духа нации стихией рынка*. Все с легкостью покупается. С еще большей легкостью продается. Ничто не стесняется превратиться в товар. Мало кто стесняется им быть.

Политической надстройкой этого оказывается политика *денационализации*. Денационализированное государство возникло на месте России после того, как она причастилась святых даров цивилизованной жизни.

При всем этом давно стало очевидно: сделанное в последние 15–20 лет не является достаточным условием для признания нас в качестве «общечеловеческой» ценности. Однако до сих пор мало кто понимает, что «общечеловеческой» ценностью никто и не может признать. Да и возможно ли такое признание? Можно ли представить его всерьез?

Чтобы избавиться от этой иллюзии, достаточно просто вспомнить, какой виделась Россия со стороны «цивилизированного» мира (или, говоря иначе, с точки зрения «общечеловеческих» ценностей). В эпоху первых иностранных вояжей она казалась пугающе близким воплощением крошечного мира, где все, что существует, перевернуто вверх дном, а все, что осуществляется, делается «по-содомитски». Позже, в XIX веке, «общечеловеческую» отповедь России подготовили западники. Петр Чаадаев в духе просветительской дидактики утверждал, что наше предназначение в том, чтобы преподнести миру какой-то страшный урок. На-

конец, на рубеже XX и XXI столетий о судьбе России замолвил словечко и Жан Бодрийяр. Согласно мэтру, России во всемирной истории уготована весьма почетная роль: быть пародией.

В этой ситуации остается одно. *Заняться самоопределением.*

Самой «общечеловеческой» формулой обращения с ценностями в современном мире действительно является их материализация. Именно поэтому первым шагом, с которого нужно начать процесс самоопределения, выступает пересмотр итогов приватизационной политики 1992 года. Чтобы материальные ценности начали работать на Россию. И против ее врагов.

Второй шаг в процессе самоопределения — заняться построением национального государства. В эпоху, когда сумерки глобализации становятся все более густыми, именно это действие будет иметь по-настоящему универсальное значение. С точки зрения морально-политических перспектив всего мира.

Третий шаг — уйти от навеянного марксистской аксиологией понимания добродетели как того, что является следствием необходимости, и воспринять веберовскую аксиологию с ее принципом: избирать веру таким образом, чтобы она оборачивалась рациональным выбором.

Четвертый шаг — не нужно бояться понять простую вещь: чтобы стать «общечеловеческой» ценностью, Россия должна отказаться от канона заемной цивилизованности. И вплотную приступить к своему цивилизационному проекту.

И наконец, пятый шаг — вступить в спор о содержании человеческого в человеке. Отстояв право на собственное представление об общечеловеческих ценностях, Россия справится и с другой задачей — *национального самоопределения*. Она познает саму себя, утвердившись в границах заново отвоеванной суверенности.

Миссия политики в этом процессе велика и очевидна, однако исполнение этой миссии возможно лишь в том случае, когда будет взят курс на инставрацию, то есть на реализацию тех исторических возможностей, которые были упущены в нашем прошлом. **Однако никакая инставрация России невозможна без инставрации самого политического класса, который должен стать тем, чем никогда здесь не был: кланом людей, олицетворяющих возможность справедливости.**



# ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С.* София-Логос. – М.: Дух и литера, 2000.
2. *Адо П.* Что такое античная философия? – М.: ИГЛ, 1999.
3. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. – М.: Канон-пресс, 2001.
4. *Аннерс Э.* История европейского права. – М.: Наука, 1994.
5. Антология кинизма. – М.: Наука, 1996.
6. *Аристотель.* Большая этика // Сочинения. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 295–375.
7. *Аристотель.* Никомахова этика // Сочинения. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 53–295.
8. *Аристотель.* Политика // Сочинения. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 375–645.
9. *Аристотель.* Политика. Афинская полития. – М.: Мысль, 1997.
10. *Ашкеров А.Ю.* Экономическая и антропологическая интерпретации социального обмена // Социологический журнал. 2001, № 3.
11. *Ашкеров А.Ю.* Социальная антропология. – М.: Маркет ДС, 2005.
12. *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М.–СПб.: Университетская книга, 1999.
13. *Бадью А.* Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий курс метаполитики. – М.: Логос, 2005.
14. *Бадью А.* Этика. – СПб.: Machina, 2006.

15. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. — М.: Прогресс, 1994.
16. *Батай Ж.* Внутренний опыт. — СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.
17. *Батай Ж.* Проклятая доля. — М.: Гнозис-Логос, 2003.
18. *Бахтин М.М.* К философии поступка. — М.: Лабиринт, 1998.
19. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. — М.: Прогресс-Универс, 1995.
20. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. — М.: ИФРАН, АО «КАМИ», 1995.
21. *Бодрийяр Ж.* Америка. — СПб.: Владимир Даль, 2000.
22. *Бодрийяр Ж.* В тени безмолвствующего большинства, или Конец социального. — Екатеринбург, 2000.
23. *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. — СПб.: Владимир Даль, 2000.
24. *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. — М.: Библион, 2003.
25. *Бодрийяр Ж.* О соблазне. — М.: Ad Marginem, 2000.
26. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. — М.: Республика, 2006.
27. *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
28. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. — М.: Добросвет, 2000.
29. *Бодрийяр Ж.* Смерть и символический обмен. — М.: Добросвет, 2000.
30. *Борхес Х.Л.* Сочинения в 4 т. — СПб.: Амфора, 2007.
31. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.: В 3 т. — М.: Прогресс, 1986–1992.
32. *Бурдьё П.* О телевидении и журналистике. — М.: Прагматика культуры, 2002.
33. *Бурдьё П.* Практический смысл. — М.—СПб.: Алетейя, 2001.
34. *Бурдьё П.* Социальное пространство: поля и практики. — М.—СПб.: Алетейя, 2005.
35. *Бурдьё П.* Социология социального пространства. — М.—СПб.: Алетейя, 2005.
36. *Ваттимо Д.* Прозрачное общество. — М.: Логос, 2003.
37. *Вебер М.* О России. — М.: РОССПЭН, 2007.
38. *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-теоретического познания // Теоретическая социология. Антология в 2 т. — М.: Книжный дом «Университет», 2002.



39. Вебер М. Социология и социальные науки // Теоретическая социология. Антология в 2 т. — М.: Книжный дом «Университет», 2002.
40. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994. С. 78–308.
41. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994. С. 7–42.
42. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994. С. 43–77.
43. Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. — М.: Научный мир, 2003.
44. Выготский Л.С. Этюды по истории поведения. — М., 1930.
45. Гегель. Феноменология духа. — М.: Наука, 2000.
46. Гегель. Философия истории. М.—Л.: Соцэкгиз, 1935.
47. Гегель. Философия права. М.—Л.: Соцэкгиз, 1934.
48. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. С. 152–201.
49. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. — М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 2000. — 304 с.
50. Грей Д. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. — М.: Праксис, 2003.
51. Гройс Б. Коммунистический постскрипtum. — М.: Ad Marginem, 2007.
52. Давыдов Ю.Н. Искусство как социологический феномен. — М.: Наука, 1968.
53. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
54. Делёз Ж. Логика смысла. — М.: Academia, 1995.
55. Делёз Ж. Ницше и философия. — М.: Ad Marginem, 2003.
56. Делёз Ж. Складка, Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1998.
57. Делёз Ж. Фуко. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
58. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — М.—СПб.: Алетейя, 1998.
59. Деррида Ж. О грамматики. — М.: Ad Marginem, 2000.
60. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. — СПб.: Мифрил, 1994. С. 133–173.
61. Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академический проект, 2007.
62. Деррида Ж. Позиции. — М.: Академический проект, 2007.

63. *Джексон Ф.* Клубная культура. — Екатеринбург: У-Фактория, 2005.
64. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979.
65. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. — М.: Наука, 1986.
66. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. — М.: Художественный журнал, 1999.
67. *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню реального. — М.: Прагматика культуры, 2002.
68. *Жижек С.* 13 опытов о Ленине. — М.: Ad Marginem, 2003.
69. *Жижек С.* Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. — М.: Прагматика культуры, 2003.
70. *Кассен Б.* Эффект софистики. — М.—СПб.: Университетская книга, 2000.
71. Кант: pro et contra. Рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. Антология. — СПб.: Изд-во РХГА, 2005.
72. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999.
73. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения в 8 т. Т. 8. — М.: Чоро, 1994. С. 12–28.
74. *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения в 8 т. Т. 4. — М.: Чоро, 1994. С. 153–246.
75. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Сочинения в 8 т. Т. 4. — М.: Чоро, 1994. С. 373–565.
76. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Сочинения в 8 т. Т. 8. — М.: Чоро, 1994. С. 29–37.
77. *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // Сочинения в 8 т. Т. 8. — М.: Чоро, 1994. С. 72–88.
78. *Капустин Б.Г.* Современность как предмет политической теории. — М.: РОССПЭН, 1998.
79. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. — М.: Логос, 1998.
80. *Козлова Н.Н.* Советские люди. Сцены из истории. — М.: Европа, 2005.
81. *Конифф Р.* Естественная история богатых. Полевые исследования. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
82. *Коэн Д., Арато Э.* Гражданское общество и политическая теория. — М.: Весь мир, 2003.

83. *Крёбер А.* Стиль и цивилизации // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997. С. 225–271.
84. *Крейдлин Г.* Невербальная семиотика. Язык тела и естественный язык. — М.: НЛО, 2002.
85. *Крылов К.А.* Нет времени. — СПб.: Владимир Даль, 2006.
86. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. — СПб., 2006.
87. *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. — 328 с.
88. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994.
89. *Леви-Строс К.* Путь масок. — М.: Республика, 2000.
90. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. — М.: Наука, 1985.
91. *Левин К.* От Гегеля до Ницше. Революционный перелом в мысли XIX в. — СПб.: Владимир Даль, 2002.
92. *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — 265 с.
93. *Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. Ежегодник. — М.: Ad Marginem, 1994. С. 307–323.
94. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. — М.—СПб.: Алетейя, 1998.
95. *Лукач Д.* Политические тексты. — М.: Три квадрата, 2006.
96. *Луман Н.* Медиа-коммуникации. — М.: Логос, 2005.
97. *Луман Н.* Общество как социальная система. — М.: Логос, 2004.
98. *Луман Н.* Социальные системы. — СПб.: Наука, 2007.
99. *Луман Н.* Эволюция. — М.: Логос, 2005.
100. *Макинтаир А.* После добродетели. Исследования теории морали. — М.: Академический проект, 2000.
101. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том 1. Процесс производства капитала. — М.: Госполитиздат, 1953.
102. *Маркс К.* К критике политической экономии // Сочинения. Т. 13. 2-е изд. — М.: Госполитиздат, 1955.
103. *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861–1863 годов // Сочинения. 2-е изд. Т. 48.
104. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала») // Сочинения. 2-е изд. Т. 46.

105. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Философия истории. Антология. — М.: Аспект-пресс, 1995.
106. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Сочинения. Т. 3. 2-е изд. — М.: Госполитиздат, 1955.
107. *Мерло-Понти М.* В защиту философии. — М.: Изд-во гуманитарной литературы.
108. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. — М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1996. С. 83–222.
109. *Нанси Ж.-Л.* Сегодня // Ad Marginem'93. Ежегодник. — М.: Ad Marginem, 1994.
110. *Нанси Ж.-Л.* Техника и природа // Логос. 1997, № 9.
111. *Нанси Ж.-Л.* Corpus. — М.: Ad Marginem, 1999. — 255 с.
112. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1990. С. 407–524.
113. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Философия истории. Антология. — М.: Аспект-Пресс, 1995. С. 131–143.
114. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1990. С. 231–490.
115. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. — М.: Правда, 1991.
116. *Онианс Р.* На коленях богов. — М.: Прогресс-Традиция, 1999.
117. *Палья К.* Личины сексуальности. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
118. *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. — М.: РНФ, 2000.
119. *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). — М.: ИФРАН, 1995.
120. *Платон.* Алкивиад I // Сочинения в 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1994. С. 220–268.
121. *Платон.* Государство // Сочинения в 4 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
122. *Платон.* Законы // Сочинения в 4 т. Т. 4. — М.: Мысль, 1994. С. 71–438.
123. Пространство и время в архаических культурах. — М., 1995.
124. *Рансьер Ж.* На краю политического. — М.: Практикс, 2006.
125. *Рикёр П.* Герменевтика, этика, политика. — М.: Academia-центр, Медиум, 1995.
126. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М.: Academia-центр, Медиум, 1995.

127. *Рикёр П.* Справедливое. — М., 2005.
128. *Роулс Д.* Теория справедливости. — Новосибирск, 1995.
129. *Сауд Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб.: Русский Мирь, 2006.
130. *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. — М.: Прогресс, 1994.
131. Семиотика и художественное творчество. — М.: Наука, 1977.
132. *Слотердайк П.* Критика цинического разума. — Екатеринбург: Изд-во УГУ, 2001.
133. *Слотердайк П.* Сферы. Т. 1, 2. — СПб.: Наука, 2005, 2007.
134. *Соловьев Э.Ю.* Проблема философии истории в поздних работах Канта // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. — Калининград, 1978. Вып. 3.
135. Социологическая теория: история, современность, перспективы. — СПб.: Владимир Даль, 2007.
136. Сумерки глобализации. Сборник статей. — М.: АСТ, 2004.
137. *Сюриса М.* Деньги: крушение политики. — СПб.: Наука, 2001.
138. Танатография Эроса. Сборник статей. — СПб.: Мифрил, 1994.
139. Теория общества. Фундаментальные проблемы. — М.: Канон-пресс, 1999.
140. *Турен А.* Возвращение человека действующего. — М.: Научный мир, 1998.
141. *Уилбер К.* Краткая история всего. — М.: АСТ, 2006.
142. *Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
143. *Уолцер М.* Компания критиков. — М.: Идея пресс, 1999.
144. Философско-религиозные истоки науки. — М.: Мартис, 1997.
145. *Фрейд З.* Тотем и табу. — Пг., 1923.
146. *Фуко М.* Воля к знанию // Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. — М.: Касталь, 1996. С. 191–204.
147. *Фуко М.* Герменевтика субъекта (фрагмент) // Социо-Логос. — М.: Прогресс, 1991. С. 284–314.
148. *Фуко М.* Герменевтика субъекта. — СПб.: Наука, 2007.
149. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Части 1–3. — М.: Практис, 2002–2006.
150. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. — М.: Ad Marginem, 1999. — 480 с.

151. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб., 1994.
152. Фуко М. Что такое Просвещение // Вопросы методологии. 1996, № 1—2.
153. Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории. — СПб.: Наука, 2001.
154. Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992, № 4.
155. Хабермас Ю. О субъекте истории. Краткие замечания по поводу ложных альтернатив // Философия истории. Антология. — М.: Аспект-пресс, 1995. С. 283—289.
156. Хабермас Ю. Политические работы. — М.: Практикс, 2005.
157. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997.
158. Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993.
159. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993.
160. Хайдеггер М. Тождество и различие. — М.: Гнозис-Логос, 1997.
161. Хардт М., Негри А. Империя. — М.: Практикс, 2004.
162. Харре Р. Социальная эпистемология: передача знания посредством речи // Вопросы философии. 1992, № 9.
163. Хельд К. Подлинная экзистенция и политический мир // Вопросы философии. 1997, № 4.
164. Хёффе О. Справедливость: философское введение. — М.: Практикс, 2007.
165. Шелер М. Положение человека в космосе. — М., 1997.
166. Шелер М. Ресентимент в структуре морали. — М.: Наука, 1999.
167. Шмитт К. Диктатура. — СПб.: Наука, 2005.
168. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. — СПб.: Владимир Даль, 2006.
169. Шмитт К. Политическая теология. — М.: Канон-пресс, 2000.
170. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1991. Т. 1. № 1.
171. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. — М.: Мысль, 1993—1998.
172. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. — М.: Практикс, 2002.
173. Шрадер Х. Экономическая антропология. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
174. Штомпка П. Социология социальных изменений. — М.: Аспект-пресс, 1996.

175. *Эко У.* (ред.) История красоты. – М.: Слово/Slovo, 2005.
176. *Эко У.* Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ. – М.: Эксмо, 2007.
177. Экономика современной культуры и творчества. Сборник статей. – М.: Прагматика культуры, 2006.
178. *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мира в странах Запада. – М.–СПб.: Университетская книга, 2001. – 332 с. Т. 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. – М.–СПб.: Университетская книга, 2001.
179. *Элиас Н.* Придворное общество. – М.: Языки славянской культуры, 2002.
180. *Эрих В.Ф.* Сочинения. – М.: Правда, 1991.
181. *Ямамото К.* Политическая философия Бакунина. – М.: Изд-во МГУ, 2001.
182. *Ямпольский М.* Ткач и визионер. – М.: НЛО, 2007.
183. *Ямпольский М.* Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана. – М.: НЛО, 2004.





# СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение</b>	
МЕРА И ПРАВО .....	3
<b>Глава первая</b>	
<b>ПО СПРАВЕДЛИВОСТИ .....</b>	<b>11</b>
<b>Справедливость как инстанция .....</b>	<b>13</b>
Понятие справедливости .....	13
Справедливость инстанции .....	15
Складки .....	19
Новоделы .....	23
Инстанция и деконструкция .....	25
<b>Действие справедливости .....</b>	<b>31</b>
Онтология справедливости .....	31
Справедливость и время .....	32
Нигилизм права .....	36
Справедливость как практика .....	40
<b>Системы справедливости .....</b>	<b>43</b>
Как возможна справедливость? .....	43
Политика: коммунитаристская справедливость .....	45

Религия: дистрибутивная справедливость .....	49
Экономика: реципроктная справедливость .....	55
<i>Примечания</i> .....	64
<b>Глава вторая</b>	
<b>САКРАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ .....</b>	<b>65</b>
<b>Таинство справедливости .....</b>	<b>67</b>
Божественная мера .....	67
Справедливость как священнодействие .....	70
Божественное присутствие .....	72
Справедливые боги .....	75
<b>Божественные силы .....</b>	<b>81</b>
Божественная политика справедливости .....	81
Граница справедливого порядка .....	83
Rex .....	85
Обмирщение теократии .....	88
<i>Примечания</i> .....	93
<b>Глава третья</b>	
<b>СПРАВЕДЛИВОСТЬ ФИЛОСОФОВ .....</b>	<b>95</b>
<b>Моральный кодекс демиурга .....</b>	<b>97</b>
Самозарождение .....	97
Этика и политика .....	103
<b>Политология добродетели .....</b>	<b>109</b>
Торжество добра .....	109
Ценностное существо .....	112
Предмет этики .....	114
<b>Этос и рецептура .....</b>	<b>117</b>
Жизненная стратегия .....	117
Генезис этики .....	119
Сотворение этосов .....	121
Политэкономия долга .....	125
Проблема человека .....	126
Онтология / право .....	130
Природа как экономика .....	133

<b>Медиаэтика</b> .....	137
Политика обсуждения .....	137
Секуляризированное христианство .....	139
Этика глобализма .....	142
Интересы и ценности .....	146
Коммуникативная этика versus этика справедливости . . .	149
<i>Примечания</i> .....	153
<b>Глава четвертая</b>	
<b>ПАРТИЙНОСТЬ БЫТИЯ</b> .....	159
<b>Философия несправедливости</b> .....	161
Маркс, Ницше, Фуко .....	161
Забыть Фуко-2 .....	164
Против антропоморфизма .....	167
Человек как функция .....	170
<b>Трехмерное пространство, или Послед Бытия</b> .....	173
Преумножение личности .....	173
Демократия как везде-сущее .....	175
Событие, со-бытие .....	177
<b>Сценарии справедливости</b> .....	181
Режимы социальности .....	181
Право, или Сценарий равенства .....	185
Игра, или Сценарий свободы .....	193
Gold October, или Сценарий братства .....	208
<i>Примечания</i> .....	216
<b>Вместо заключения</b>	
<b>АКСИОЛОГИЯ РОССИИ</b> .....	219
<b>Родное и общечеловеческое</b> .....	221
Россия как общечеловеческая ценность .....	221
Что такое «общечеловеческая» ценность? .....	223
Советские и постсоветские ценности .....	226
<b>Литература</b> .....	231



**Дмитрий Медведев**  
**НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ**  
**Статьи и выступления**

*160x215 мм, 504 с.*  
*ISBN 978-5-9739-0151-6*

Сборник содержит статьи, интервью и выступления Дмитрия Анатольевича Медведева периода его работы по реализации приоритетных национальных проектов. В эти годы Первый заместитель Председателя Правительства России превратился в политика общенационального уровня, известного всем в стране. Высокая оценка его работы обществом, политическими и государственными кругами привели Дмитрия Медведева к решающему порогу. Президент Владимир Путин — автор стратегии приоритетных национальных проектов, выдвинутой им осенью 2005 года, — два года спустя перед съездом «Единой России» назвал своего напарника человеком, достойным высшего поста в стране — поста Президента России.



**Владислав Сурков**  
**ТЕКСТЫ 97-07**  
**Статьи и выступления**

*160x215 мм, 192 с.*  
*ISBN 978-5-9739-0154-7*

Сборник статей и устных выступлений, предлагаемый вниманию читателя, является прежде всего сборником политических текстов, с важным авторским уточнением. Помощник Президента РФ, Владислав Сурков настаивает, что и сама политика есть текст. Сегодня тексты политикам пишут анонимные коллективы спичрайтеров, это вошло в традицию. Однако Сурков традицию взламывает. Он выступает перед читателем и как автор собственных текстов, и как автор заложенных в них идей.



**Герхард Шрёдер**

**РЕШЕНИЯ**

**Моя жизнь в политике**

*Предисловие Дмитрия Медведева*

*Перевод с немецкого Галины Леоновой*

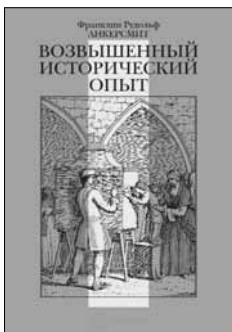
160x215 мм, 552 с.

ISBN 978-5-9739-0110-3

**М**емуары Герхарда Шрёдера стоит прочесть, и прочесть внимательно. Это не скрупулезная хроника событий – хронологический порядок глав сознательно нарушен. Но это и не развернутая автобиография –

Шредер очень скуп в деталях, относящихся к своему возмужанию, ограничиваясь самым необходимым, хотя автобиографические заметки парня из бедной рабочей семьи в провинциальном городке, делавшего себя упорным трудом и выросшего до вершины политической карьеры, можно было бы читать как неореалистический роман. Шрёдер – и прагматик, и идеалист. Тем он и интересен. Прагматик и умелый игрок в сложной партийной борьбе, начиная с первых своих шагов в Нижней Саксонии Шрёдер остается верным наследником своих выдающихся предшественников – Вилли Брандта и Гельмута Шмидта. В книге сплавлен пересказ ключевых событий недавней истории, описанной как история Германии в глобальном контексте, с краткими рассуждениями о настоящем и будущем Европы.

Мемуары Шрёдера любопытны для всякого, кто интересуется реальной политикой, но, пожалуй, более всего они интересны тем, кто начинает карьеру политика – особенно в России, где только еще складывается зрелая многопартийная система.



**Франклин Рудольф Анкерсмит**  
**ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ**

160x215 мм, 612 с.  
ISBN 978-5-9739-0128-8

Книга Франклина Рудольфа Анкерсмита является на сегодняшний день единственным крупным философским произведением, непосредственно посвященным теме исторического опыта, и заслуживает того, чтобы считаться поворотным (а значит, во многом и критическим) пунктом в развитии исторической теории. До сих пор главным проводником по бесконечному лабиринту культуры понимания и изучения прошлого выступал язык исторических сочинений. Анкерсмит предлагает отказаться от помощи языка и обратиться к непосредственному опыту восприятия прошлого. Откуда взяться такому опыту и как вообще его можно себе представить? В способе ответа на этот вопрос и заключается главная интрига книги.



**Моше Левин**  
**СОВЕТСКИЙ ВЕК**

160x215 мм, 680 с. – (СССР)  
ISBN 978-5-9739-0149-3

О чем книга «Советский век»? (Вызывающее название, на Западе Левину за него досталось.) Это книга о советской школе политики. О советском типе властвования, возникшем спонтанно (взятием лидерской ответственности за гибнущую страну) – и сумевшем закрепиться в истории, но дорогой ценой. Это практикум советской политики в ее реальном – историческом – контексте. Ленин, Косыгин или Андропов актуальны для историка как действующие политики – то удачливые, то нет, – что делает разбор их композиций актуальной для современника политучебой. Моше Левин начинает процесс реабилитации советского феномена – не в качестве цели, а в роли культурного навыка. Помимо прочего – политической библиотеки великих решений и прецедентов на будущее.

**Книги издательства «Европа»  
в розницу по низким ценам можно приобрести в нашем  
магазине по адресу:  
г. Москва, Малый Гнезниковский пер.,  
д. 9, стр. 3а  
(ст. м. «Пушкинская»)  
Телефон: (495) 629-05-54**



Андрей Ашкеров

## ПО СПРАВЕДЛИВОСТИ:

эссе о партийности бытия

Директор *В. Глазычев*

Главный редактор *Г. Павловский*

Ответственный за выпуск *Т. Рапопорт*

Художественный редактор *С. Захаров*

Технический редактор *А. Монахов*

Корректоры *О. Кандидатова, В. Кишиа*

Обложка *А. Елагин, Н. Ёлкин*

Верстка *П. Ольховский*

Подписано в печать 17.03.2008.

Формат 60×84 1/16. Гарнитура Newton.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 14,42.

Тираж 2000 экз.

Издательство «Европа»

119180, г. Москва, ул. Б. Якиманка, д. 1.

Тел. 745-52-25, факс 725-78-67

e-mail: [info@europublish.ru](mailto:info@europublish.ru)

[www.europublish.ru](http://www.europublish.ru)

Отпечатано с оригинал-макета  
в «Типографии Момент»