ЦЕНТР МОНИТОРИНГА
РАЗВИТИЯ ПРОМЫШЛЕННОСТИ

КОНЦЕПТУАЛЬНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ «ДИСКУРСИВНЫЕ МОДЕЛИ ВОВЛЕЧЕНИЯ ЗАНЯТЫХ В ПРОИЗВОДСТВЕННОМ СЕКТОРЕ СОЦИАЛЬНЫХ, ДЕЛОВЫХ И ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРУПП В ПРОИЗВОДСТВО ОБЩЕСТВЕННОГО КАПИТАЛА»

МОСКВА, 2017

АНО «ЦЕНТР МОНИТОРИНГА РАЗВИТИЯ ПРОМЫШЛЕННОСТИ»

КОНЦЕПТУАЛЬНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ «ДИСКУРСИВНЫЕ МОДЕЛИ ВОВЛЕЧЕНИЯ ЗАНЯТЫХ В ПРОИЗВОДСТВЕННОМ СЕКТОРЕ СОЦИАЛЬНЫХ, ДЕЛОВЫХ И ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРУПП В ПРОИЗВОДСТВО ОБЩЕСТВЕННОГО КАПИТАЛА»

Москва 2017

Авторский коллектив

Семин Илья Николаевич, руководитель проекта

Большунов Андрей Яковлевич, канд. психологических наук, научный руководитель проекта

Большунова София Андреевна, консультант, куратор проекта по Вологодской области

Головнёва Ксения Олеговна, консультант, куратор проекта по Ярославской области

Дорогойченко Серафима Ильинична, консультант, куратор проекта по Нижегородской области

Зверева Ольга Андреевна, консультант, куратор проекта по Владимирской области

Казанцева Эмилия Рудольфовна, консультант, куратор проекта по Амурской области

Сазоненкова Екатерина Владимировна, консультант, куратор проекта по Республике Карелия

Ахмаев Александр Сергеевич, менеджер проекта

Оглавление

Введение. Содержание и актуальность проблемы 6

Раздел 1. Общественные активы и общественный капитал 26

Раздел 2. Общественные активы и проблема легитимации в традиции российского правового и политического сознания 56

Раздел 3. Вовлечение и участие 69

Несколько релевантных примеров к постановке проблемы 70

Задача и уровни вовлечения в производство, развитие и капитализацию общественных активов 76

Практики (модели) вовлечения 85

Делиберативная модель 86

Нарративная модель вовлечения 92

Институты участия 107

Заключение 109

Введение. Содержание и актуальность проблемы

К. Маркс подчеркивал, что есть два взгляда на сущность общества: «первый предполагает, что индивиды объединены какой-нибудь связью – семейной, племенной или хотя бы территориальной и т. д.; второй,.. что они независимы друг от друга и связаны только посредством обмена».[1] Сложившиеся в XVIII веке представления о гражданском обществе и та форма, которую приобрели гражданские отношения, связаны с развитием обмена, торговли, приобретением ими характера универсальной формы интеграции людей. Это в конечном итоге выразилось в принципе «методологического индивидуализма» (атомизма), являющегося онтическим основанием либеральной идеологии.[2] В безапелляционной формулировке М. Тэтчер «методологический индивидуализм» означает, что «нет такого понятия, как социальное, есть только отдельные люди и семьи», и единственной формой социальной интеграции людей является обмен. М. Тэтчер выдает сокровенную тайну либеральной идеологии, и тайна эта связана с элиминацией социального как связи, основывающейся на **прочных отношениях** между людьми, такими как солидарность.

Понятие прочных отношений будет играть существенную роль в предстоящих рассуждениях. Понятие это вводит П. Слортердайк[3] (с отсылкой

[1]К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т.3. Изд. Второе. – Государственное издательство политической литературы, М., 1955. – с. 65.

[2]Мы будем использовать термин «онтика, онтический» как эквивалентный понятию «общественного бытия» у К. Маркса. В своём общественном бытии, т.е. в специфических общественных отношениях, она становится товаром, стоимостью. Сама по себе вещь не есть товар. Аналогично, в специфических общественных отношениях человек становится предпринимателем, и он является таковым именно в своём общественном бытии, а не экзистенциально (не в exsistenz). Такое использование термина «онтика» созвучно использованию его М. Хайдеггером. Когда говорим об онтической подоплеке концептов методологического индивидуализма или общей судьбы, мы имеем в виду, что, например, общая судьба на самом деле есть, но только в смысле общественного бытия (как товар, стоимость, предприниматель).

[3]«Мы имеем в виду теорию такого прочного отношения, которое может быть понято лишь как би-субъективность или ко-субъективность»); «Они возникают лишь как области действия лиц, которые a priori или связанные прочным отношением живут вместе. Таким образом, в данном случае ответ на вопрос «Где?» гласит: друг в друге». (Слотердайк П. Сферы. Микросферология. Том 1 Пузыри. – СПб.: «Наука», 2005. – 652 с.; Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с., с. 575, 627).

к Э. Левинасу). П. Слотердайк, по-видимому, имеет в виду следующее утверждение Э. Левинаса: «Все конкретные отношения между людьми в мире заимствуют свой реальный характер у третьего термина. Это общность. Когда отношения начинают устанавливаться непосредственно между личностями, мы предчувствуем непрочность самих этих личностей, ставших фантасмагоричными».[4] Это «третье» есть, например, Христос, отношением к которому «все мы одно во Иисусе Христе», и нет более ни иудея, ни язычника; ни раба, ни свободного, ни мужеского пола, ни женского. Аналогично «общность судьбы», отношением к которой мы – сограждане (см. далее «республиканский тезис» Ч. Тейлора). Примером прочных отношений являются родственные: люди являются и остаются братьями (сестрами) независимо от каких-либо обстоятельств. Другой пример: религия как связь[5], предполагающая прочные отношения, что выражается в обращении «братья и сестры». На этой связи основана концепция «тела Христова» («вы – тело Христово, а порознь – члены», и это «тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви»). Эта связь определяется в христианстве как любовь.[6] В исламе аналогичный смысл имеет понятие «уммы».[7] В настоящей работе мы буем обсуждать такую форму прочных связей между

[4]Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с., с. 23.

[5]Лат. Religare – связывать, соединять.

[6]«Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас. ...Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда» (Первое соборное послание святого апостола Иоанна). Последнее означает, что любовь имеет онтологический смысл как отношение, которым человек укореняется в бытии (Боге как Сущем), приобретает «вечную жизнь».

[7]Слово «умма» означает не просто общину, оно указывает на значительно более прочную связь между людьми. Слово «умма», umma(h) в арабском языке, происходит от корня ’-m-m и этимологически связано с одним из древнейших афразиийских терминов родства – ’umm, ’um, ’em и т. п. – «мать» (Наумкин В. Концепция мусульманской уммы: от религии к национализму и глобализму. http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/18/naumkin.htm). В конечном итоге, речь идет о связи, подобной той, которая в христианстве выражена формулой Ап. Павла: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе».

людьми как **солидарность** – поскольку она образуется отношением, в котором люди находятся к «общей судьбе», что является онтологической (онтической) основой этой связи.

Какие отношения характеризуются «прочностью»?

Во-первых, П. Слотердайк указывает на их ко-субъективность. Брат является таковым только в отношении с братом, быть братом есть то, чем человек становится (является в этом отношении). Но и начальник с подчиненным являются таковыми только в отношениях друг с другом, однако интуитивно мы это отношением не отнесем к прочным. Потому что они существуют только в рамках административно-организационной структуры, т.е. находятся в зависимости от внешнего обстоятельства, вследствие чего носят частный и локальный характер. То, кем человек является в отношении с начальником, не объемлет его человеческих проявлений, не выражает его сути как человека. В отличие от этого прочное отношение является объемлющим индивида и его жизнь, и то, кем/чем он является в этих отношениях, выражает его человеческую сущность, некую модальность его бытия человеком.

Во-вторых, П. Слотердайк называет такие отношения «медиальными» – они образуют **сферы** бытия собственно человеком, людьми. Медиальными Слотердайк называет их потому, что – вспомним Левинаса – они заимствуют свой характер «от третьего», являющегося общностью, а точнее, объемлющим их целым, сферой.

В-третьих, это отношения личностно значимые. Образуемые этими отношениями сферы «представляют собой интимные формы закругленного бытия-в-форме и базисные молекулы прочных связей».[8]

В-четвертых, они имеют онтологический смысл. Это именно сферы БЫТИЯ людьми; в этих отношениях совершается бытие человеком как собственно человеческое бытие. П. Слотердайк последовательно отстаивает мысль, что бытие человеком всегда является «бытием в ...» – бытием в отношении, бытием в образуемой этим отношением сфере. «Задача этого трехтомного труда, – пишет П. Слотердайк, – доказать, что бытие-в-сфере составляет фундаментальное человеческое отношение... Лишь в рамках образующих внутреннее пространство иммунных структур люди могут заниматься процессами продолжения рода и развивать свою индивидуальность. ...Никогда люди не жили непосредственно в так называемых природных условиях, и тем более их культуры никогда не ступали на почву того,

[8]Слотердайк П., там же, с. 61.

что называется голыми фактами; их бытие всегда протекало только в уже одушевленном, расчлененном, расчерченном, возделанном пространстве. ...По своей сущности люди суть исключительно создания своего интерьера и продукты своей работы над имманентной, неотъемлемо принадлежащей им формой. ...То, что на языке современных философов называется бытием-в-мире, для человеческой экзистенции означает, в первую очередь, бытие-в-сфере, [и эти] сферы составляют первоначальный продукт совместного человеческого бытия».[9]

Сообщества, основанные на прочных отношениях, мы противопоставляем текучим («гардеробным») сообществам З. Баумана.[10] Люди на вокзале образуют некое текучее сообщество, между людьми завязываться отношения и т.д. Но эти отношения и само сообщество возникают в связи с обстоятельствами (пребывания на вокзале) и исчезают вместе с ними. В аналогичных отношениях находятся попутчики. О некоторых отношениях не всегда можно точно сказать, являются они прочными или «вокзальными». Например, соседские отношения: они возникают в связи с внешними обстоятельствами (общей лестничной клеткой), но могут перерастать в прочные. В условиях деревенской жизни соседские отношения характеризуются значительно более высоким уровнем прочности, чем на лестничной площадке московского многоквартирного дома. Проблемами жилищного самоуправления мы во многом обязаны тому, что отношения между жильцами не приобретают прочного характера солидарности (жильцы, по сути, не образуют сообщества, которое способно консолидировано действовать).

По З. Бауману текучесть является подходящей метафорой для постижения «характера настоящего, во многих отношениях нового, этапа в истории современности».[11] Характер этот выражается в элиминации прочных отношений, и эта элиминация социального составляет специфицирующий признак либерализма и глобализации.[12] В конечном итоге либералы хотели

[9]Слотердайк П., там же, с. 42–43.

[10]Бауман З. Текучая современность. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

[11]Бауман, там же, с. 8.

[12]Очень показательно, например, что среди различных аспектов человеческого капитала социальный объявляется «мешающим» современной экономике, предполагающей текучесть, миграцию трудовых ресурсов (см., например, Р. Флорида «Креативный класс. Люди, которые создают будущее»). Либеральное общество, ориентированное на глобализацию, как заметил еще Ж. Аттали, это общество «новых кочевников».

бы свести человеческое поведение к рациональным рыночным механизмам, отражающим логику отношений обмена и конъюнктуру. Очевидно, что в условиях, декларируемых от лица либеральной идеологии М. Тэтчер, бессмысленно говорить о солидарности. Прочные отношения в условиях обмена просто деконструируются, дискредитируются, аннулируются и т.п. Первый (из названных Марксом) взгляд на общество сохраняет свою силу лишь во всё более и более локальных форматах (какое-то время он удерживается концепцией национального государства, затем приобретает местечковый характер, наконец, остаются только такие формы как дружба и генеалогическая семья, затем только личная семья, после чего мы приходим к обществу, основанному на «методологическом индивидуализме» (отношения супругов становятся договорными). Индивида ничего более не связывает с другими людьми кроме обмена и, в лучшем случае, конвергентных благ (см. ниже). При этом надо понимать, что методологический индивидуализм и глобализация – стороны одной медали.

Напомню, К. Маркс рассчитывал на иной характер развития общества: «точка зрения старого материализма есть «гражданское» общество; точка зрения нового материализма есть человеческое общество, или обобществившееся человечество».[13] В 60-х годах XX века вопрос, поставленный Марксом, подняли в США «коммунитаристы» (Ч. Тейлор, М. Сэндел и др.), выступив с критикой либеральной идеологии. Ч. Тейлор пишет о **двух моделях демократии** – либерально-процедурной и республиканской – и подчеркивает, что «само определение республиканского режима в его классическом истолковании **требует онтологии, отличной от атомизма** и лежащей вне обыденного сознания, зараженного атомизмом».[14] «Одна [модель] сконцентрирована, главным образом, на индивидуальных правах,.. а также на деятельности правительства, которое должно считаться с предпочтениями граждан. Именно это должно быть гарантировано. Гражданская правоспособность заключается, в основном, в возможности добиться восстановления своих прав, если они были нарушены, и обеспечить равенство, а также влиять на людей, принимающих решения. Это восстановление прав в значительной мере может осуществляться посредством судов, если мы имеем дело с системами сложившихся прав, как это имеет место в Соединенных Штатах (и с недавних пор также в Канаде). Но оно также

[13]Тезисы о Фейербахе.

[14]Чарльз Тейлор. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами. http://kant.narod.ru/taylor.htm

может осуществляться через представительные учреждения. Однако в данной модели эти учреждения имеют чисто инструментальное значение. ...Это означает, что участие в управлении самом по себе не имеет никакой ценности. Идеал состоит не в том, чтобы «управлять и быть управляемым», а в том, чтобы иметь политическое влияние. Это совместимо с полным отстранением от системы управления при условии, что располагаешь надежными средствами воздействия на тех, кто управляет, так что они будут с тобой считаться... **Другая модель, напротив, определяет участие в самоуправлении как сущность свободы**, как часть того, что должно быть гарантировано. **«Для [Республики], – утверждает Ч. Тейлор, – существенно то, что она в некотором смысле является непосредственно общим благом. Ее связь напоминает дружбу». «Солидарность с моими согражданами в функционировании республики опирается на признание общей судьбы, и само его признание является ценным. Именно оно придает этой связи особый характер, делает узы, связывающие меня с другими людьми и общим делом»**.

Можно возразить, что и атомизированные индивиды способны договариваться и достигать консенсуса. Но даже Гоббс, которого можно признать отцом-основателем методологического индивидуализма, понимал, что «согласие... людей [обусловлено] соглашением, являющимся чем-то искусственным, [и поэтому] нет ничего удивительного в том, что, для того чтобы сделать это согласие постоянным и длительным, требуется еще кое-что (кроме соглашения)». «Для сохранения мира среди людей требуется не только согласие, но и единство» (Гоббс считал, что единственным средством достижения такого «единства» является сильная власть).[15] Коммунитаристы предпочитают говорить о названном выше «еще кое-что» как о **солидарности**. Их критику эту можно резюмировать так – **для существования жизнеспособного общества консенсуса недостаточно, нужна солидарность, основывающаяся на признании общей судьбы**. «Мы можем, – пишет Ч. Тейлор, – теперь высказать первое критическое замечание в адрес процедурного либерализма: **он задает нежизнеспособную формулу свободного государства**. Мы сразу же можем увидеть, каким образом **такой либерализм, по-видимому, не согласуется с республиканским тезисом»**.

Ю. Хабермас так описывает различие между либеральной и

[15]Гоббс Т. О гражданине // Т. Гоббс. Избр. произведения в 2-х томах. Т. 1. М., Мысль, 1964. – 344 с., с. 79.

республиканской моделями. Суть дела в том, что в республике «архитектоника государства и общества претерпевает существенное изменение, ...наряду с административной властью и собственным интересом в качестве третьего источника общественной интеграции выступает солидарность».[16] «Прежде всего, различаются два концепта гражданина государства. Согласно либеральным воззрениям, статус граждан определяется мерой субъективных прав, которыми те обладают по отношению к государству и другим гражданам. ...Субъективные права суть права негативные; они предоставляют пространство выбора, в рамках которого субъекты права избавлены от внешнего принуждения. Политические права обладают такой же структурой: они дают гражданам государства возможность так проявить свои частные интересы, чтобы через голосование, образование парламентских объединений и формирование правительства они могли наконец соединиться с частными интересами других лиц и сформировать политическую волю, воздействующую на администрацию. ...Согласно республиканским воззрениям, статус граждан не определяется по образцу негативных свобод, которыми те могут пользоваться как частные лица. Права граждан государства, в первую очередь, права на участие в политической жизни и на политическую коммуникацию, суть, скорее, позитивные свободы. Они гарантируют не свободу от внешнего принуждения, но участие в общественной практике, через осуществление которой граждане только и могут стать теми, кем они стремятся быть – политически ответственными субъектами сообщества свободных и равных. В этом отношении политический процесс служит не только контролю над деятельностью государства со стороны граждан, уже завоевавших предварительную автономию в ходе осуществления своих частных прав и дополитических свобод. Не играет он и роли шарнирного сочленения, связующего государство и общество, ибо демократическая государственная власть по своему происхождению вообще не является силовой властью. Она происходит, скорее, из власти, порождаемой коммуникативными средствами в практике самоопределения граждан государства, и получает легитимность за счет того, что защищает эту практику посредством публичной свободы. Оправдание существования государства состоит в первую очередь не в охранении равных субъективных прав, но в обеспечении открытого для всех процесса формирования общественного мнения и воли, в ходе которого

[16] Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с., с. 382.

свободные и равные граждане достигают взаимопонимания относительно того, какие цели и нормы представляют общий для всех них интерес. Тем самым от гражданина республиканского государства требуется большее, нежели постоянная ориентация на собственный интерес».[17] Сам Ю. Хабермас утверждает, что он создаёт третью модель (которую называет делиберативной[18] политикой), позволяющую преодолеть слабые стороны и либеральной, и республиканской моделей. Модель делиберативной политики мы обсудим позже. Здесь лишь укажем, что мыслью Хабермаса правит пресуппозиция, что та онтическая предпосылка (общность судьбы, общее дело, непосредственно общее благо) республики, к которой отсылают коммунитаристы, исторически себя исчерпала, деконструирована модернистским и, в особенности, постмодернистским сознанием. Её уже нет. Поэтому должно осуществляться некое производство и воспроизводство солидарности посредством делиберативного дискурса, обеспечивающего достижение консенсуса между частными (атомизированными) индивидами.

В обоснование своего тезиса Ч. Тейлор вводит важное различие между «непосредственно общими» и «опосредованно (инструментально) общими» («конвергентными») благами. «Существуют ...вещи, например, сама по себе дружба, которые мы ценим гораздо выше и в которых главным для меня является именно наличие общих действий или значений. Благо [здесь] есть то, что нас соединяет. Такие блага я буду называть «непосредственно» общими благами. Их отличие от других благ, которыми мы пользуемся коллективно, но которые я хотел бы назвать «конвергентными», позволяет заметить разницу. Обращаясь к классическим примерам экономики благосостояния, мы можем указать на благо безопасности от разнообразных угроз, обеспечиваемое нашей системой национальных вооруженных сил, нашей полицией, пожарной охраной и тому подобным. Оно по условию носит коллективный характер и не может быть обеспечено иным образом. Отдельный индивид не смог бы его обеспечить. ...Вполне естественно говорить об этих благах как об **«общественных»** или «публичных», имея в виду, что они не только обеспечиваются коллективом, но и не могут быть обеспечены иным образом. Однако в моем языке они называются конвергентными, поскольку все это относится лишь к вопросу

[17] Хабермас Ю., там же, с. 383–385.

[18] Deliberate – обсуждать, спорить, «думать сообща».

о том, как они обеспечиваются».[19] Иначе говоря, есть конвергентные блага, доступ к которым я получаю в силу того, что являюсь членом общества так, что оно для меня является условием и средством их достижения. Но есть блага (непосредственно общие), состоящие в самой сопричастности обществу (подобно дружбе). **«Какое все это имеет отношение к республике?», – продолжает Ч. Тэйлор, – «Для нее существенно то, что она в некотором смысле является непосредственно общим благом. Ее связь напоминает дружбу»**.[20]

Вернемся к тезису, что республика нуждается в **онтологии, отличной от атомизма**. Онтологические различия, о которых говорит Ч. Тейлор, имеют два взаимосвязанных выражения.

Во-первых, они экзистенциально выражаются в представлении об общей судьбе и общем деле, в котором люди участвуют (поэтому на первый план выходят права на участие, а не права человека, личности и т.п., и их защита). Рассмотрим это различие между либеральными и республиканскими представления на примере гражданства.

В либеральном понимании гражданство – правовое отношение, в котором индивиды находятся с государством. Но разве об этом идет речь у Некрасова: «поэтом можешь и не быть, но гражданином быть обязан»? И о чём говорит апостол: «сограждане святым и свои Богу». Очевидно, что во всех этих выражениях слово гражданин, гражданство, сограждане имеет различный смысл. Очевидно, что Н.А. Некрасов имеет в виду не правое отношение. Но также и не тот оттенок смысла, который присутствует в выражении Ап. Павла. Некрасов говорит не о правовом отношении, а о позиции, которая выражается участием в общей судьбе (в том числе в государстве), о вовлеченности в общее дело. Ап. Павел – об особом характере прочного отношения, в котором мы являемся согражданами (об этом подробнее ниже).

Во-вторых, республиканская модель основана на онтологии непосредственно общего блага и представлениях об этом благе. Уточним для понимания этого различие между конвергентными и непосредственно общими благами. Конвергентные блага всегда связаны с прагматическим контекстом, имеют характер пользы. Непосредственно общие блага являются ценностями в чистом виде. Отвечая на вопрос Луцилия о пользе дружбы,

[19]Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами. Ресурсы интернет: http://www.peter-club.spb.ru/taylor.html

[20]Тейлор Ч., там же.

Сенека пишет: «Для чего приобретаю я друга? Чтобы было за кого умереть, за кем пойти в изгнанье, за чью жизнь бороться и отдать жизнь. А дружба, о которой ты пишешь, та, что заключается ради корысти и смотрит, что можно выгадать, – это не дружба, а сделка». Так же и Республика суть то, за что бороться, пойти в изгнание и отдать жизнь. Ценности конституируются готовностью ради них жертвовать. Уместно ли сказать, что безопасность или бытовые инфраструктуры существуют «чтобы было за что умереть»? Мы, конечно, можем чем-то пожертвовать и ради пользы, но в основании такой жертвы всегда будет расчет. Ценности (непосредственно общие блага) предполагают безусловную готовность к жертве, потому что без них мы перестанем быть собой (потерям идентичность), жизнь утратит смысл и т.п. Большинство людей не задумываясь (без расчета) жертвует собой ради своего ребенка, потому что лучше умереть собой, чем жить, потеряв себя. Таково же отношение к предательству (что является выражением республиканской экзистенциальности). А. Хомяков, определяя патриотизм писал: «Отечество не условная вещь... Это та страна и тот народ, с которым **срослась** вся моя жизнь, все моё духовное существование, вся целость моей человеческой деятельности. Это тот народ, с которым я связан всеми жилами сердца и от которого оторваться не могу, чтобы сердце не изошло кровью и не высохло. Те [же], кто бросает отечество,.. люди, в которых выражается это отчуждение, заслуживают более сожаления, чем порицания. Они жалки...».

Ч. Тейлор подчеркивает: «Если же мы абстрагируемся от всего этого, то мы рискуем потерять различие между коллективной инструментальностью и общим действием».

К сказанному надо добавить, что мы **различаем собственно «прочные» и «стойкие» отношения**. Брак, например, это «стойкое» отношение, а родство – «прочное». Брак, насколько бы прочным он не казался, может быть расторгнут, а родство нерасторжимо: чтобы не произошло между братьями, они останутся братьями. Вопрос: к отношениям какого характера относится солидарность или любовь? С точки зрения современного «просвещенного» сознания – к стойким. Но почему тогда А. Хомяков определяет связь с отечеством и народом, солидарность с согражданами словом «срослась», т.е. использует термин, явно характеризующий прочные отношения? Из сказанного им следует, что речь идет не о чувствах, не о психологии, а об exsisten, о его бытии самим собой. Это не чувства, а исключительное отношение, в котором он только и есть то, кто он суть (чувства же – только проживание этих отношений). И любовь – не «чувство»,

а исключительное отношение, в котором люди обнаруживают себя как Я и ТЫ. Как такое отношение, любовь, вопреки поверхностному мнению, нерасторжима. Подобно тому, как «человек не властен над Духом», и «Дух дышит, где хочет, и …не знаешь, откуда приходит и куда уходит»,[21] любовь «приходит» и «уходит», но расторгнуть её нельзя. Поскольку же любовь – отношение, в котором люди находят друг друга как единственного, единичного, с «уходом» её эта единичность, исключительность Я/Ты-образного бытия утрачивается, и то, кто человек суть, скрывается где-то за кулисами его существования. Вне этого отношения, будь то любовь между людьми, любовь христианская, любовь к Родине и пр., единичность человека не может быть «выведена на сцену», «введена в игру», и в этом смысле речь идет об онтологии исключительности, единичности, единственности, об отношении, имеющем онтологический статус, и потому «прочном». Вне этого отношения именно бытие как бытие людьми, человеком невозможно.[22]

В методических рекомендациях мы рассматриваем и конвергентные, и непосредственно общие блага как общественные, но сохраняем различие между ними.

Мы думаем, что современный ценностный конфликт России с Западом можно интерпретировать как стремление России противопоставить либеральной картине мира республиканский тезис. Когда В. Путин на Валдайском дискуссионом клубе восклицает: *«Россия – это не проект, это судьба… Это наша судьба. Это наша Родина, наша страна»*, – он, безусловно, актуализирует «республиканский тезис».

Причем, на фоне либеральных нововведений, в особенности связанных с правами меньшинств, пробным камнем этого противостояния либеральной и республиканской моделей стало отношение к традициям. Очевидно, что в современных дискурсах о «правах меньшинств» речь идет о благах, не являющихся общими. Например, если бы речь шла о правах меньшинств в смысле прав на участие в управлении и самоуправлении, то это была бы речь об общих благах – о том, что меньшинства состоят в отношениях солидарности с обществом, имеют общую с ним судьбу и т.д. Российским законодательством не третируются эти права меньшинств. Но речь

[21]Еккл., Мат.

[22]Напомню, что основатель экзистенциализма Кьеркегор подчеркивал, что именно единичный экзистирует и находится в абсолютном отношении с абсолютным. Единичное вне этого отношения онтологически невозможно (возможно только частное и особенное).

на Западе о другом: о том, что является для меньшинств специфическими благами, которые общество с ними не разделяет. И главное, речь идет о публичности этих специфических благ и связанных с ними прав – в навязывании их не разделяющему их обществу, которое «должно» признать их благами. Как, например, иначе можно воспринимать те методы «воспитания» толерантности к гомосексуальности, бисексуальности и трансгендерности, которые сегодня практикуются в европейских и американских школах, требующих, вообще говоря, от детей не толерантности к ЛГТБ-сообществам, а уподобления и сопричастности им?[23] Напротив, «традиции» безусловно являются либо «непосредственно общими благами», либо условиями существования «непосредственно общих благ». Подавляющее большинство традиций своей непосредственной функцией имеют конституирование и поддержку «солидарности» до такой степени, что социальные и социокультурные проявления «солидарности» большей частью просто невозможны вне тех форм (рамок и способов выражения), которые установлены традициями. Поэтому эмансипация от традиций равносильна эрозии солидарности.

Обсуждаемый нами вопрос имеет прямое отношение к четырем ключевым проблемам России и современности в целом.

1. **Вопрос Н.Я. Данилевского: имеет ли это государство причины существовать?** И в царской России, и в СССР онтология общей судьбы, общего дела, непосредственно общего блага[24] являлась фундаментом национального самосознания и государственности. В 90-х годах эти онтологемы были элиминированы, изъяты из общественного оборота, следствием чего стал кризис национального самосознания, крах национальной идеи, национального государства. Возникла ситуация, о которой писал Н. Данилевский: государство, лишенное народной основы, не имеет причины существовать. Без возвращения в общественное сознание концептов общей

[23]Очевидно, что расовая толерантность не предполагает, что человек сам становится «негром». Почему же толерантность к ЛГТБ-сообществам должна выражаться в переодеваниях в одежды противоположного пола, в участии в гей-парадах, в пользовании общим туалетом и т.п.

[24]Что касается общего блага, то экономическая деятельность определялась в России как «домостроительство». Излагая суть этой «деловой философии», А.П. Сумароков писал, что экономическая деятельность должна состоять в «умножении изобилия всем, а не [себе] единому»; тот же, кто не следует этому принципу, должен быть назван «доморазорителем», и он «стократ вреднее отечеству, чем разбойник».

судьбы и общего дела (в форме «республиканского тезиса»), без радикального изменения «деловой (социальной) философии» нашего предпринимательского класса, без развития основанной на онтологии общей судьбы модели демократии, мы не преодолеем этого кризиса. Вопрос – имеет ли это государство причины существовать – всё ещё не снят с общественной повестки дня, и это надо отчетливо осознавать нашим элитам.

2. **Проблема легитимности экономической и политической систем, легитимности элит**. Вне онтологии, предполагающей существование конвергентных и непосредственно общих благ, общей судьбы и общего дела, эта проблема неразрешима. Максимум, что может быть обеспечено в таком онтическом контексте, это лояльность. Но лояльность надо оплачивать (что, собственно, и пытается делать власть, и к чему сводится социальная политика). Легитимность же не покупается, как и дружба. Вопреки распространившемуся с 90-х годов взгляду, нет рынка, на котором можно приобрести толику совести, килограмм доверия, фунт здравого смысла и чуть-чуть вкуса и человеческих совершенств; деньги не в состоянии превращать ложь в правду и заблуждение в истину. Сама ставка на обеспечение лояльности отражает дефицит легитимности и неспособность элит заручиться доверием масс.

Легитимность «проистекает из убеждения, что власть предержащие в стране наделены правом принимать решения, которые ее граждане должны выполнять».[25] Слово «право» используется здесь не в юридическом значении термина, а в значении некоего «высшего права» – нравственного или, по Ю. Хабермасу, основанного на притязаниях на Истину (в русской правовой культуре речь идет о притязаниях на Правду, см. об этом ниже). В некотором смысле, подчеркивает Ю. Хабермас «государство имеет право осуществлять монополию правотворчества и исполнения права в соответствии с системой установленных рациональных правил, **[но] сам по себе этот процесс не может обеспечивать легитимации**, скорее в легитимации нуждается сама процедура установления. По меньшей мере, еще одно условие должно выполняться для признания легитимным легального господства: должны быть

[25]Доган М. Легитимность режимов и кризис доверия. http://ecsocman.hse.ru/data/321/468/1217/018_dogman.pdf

названы основания легитимирующей силы этой формальной процедуры».[26]

В Методических рекомендациях проблему легитимности далее мы будем обсуждать преимущественно в контексте исследований Ю. Хабермаса[27] и Ж.-Ф. Лиотара.[28] Своеобразие постановки проблемы легитимности в русской трудовой традиции мы покажем на трудах М.М. Сперанского,[29] В.С. Соловьева,[30] а также Ф.М. Достоевского. Здесь в качестве предварительных замечаний отметим следующее. По Ю. Хабермасу, источником делегитимации является «мотивационный кризис, который возникает из-за систематического дефицита такого ресурса, как “смысл”», и «легитимацию господствующих порядков и базисных норм можно понимать как... наделение [их] смыслом».[31] При этом «формы легитимации сопряжены с логикой развития картин мира».[32] Легитимация обеспечивается, по Ю. Хабермасу, формированием такой интерсубъективной (т.е. разделяемой людьми – обществом, властью, элитами) картины «жизненного мира», в котором все граждане имеют устраивающие их жизненные возможности и перспективы. Эта картина, по убеждениям Ю. Хабермаса, должна обладать двумя признаками: **интерсубъективностью и значимостью, которая обеспечивается её притязанием на истинность**. «Если же, напротив, для каждого действенного легитимационного верования предполагается наличие **имманентного отношения к истине**, тогда основания, на которых оно эксплицитно

[26]Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. – М.: Праксис, 2010. – 264 стр., с. 163. Там же: «правовая форма, чистая легальность, не может обеспечивать признание в долгосрочной перспективе, если система господства не может быть легитимирована независимо от соответствующего форме закона осуществления господства», с. 165–166. Также «органы, которые отвечают за правотворчество и правоприменение, ни в коем случае не легитимируются через легальность их процедур, а точно так же через общую интерпретацию, которая поддерживает систему господства в целом», с. 167.

[27]Хабермас Ю. «Проблема легитимации позднего капитализма» и статья «Что такое «делиберативная политика»? в кн. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001.

[28]Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер, с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998.

[29]Сперанский М. М. Руководство к познанию законов. – СПб.: Наука, 2002.

[30]Соловьев В. С. Право и нравственность. – Мн.: Харвет, М.: АСТ, 2001.

[31]Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. – М.: Праксис, 2010. – 264 стр., с.160, 194.

[32]Хабермас Ю., там же, с. 199.

покоится, обладают рациональным притязанием на значимость, которое можно проверять и критиковать вне зависимости от их психологического воздействия. В одном случае предметом исследования может стать сама мотивационная функция оснований оправдания; в другом же мотивационная функция не может рассматриваться независимо от ее логического статуса, т. е. от ее подвергаемого критике притязания на рациональную мотивацию». Источником легитимирующих власть (систему) картин мира является **дискурс**, под которым «можно понимать такую форму коммуникации,.. [в которой] исключены все мотивы, помимо совместного поиска истины... [и] не существует никакого другого принуждения, кроме принуждения лучшего аргумента». При этом «дискурсивно образованная воля может называться разумной, потому что формальные свойства дискурса и ситуации обсуждения в достаточной мере гарантируют то, что **консенсус** может быть достигнут лишь благодаря адекватно интерпретированным, **универсализуемым** интересам». Ю. Хабермас подчеркивает: «Если бы истинностный потенциал практических вопросов мог бы быть оспорен принудительным образом, представленная мною позиция была бы несостоятельной».[33]

В предложенном Ю. Хабермасом понимании легитимации ключевыми являются следующие моменты:

• Интерсубъективность формируемой в дискурсе (в делиберативных отношениях, в формах «коммуникативной власти») картины жизненного мира. Интерсубъективность означает, что эту картину разделяют участвующие в дискурсе люди, и в отношении неё складывается широкий общественный консенсус. Для легитимации существующей системы необходимо, чтобы участниками этого консенсуса были граждане, элиты и власть;

• Формируемая в дискурсах картина жизненного мира должна удовлетворять притязаниям на истину, т.е. иметь онтический статус. Речь идёт не о воображаемом мире, не о фантазиях, не о субъективных представлениях, а о том, каков мир на самом деле, и в каких отношениях с нему находится система власти, существующий экономический уклад и политический строй;

• Интерсубъективность и онтологичность создаваемой в дискурсах картины мира обеспечивается универсализацией интересов участвующих в дискурсе лиц. До тех пор, пока интересы остаются частными, консенсус не может быть достигнут. «Единственное основное положение, в котором выражается практический разум, ...именно принцип всеобщности», – подчеркивает Ю. Хабермас.[34]

[33]Хабермас Ю., там же, с. 162, 178, 168.

[34]Хабермас Ю., там же, с. 179.

Основные положения Ю. Хабермаса очерчивают, «по сути, онтологию» общей судьбы и общего дела (интерсубъективность, консенсус) и общественных благ и активов (универсализация интересов, принцип всеобщности).[35]

Однако Ж.-Ф. Лиотар возражает. Что бы ни говорил Ю. Хабермас о притязаниях на истину, всё сводится, в конечном итоге, к достижению консенсуса, а аргументы в дискурсах Ю. Хабермаса призваны только убедить оппонентов. Но принципа консенсуса как критерия [истинности] недостаточно, «никакой консенсус не может быть показателем истины».[36] «Аргументация в целях одного только консенсуса ...непрямое признание в том, что речь идет об игре [языковой], а не о судьбе, вследствие чего из нее оказываются исключенными все те, кто ...не принимает ее правил»; **поэтому должен быть поставлен «вопрос о легитимации самой игры»**.[37] Сама игра Хабермаса покоится на легитимности рассказа (нарратива) об эмансипации человечества как оправдании постмодернистского дискурса.[38] Но, пишет Лиотар, «мы считаем постмодерном [как раз] недоверие в отношении метарассказов», «нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель». «Великий рассказ утратил свое правдоподобие вне зависимости от способа унификации, который ему предназначался».[39]

Суть аргументов Ж.-Ф. Лиотара в следующем. На протяжении всей истории легитимация осуществлялась посредством нарративов – «великих рассказов» (о божественном происхождении власти и порядка вещей, о героях как основателях государств и законов и т.п.). Хабермас неявно продолжает эту традицию, поскольку сама его концепция легитимируется «великим» рассказом об эмансипации разума. Но проблема как раз в том, что великие рассказы утратили легитимирующую силу, и задача состоит в том, чтобы выяснить, могут ли они ещё задействоваться в целях легитимации, и если да, то каким образом. А если нет, то как вообще может решаться проблема легитимации в эпоху постмодерна.

[35]Напомним, «республиканский тезис» Ч. Тейлора предполагает онтологию общей судьбы, общего дела.

[36]Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер, с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя. – 160 с., 143, 64.

[37]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 73.

[38]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 143, 145.

[39]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 10, 91.

Обсуждение проблемы легитимации мы продолжим в соответствующем разделе Методических рекомендаций.

3. **Проблема интеграции частных интересов в общественные**. До такой степени, что частный интерес может быть полноценно реализован только в составе общественного, вследствие чего развитие этого общественного интереса становится непосредственным интересом каждого.

Вследствие навязанного нам в 90-х годах «методологического индивидуализма» мы оказались в ситуации, когда частные и общественные интересы находятся в ортогональных плоскостях. Очевидно, что в этих условиях представления об общей судьбе, общем деле, непосредственно общих благах могут восприниматься исключительно как pr-фикции. Между тем, мы уже говорили, и в царской России, и в СССР онтология общей судьбы, общего дела, непосредственно общего блага являлась фундаментом национального самосознания. Это конституировалось своеобразным укладом отношений собственности в России. Этот уклад отношений собственности в определенной мере напоминал современную экономическую теорию прав собственности Р. Коуза. Согласно этой теории собственность представляет собой «пучок прав», каждое из которых является правом на осуществление строго определенных действий с объектом собственности. Эти права могут быть распределены между различными субъектами собственности. И.В. Киреевский пишет: «Одно из самых существенных отличий правомерного устройства России и Запада составляют коренные понятия о праве поземельной собственности. Римские гражданские законы, можно сказать, суть не что иное, как развитие безусловности этого права. ...В устройстве русской [поземельной собственности]... земля принадлежит [общине] потому, что община состоит из семей,.. могущих землю возделывать. ...Право общины над землею ограничивается правом ...вотчинника; право [вотчинника] условливается его отношением к государству. ...Одним словом, безусловность поземельной собственности могла явиться в России только как исключение".[40] «Русская земля» была собственностью Рюриковичей, в которой каждый потомок Рюрика имел свой удел. В границах уделов существовали «вотчины» и «поместья», представлявшие собой с точки зрения собственности пучки «остаточных» прав собственности, в границах вотчин существовали общины. Даже российское крепостное право является «остаточной собственностью», поскольку крестьяне закреплялись за землей и юридически не могли быть проданы без

[40]Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984, с. 207.

земли (в этом, собственно, и заключалось «крепость»). Это выразилось в известном мнении крестьян в период освобождения от крепостного права: «пусть, как прежде, мы будем барскими, а земля нашей».[41] Таким образом, в России складывался своеобразный (запутанный, как признается В.О. Ключевский) уклад отношений собственности. А. Хомяков, определяя своеобразие этого уклада, говорил о «владении в общественной собственности». Он, например, говорил, что, будучи **«владельцем в общественной собственности»,** русский крестьянин является равно и «вольным тружеником в вещественной работе», и «честным служителем в духовном труде,.. в суде и управе своей общины».[42] Так онтология общей судьбы, общего дела, общего блага воплощалась в характере отношений собственности, и понятно, что при таком укладе этих отношений не могло быть речи об ортогональности частных и общественных интересов. Существенно, что во время дискуссий по земельной реформе в 90-х и начале 2000-х годов известный английский экономист Ф. Харрисон советовал нам: «Основной тезис российской реформы – частная собственность решит все проблемы – весьма односторонен. Необходимость общественной собственности вообще не рассматривается. Принципиальная ошибка российских реформ в том, что, начиная с 1992 года, говорят только о правах частной собственности, но права общественной собственности также требуют защиты».

4. И ещё одна проблема – этики. **«Этика либерального общества [в отличие от республики] есть скорее этика права, а не блага**, т. е. ее основные принципы относятся к тому, каким образом общество должно регулировать и примирять конкурирующие требования отдельных индивидов. Эти принципы, безусловно, должны включать в себя отношение к индивидуальным правам и свободам... [Но эти принципы ничего] не говорят о том, достижению каких благ общество будет содействовать».[43]

Для прояснения этого тезиса послушаем киногероев фэнтези «Золотой Компас»:

— *«Скоро будет война».*

— *«Война? За что мы будем воевать?»*

— *«Как всегда, за свободу».*

[41]Юридически, конечно, земля была барской, но за крестьянами – в форме крепости – сохранялось остаточное право собственности на землю.

[42]Близкие к этому идеи развивали и другие российские мыслители и экономисты, подчеркивавшие, что русская община – не атавизм и не реликтовое образование, а продукт своеобразного общественного развития.

[43]Тейлор Ч., там же.

Это и есть тот нарратив («великий рассказ»), на который, по оценке Лиотара, повелся Ю. Хабермас. Ложь этого метарассказа в том, что **действительные люди, в отличие от умозрительно созданных на потребу либерально-модернистской идеологии, никогда не воевали за свободу! Люди всегда воевали за Смысл**.[44] Люди воюют, чтобы выжить – но выжить такими, каковы они суть, т.е. вместе с тем, что составляет смысл их жизни. Утрата или отречение от смысла существования не равносильно даже, но хуже физической смерти. Отречение превращает человека в «обитателя лимба» (мира теней, полусуществования, неродившихся душ). Человек воюет за свой жизненный мир как сферу бытия себя человеком, и все действительно великие рассказы повествуют об этом. Сказочные, мифологические, религиозные персонажи воюют за мир, в котором добро берет верх над злом (а значит за мир, который не превратит нас в нелюдей). Былинные герои воюют «за Землю Русскую», «за Святую Русь». Люди воюют за Родину, поскольку (вспомним А. Хомякова) это страна «с которой срослась вся их жизнь». Люди воюют за свою деревеньку, за мать, за близких. Участники чеченской войны говорили, что воюют за друзей, поскольку страна в то время не давала им повода воевать за неё. И если в числе того, за что воюют люди, оказывается и свобода, то лишь как условие осуществления смыслов. «Свобода, – пишет В.С. Соловьев, – является только формальным условием совершенной нравственности; добро как таковое должно быть безусловно свободно».[45] Подлинное добро, любовь, нравственность невозможны по принуждению.[46] Свобода сама по себе – будучи формальным условием – вне смыслового (интенсионального) контекста бессмысленна, и лишь в воспалённом сознании возводящего её в фетиш, в культ либерала представляется самоценностью. Но **смысл укрощает свободу**. Если отъявленному либералу доведется встретить любовь (как отношение, имеющее исключительный смысл), он забудет о свободе. Если же он и в любви будет настаивать на свободе, то он – *идиот*. В этимологически исходном значении этого слова – совершенно частное (особняковое) лицо, неспособное участвовать в человеческих отношениях, ютящееся на отшибе

[44]Напомню, что сказал Сенека о дружбе.

[45]Соловьев В. С. Право и нравственность. – Мн.: Харвет, М.: АСТ, 2001. – 192 с., с. 36.

[46]Между прочим, не работает здесь и принцип Хабермаса (для обеспечения легитимности «не существует никакого другого принуждения, кроме принуждения лучшего аргумента»). Любовь (как и добро, нравственность) не производна от аргументов.

того, что составляет подлинную жизнь (existenz, Dasein, присутствие). Он - обитатель лимба. Этика «методологического индивидуализма» является, по существу, оправданием этой *идиотии*, легитимирует ортогональность частных и общественных интересов, обосновывает эгоизм и эгоцентризм как «нормальный порядок вещей». И к ней в целях самооправдания апеллируют элиты (как, впрочем, и «простые» граждане): она является основанием для распространения господского и диффузного» цинизма.[47]

Мы далее рассмотрим эти проблемы, поскольку с ними связаны условия результативности практик вовлечения различных социальных и профессиональных групп в «общее дело» – в производство и развитие общественных благ и активов.

[47]«Недуг в культуре приобрел новое качество: он проявляется как универсальный диффузный цинизм. В растерянности стоит перед ним традиционная критика идеологий. Она не видит, где можно было бы приложить рычаг Просвещения к цинически бодрствующему сознанию, которое постоянно начеку. Современный цинизм подает себя как то состояние сознания, которое наступает после наивных идеологий» (Слотердайк П. Критика циничесого разума. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ М.:, 2009. – 800 с., с. 29).

Раздел 1. Общественные активы и общественный капитал

Этот раздел посвящен уточнению и операционализации понятия общественных благ и активов.

Критерием к тому, чтобы относить активы/блага к общественным, является следующее. Это активы или блага, которыми может воспользоваться каждый человек (гражданин, житель региона) как своими жизненными возможностями или ресурсами, если имеет на это желание и умеет/способен ими распорядиться. Не всякий, например, желает быть предпринимателем и умеет распорядиться условиями ведения бизнеса. Но как общественный актив условия открытия и ведения бизнеса в регионе должны быть одинаковыми для всех. Или торговая инфраструктура является общим благом, но возможности ею воспользоваться могут быть ограничены средствами, уровнем благосостояния. Аналогично наличие рабочих мест (рынок труда, возможности трудоустройства) являются общественным активом, но люди в разной мере умеют/способны этим распорядиться.

Способность человека распорядиться благами/активами со смыслом мы будем называть субъектностью [по отношению к общественным благам и активам]. Основной вопрос субъектности – человек распоряжается обстоятельствами своей жизни или обстоятельства распоряжаются им (соответственно, распоряжается им тот, кто стоит за этими обстоятельствами, распоряжается ими).

Таким образом, проблема, которой мы занимаемся, имеет два аспекта. Первый аспект связан с картиной общего людям жизненного мира – таким, в котором людям предоставлена возможность быть людьми, иметь доступ к человеческим благам и активам. Второй аспект связан со способностью людей распорядиться этим миром (его благами и активами).

Что касается второго аспекта, вовлечение в производство и развитие общественных активов (вовлечение в «общее дело») мы будем определять как процесс обретения субъектности по отношению к интерсубъективному жизненному миру. При этом субъектность людей может быть ограничена различным образом. Она «естественно» ограничена, например, уровнем образования. Она может быть ограничена институционально (ущемление прав на участие). В рыночной экономике она может быть ограничена экономически, скажем, уровнем доходов. Субъектность может быть ограничена навязываемой картиной жизненного мира – такой, в которой одни группы людей имеют априорные преимущества перед другими людьми в отношении жизненных возможностей и перспектив. Очевидно, что участие

в мире, в котором априори преимущества имеют другие, не может воодушевлять. Ограничение субъектности части людей посредством внедрения в общественное сознание такой картины жизненного мира, в которой одни люди априори располагают большей субъектностью, чем другие, и, соответственно, имеют некое право распоряжаться миром вместе с населяющими его другими людьми, мы будем называть «приватизацией субъектности (человечности)».[48]

Наиболее существенно, что **распорядиться обстоятельствами – чтобы располагать субъектностью – надо со смыслом**, и фундаментальным ограничением в субъектности является отсутствие доступа к этим смыслам[49] (ограничением, которое совершенно независимо от социальной принадлежности и экономического благосостояния). Принцип субъектности в формулировке М. Фуко гласит: «Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта [субъектности], ибо такой, какой он есть, он не способен к истине». «Истина [так же, как и правда, благо, совершенства] никогда не дастся субъекту просто так. ...Индивид какой он есть не может прийти к истине и даже не вправе претендовать на это. ...Истина не дается субъекту простым актом познания... Нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался,.. дабы получить право на доступ к истине».[50] Итак, чтобы получить доступ к смыслу, человек должен измениться, и, что бы не имелось в виду под этими изменениями конкретно, они суть то, что называется «духовным ростом», «личностным ростом». Поэтому М. Фуко называет этот постулат принципом духовности: это «самая простая, но и самая основательная формулировка, с помощью которой можно определить духовность».[51]

Наиболее выпукло этот принцип проявляется в хорошо известном психологам феномене: люди, убежденные, что ловко устраивают свою жизнь, что «жизнь удалась», что они «сделали это», на деле разрушают её, что, в конечном итоге, приводит их в кабинет психотерапевта (случается, что и в психиатрические учреждения) или к суициду. Рано или поздно происходит

---

[48] *«Мистификасьон! Я же говорил, чумазый играть не может! Чумазый этого делать не может!.. В харю ему! В харю!»* (фильм «Неоконченная пьеса для механического пианино»).

[49] Люди, выигравшие миллионы в лотерею и оказывающиеся со временем у разбитого корыта, яркий тому пример.

[50] Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франсе 1981–1982 учебном году. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с., с. 28.

[51] Фуко М., там же.

то, что называется «встречей с реальностью». Известный экзистенциальный психотерапевт Бьюдженталь Д. так описывает этот феномен.[52] Его пациент Лоренс – человек способный и успешный, пребывал в полном убеждении, что «жизнь состоялась», он поймал удачу за хвост, «пока не вмешалась судьба». Нет, никакими внешними обстоятельствами его успехи не были поставлены под сомнения и его жизнь не была разрушена. «В течение нескольких месяцев совместной работы ...история Лоренса начала проясняться. Он действительно был ...человеком, очень преуспевающим... В соответствии со стандартами, в которых большинство из нас воспитано, Лоренс был человеком, который «сделал это». ...Он сделал это в профессиональной и финансовой сферах, в своем сообществе, церкви, общественных учреждениях и, по крайней мере, с внешней точки зрения – в своей домашней жизни. [Но] Лоренс был человеком, поистине охваченным ужасом. Почему? Потому что **им все больше и больше овладевало вселяющее в него ужас понимание ...того, что он, Лоренс, не существует! Я говорю совершенно буквально. Лоренс обнаружил, что тщетно и безумно борется против глубинного и пожирающего его рассудок убеждения: он, сам по себе, есть ничто... несуществующий»**. Сам Лоренс говорит: «У меня возникает это ужасное чувство, что на самом деле я не существую, что в каком-то смысле я плод своего собственного воображения. ...Я не знаю, что это значит. ...Если никто не воспринимает меня, я не существую. ...И внезапно испаряюсь, просто исчезаю». Лоренс – человек, который «распорядился» активами и возможностями («сделал это»). Но так, что – не заметив этого – разрушил себя и свою жизнь. Ибо *«что город разрушенный, без стен, то человек, не владеющий духом своим», и «владеющий собою лучше завоевателя города»* (Притчи Соломона).

Что же произошло с преуспевающим Лоренсом? Ключ к разгадке находится в следующем тезисе Ж. Деррида: «Всё движение идеализации, описываемое Марксом, идет ли речь о монетах или об идеологемах, есть производство призраков, иллюзий, симулякров или привидений», «призрачное явление меновой стоимости в «Капитале» становится именно привидением».[53] Эти призраки – то, чем вещи и люди становятся в своём «общественном бытии» (в общественных отношениях), если они с этим

[52]Бьюдженталь Д. Наука быть живым. Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии. – М.: Независимая фирма «Класс», 1998. – 336 с.

[53]Деррида Ж. Призраки Маркса. – М.: Logos-altera, издательство «Ecce homo», 2006. – 256 с., с. 66–67.

отождествляют себя, свою existence, если они в этом находят себе идентичность. У Маркса в «Капитале»: «Если бы товары обладали даром слова, они сказали бы: наша потребительная стоимость, может быть, интересует людей. Нас... она не касается. Но что касается [нас]... так это [меновая] стоимость. Наше собственное обращение в качестве вещей-товаров служит тому лучшим доказательством. Мы относимся друг к другу лишь как меновые стоимости».[54] Вот и люди находятся в подобном обращении, которым их подлинность не востребуется, а поэтому перестает восприниматься,[55] начинает ускользать, аннигилировать вплоть до момента, когда «испаряется, просто исчезает». В этих обращениях и связанных с ними метаморфозах масок (ролей, статусов и пр.) переходит из одного в другое только остаток человечности как субстрат, необходимый призраку, чтобы обеспечить себе присутствие («материализоваться»). В этом проявляется власть над людьми общественных отношений, выражающаяся в утрате людьми субъектности и экзистентности – так отношения распоряжаются ими до полного их исчезновения.

Тот факт, что субъектность людьми некоторым образом обретается ценой собственных изменений, и способность человека распорядиться собой и своей жизнью (жизненными активами) связана с уровнем его развития, нормален. Конечно, нужны институты развития (духовного роста), и мы можем считать характеристикой эпохи деградацию таких институтов; нужны институты участия, посредством которых люди могли бы реализовать субъектность. И мы к этому ещё вернемся. Но нас будут больше интересовать другие формы ограничения в субъектности – те, которые мы определили как «приватизацию субъектности» и которые, в конечном итоге, являются формами контроля одних групп людей над другими. Это, например, институциональные ограничения на участие в управлении общей судьбой, всякого рода негласные «цензы» (например, экономические). Но более всего люди чувствуют себя несправедливо обделенными участием в человеческих благах и общей судьбе, проповедуемой им в качестве интерсубъективной картиной жизненного мира, которая как «естественный порядок вещей» фундирует и легитимирует неравенство людей. В этом «порядке вещей» каждому отведено своё место, каждый имеет свою долю, участь.

Теперь обратимся к первому аспекту – к картинам общего людям

[54]К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. т. 23, с. 93.

[55]Лоренс говорит: «Если никто не воспринимает меня, я не существую».

жизненного мира, которыми им предоставляется возможность быть людьми, иметь доступ к человеческим благам и активам.

Во-первых, и это выше обосновано, что такими картинами должны предполагаться два типа общественных благ (активов): конвергентные и непосредственно общие. Во-вторых, целесообразно различать экзистенциальные (типа «общей судьбы», «общего дела») и прагматичные (типа инфраструктур или безопасности) блага. С точки зрения логики блага первого типа являются интенсиональными (точнее, каждое из них можно рассматривать как так называемый первичный интенсионал).[56] Поясним, что это значит, на примерах. «Справедливость», например, это первичный интенсионал; это значит, что справедливость – только то, что имеет смысл справедливости, и нет такой «вещи» как справедливость, свойствами которой мы могли бы объяснить проявления справедливости, и, изучив которую, мы могли бы составить «понятие» справедливости. Конечно, существуют «объективирующие формы сознания» справедливости, но они являются всего лишь моментами герменевтического процесса понимания, интерпретации того, в чем именно состоит смысл того, что мы называем справедливостью.[57]

[56]Подробнее о первичных интенсионалах и их роли в науках о человеке см. Чалмерс Д. Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. Пер. с англ. М: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. - 512 с.

[57]Известный представитель политической философии Э. Вильянуэва как первичный интенсионал интерпретирует свободу. «Рационально ли полагать, что термин “свобода” функционирует также, как термин “вода”? В случае с водой мы можем различать первичный интенсионал [как то, что имеет смысл воды] ...и вторичный интенсионал, выражаемый как H_2O. В случае с термином “свобода” мы имеем первичный интенсионал... Но какого рода факт мог бы стать здесь вторичным интенсионалом? Физический факт? Нейрофизиологический факт? ...Мы не можем сказать что-либо стоящее по этому поводу. [Более того], вторичный интенсионал свободы, по-видимому, может стать угрозой самому этому понятию». (Вильянуэва Э. Метафизическая свобода и рациональная философия / Эпистемология & философия науки. 2010. №3. Т. XXV. С. 154-168). Мы, впрочем, не совсем согласны с Э. Вильянуэва. Поскольку (вслед за В. С. Соловьевым) мы понимаем свободу как «формальное условие» осуществления благ, интерпретируемых как первичные интенсионалы, свобода, конечно, относится к тому, что мы будем называть интенсиональными контекстами, но как производная, а не первичная категория. Понимая вслед за Э. Гуссерлем и Г. П. Щедровицким логику как совокупность условий осмысленности высказывания, мы понимаем свободу как условие осмысленности высказываний, включающих первичные интенсионалы (например, добро, любовь, справедливость, различные нравственные императивы и пр.).

Первичными интенсионалами являются такие сути, как добро, благо, любовь, судьба и т.п. Судьба, например, есть то, что имеет смысл судьбы, и нет никакого «физического» процесса, который является судьбой (в отличии, например, от H_2O – вещью, свойствами которой мы можем объяснить те проявления воды, которые имеют для нас смысл). Иначе говоря, такую суть, как «судьба», невозможно физически зарегистрировать и исследовать как физическое явление. Но из этого не следует, что судьбы нет. Она есть логически как первичный интенсионал и существует как экзистенциал. Первичные интенсионалы образуют **интенсиональный контекст** любой человеческой ситуации, и, главное, концептов жизненного мира.[58] Под «концептом» мы понимаем то же, что и Ж. Делёз.[59] Концепт, пишут Ж. Делёз и Ф. Гваттари, «представляет собой интенсионал, присутствующий во всех составляющих его чертах. Непрерывно пробегая свои составляющие в недистантном порядке, концепт находится по отношению к ним в состоянии парящего полета. Он непосредственно, без всякой дистанции соприсутствует во всех своих составляющих или вариациях, снова и снова проходит через них; это ритурнель, музыкальное сочинение, обладающее своим шифром». Более того, «концепт – это ни в коем случае не пропозиция, он не пропозиционален, а пропозиция никогда не бывает интенсионалом. Концепт нетелесен, хотя он воплощается или осуществляется в телах. Но он принципиально не совпадает с тем состоянием вещей, в котором осуществляется. Он лишен пространственно-временных координат и имеет лишь интенсивные ординаты».[60] Поскольку концепт состоит «из трех неразделимых составляющих – возможный мир, существующее лицо и реальный язык, т.е. речь»[61], постольку понятие концепта позволяет перебросить мостик между жизненными мирами Ю. Хабермаса и логически возможными мирами Э. Крипке (при этом, в соответствии с обозначенным

[58]Вообще есть два основных способа «введения в игры» общественного и политического сознания интенсиональных контекстов: концепты Д. Делёза и «нарративные субстанции» Ф. Анкерсмита. Но о различии между концептами и нарративными субстациями мы скажем ниже.

[59]Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 288 с. «Философия, по Делёзу, – дисциплина, состоящая в творчестве концептов», «творить все новые концепты – таков предмет философии» (с. 15), в том числе и политической философии.

[60]Делёз Ж., там же, с. 32.

[61]Делёз Ж., там же, с. 29.

выше пониманием логики, логически возможный мир - это осмысленный мир). Концепт «должен пониматься не как общее или частное, а просто как чисто единичное – “такой-то” возможный мир», и «этот возможный мир не реален или **еще не реален**, однако же он существует – это то выражаемое, что существует лишь в своем выражении».[62]

Что касается благ, названных нами прагматическими, логически они представляются/обосновываются либо вторичными интенсионалами (своего рода опредмечивающими оборачиваниями первичных интенсионалов), либо экстенсионалами (т.е. объектными референциями выражений, являющихся интенсионалами). Можно, используя термин М. Фуко, назвать их «формами объективирующего сознания» (т.е. объективирующего первичные интенсионалы сознания). Мы утверждаем, что, будучи воплощениями первичных интенсионалов в материи тех или иных жизненных ситуаций, они всегда наделяются – как воплощения – прагматикой этих ситуаций, имеют прагматический контекст. Например, справедливость как интенсионал суть то, что имеет смысл справедливости, но как ситуация или событие, имеющие смысл справедливости, она всегда развернута (дана) нам в качестве какого-то аспекта или момента человеческой практики (деятельности) и наделена, соответственно, прагматическим содержанием. Например, безопасность вообще является благом (т.е. имеет смысл блага) и сама является интенсионалом (она то, что имеет смысл безопасности). Но в контексте террористической угрозы она наделена специфическим прагматическим и практическим содержанием.

Из сказанного следует, что разделение благ и активов на экзистенциальные и прагматические в какой-то мере является условным: на деле мы всегда имеем дело с неким «сплавом» интенсиональных и прагматических контекстов, в котором на первом плане оказываются либо первичные интенсионалы, либо прагматика (польза). Но эти контексты нельзя смешивать. Именно на разделении их, например, построено рассуждение Сенеки о друзьях (см. выше), противопоставляющее бескорыстное отношений к дружбе, без какой-либо пользы, выгоды. То, что мы называем бескорыстием, возможно только в первично интенсиональных контекстах. «Как прекрасен апельсин, пока он не съеден», – восклицает Унамуно. Если интенсиональные контексты интегрированы в прагматические, не будет ни Истины, ни Правды, ни Совершенства (красоты), ни даже Блага. Эти

[62]Делёз Ж., там же, с. 32, 28. N.B. Термин «концепт» мы всегда будем использовать в его делёзовском значении.

сути являются ценностями потому, что выражают предельные смыслы, а не пользу (их «функция» – в наделении существования, жизни, событий осмысленностью).

Сути, называемые Ч. Тейлором непосредственно общими благами, т.е. «общая судьба», «общее дело», патриотизм (как о нём говорит А. Хомяков) и т.п., являются концептами, «представляющими собой интенсионалы, присутствующие во всех составляющих их чертах», и они, как подчеркивает Делёз, не пропозициональны. Эти сути постигаются только в бескорыстии («пока не съедены»). И, используя выражение Сенеки, они существуют, чтобы людям было за что умирать и бороться.

Экзистенциальными (первично интенсиональными) мы будем называть активы, непосредственно связанные с формированием, развитием, обращением смысла своего существования и своей идентичности. Например, национальная принадлежность и патриотизм А. С. Хомякова (напомню: «Отечество не условная вещь... Это та страна и тот народ, с которым срослась вся моя жизнь, все моё духовное существование, вся целость моей человеческой деятельности. Это тот народ, с которым я связан всеми жилами сердца и от которого оторваться не могу, чтобы сердце не изошло кровью и не высохло»). Очевидно, что выражения «срослась», «всеми жилами сердца», «не изошло кровью» и др. являются здесь «овеществляющими» смыслы, в действительности сугубо интенсиональны; это формы выражения смыслов. Очевидно также, что национальная принадлежность и патриотизм в выражении А. Хомякова предстаёт неотъемлемой частью идентичности человека. Аналогично не правовой аспект гражданства имеет в виду В. Маяковский: «Я достаю из широких штанин дубликатом бесценного груза. Читайте, завидуйте, я – гражданин Советского Союза». Гражданство здесь – ценность, воплощающая существенный аспект идентичности Маяковского.

Важным активом такого рода является **идеология** (убеждения). С некоторых пор к идеологии у нас отношение предубежденное. Но не следует предавать забвению исследование Л. Альтюссера,[63] основной тезис которого: **идеология обращается к индивидуумам как к субъектам**. «Категория субъекта является конститутивной для всякой идеологии, но в то же время надо отметить, что категория субъекта является конститутивной

[63]Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства. Опубликовано в журнале: Неприкосновенный запас. 2011, № 3 (77) http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html

для всякой идеологии только потому, что (определяющая) функция всякой идеологии – "конституировать" конкретных индивидуумов в субъектов». Идеология, таким образом, наделяет людей субъектностью, вводит субъектность в игру.[64] Идеология является одной из основных форм объективирующего сознания интенсионалов. Источником предубеждения в отношении идеологии является то обстоятельство, что в процессе этой объективации осуществляется, как говорил К. Маркс, производство форм ложного сознания. Но надо понимать, что основания ложного сознания всегда заключены в корыстях,[65] деформирующих выражения интенсионалов в объективирующих формах сознания (напомним, что действительная объективация первичных интенсионалов возможна только в бескорыстии). Во всех таких случаях речь, в конечном итоге, идет о том, чтобы создать и навязать такой концепт жизненного мира, которым одним людям предоставляются явные преимущества перед другими – причем, в первую очередь, именно в использовании общественных благ как жизненных возможностей. То есть речь идет о «приватизации субъектности». Идеология как ложное сознание также обращается к индивидам как субъектам, но предлагает (навязывает) им (по онтическим основаниям) различные и не равноценные способы быть субъектом (прежде всего различные способы гражданской и политической субъектности). В качестве такого дифференцирующего людей по способам субъектности концепта жизненного мира, идеология является создаваемым себе на потребу и для управления другими алиби господствующих классов (групп населения), элит. Впрочем, в эпоху постмодерна таким алиби и средством манипуляции массами становится выдвижение на первый план «первоочередных» прагматических контекстов, в тени которых оказываются интенсиональные вместе с собственно человечностью. Это называется «здоровым прагматизмом» без идеологии, но не всегда и не всему надо верить на слово: «здоровый прагматизм» – тоже идеология. И она аффилирует массам некоторую форму субъектности, рассчитывая на вовлечение их в решение «практических» задач без гражданского и политического самоопределения. Так, например, социальное волонтерство – это хорошо, а гражданская и, тем более,

[64]Мы далеки от мысли, что исключительно идеология вводит субъектность в игру, но положение Альтюссера справедливо относительно политической и гражданской субъектности.

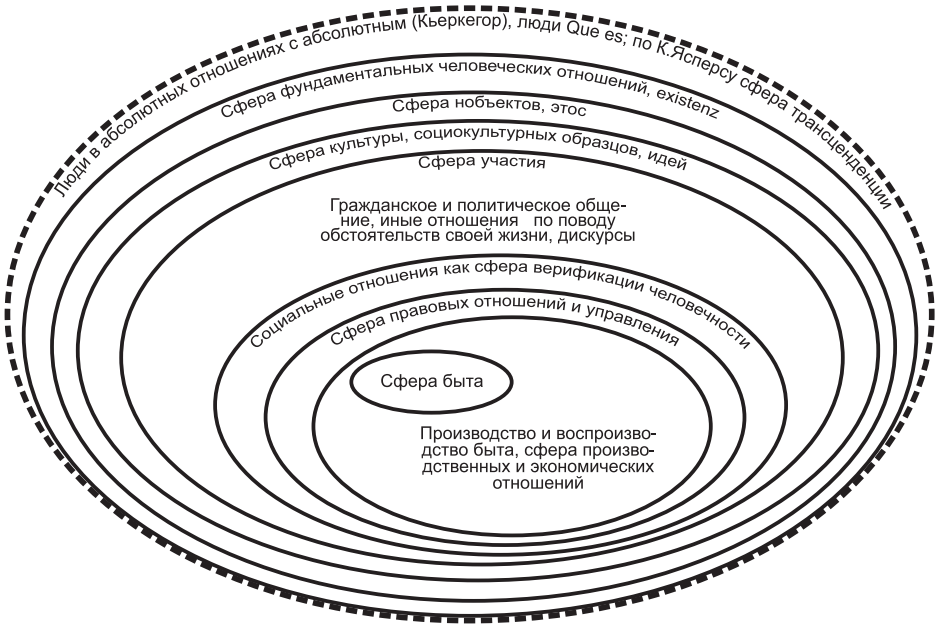
[65]К. Маркс говорил о классовых интересах, деформирующих представления о справедливости, правде, истине, совершенствах и пр.

политическая активность, как минимум, подозрительна. Они «требуют особых компетенций» и *«осуществляются участием в особых предназначенных для этого институтах»*[66] (таких, как партии, парламент, общественная палата и пр.). На деле эти «компетенции» и «институты» призваны гарантировать лояльность проявлений гражданской и политической активности. Когда, например, «выдающийся европейский демократ» Марк Рютте, после неудовлетворительного, по его мнению, референдума по Украине, проговаривается, что хорошо бы запретить все эти референдумы, он, в сущности, ничем не отличается от известного персонажа фильма «Неоконченная пьеса для механического пианино» (*я же говорил, чумазый играть не может*). Он сетует именно на «некомпетентность» участников референдума и хотел бы так ограничить участие, чтобы оно очерчивалось кругом «компетентных» людей. Но надо понимать, что эта отсылка к некомпетентности не более чем алиби, поскольку эта некомпетентность состоит единственно в непонимании «массами» тех задач, которые ставит правящая элита (а точнее, в несогласии с этими задачами).

В зависимости от характера сплава интенсиональных и прагматических контекстов целесообразно выделить сферы (уровни) общественных благ и активов (рис. 1).

[66]То, что отсылка к неким компетенциям не более чем алиби, наглядно иллюстрируется тем, что среди «некомпетентных» найдутся профессора и академики, а среди «компетентных» люди, едва закончившие среднюю школу. Основным (если не единственным) «признаком» компетентности в описываемом контексте становится лояльность. При этом предназначенные для «компетентной» гражданской и политической деятельности институты превращаются, по существу, в «институты лояльности».

Рис. 1. Сферы благ и активов



Поясним этот рисунок.

Сфера быта обыденному сознанию представляется непосредственно окружающей его сферой условий бытия людьми, и к ней непосредственно относится ранее цитированный тезис П. Слотердайка: «Люди суть исключительно создания своего интерьера». Отвечая на вопрос, что значит «жить по-человечески», они говорят: иметь дом/квартиру, удобства [водопровод, отопление, канализацию], электричество и т.д. Это «цивилизационные» блага, являющиеся предметом потребления, и имеют они преимущественно характер конвергентных благ: можно, конечно, в одиночестве наслаждаться своей ванной, но для этого она должна быть присоединена к коммунальной инфраструктуре.

К бытовым может быть отнесено и значительное число «природных факторов» (лес, речка рядом с собственным домом и т.п.).

Быт является, прежде всего, сферой участия в потреблении

общественных (создаваемых коллективно) благ и связанных с потреблением отношений между людьми (например, «соседских отношений»).

Сфера производства и воспроизводства быта. Поскольку быт как сфера бытия людьми является искусственной (цивилизационной), люди должны осуществлять её производство и воспроизводство; для этого вступать в производственные, а впоследствии и в экономические отношения. Исходно, вероятно, участием в производственных отношениях опосредствуется участие в потреблении (кто не работает, тот не ест), доступ к различным бытовым благам. Но по мере того, как эти производственные отношения приобретают характер собственно «человеческих практик», и участие в этих практиках становится условием бытия человеком, это участие само по себе становится благом (ведь благо, в конечном итоге, состоит именно в том, чтобы быть людьми, быть человеком). Скажем, в первобытных обществах человек, не прошедший инициации, не допускался к взрослой (собственно человеческой) деятельности и оставался «недочеловеком». И это было хуже, чем отсутствие доступа к потреблению (ведь этот статус «недочеловека» всячески артикулировался, физическая жизнь такого существа общиной обеспечивалась, но оно не имело доступ к благам более высокого порядка (не могло, например, создать семью, нарожать детей; оно заведомо было исключено из всяких собраний, на которых решались вопросы жизни общины и т.д.). Понятно, что в связи с развитием названных «человеческих практик» формировался ответ на вопрос, что значит быть людьми и каковы, соответственно, условия собственно человеческого существования. Эти условия не могли не иметь характера общественных благ и активов, поскольку, по определению, ими могли воспользоваться все, кто был людьми (существенно при этом, что у многих первобытных этнических групп самоназвание совпадало с словом, имеющим значение «люди»). На первый взгляд блага этой сферы представляются сугубо прагматическими, но очевидно, что они возможны как блага только в определенных интенсиональных контекстах. Ведь бытие человеком – это интенсионал. Людьми мы являемся не по принадлежности к биологическому виду, по смыслу: человечность это то, что имеет смысл человечности; никого вторичного интенсионала, свойствами которого можно было бы «объективно» раз и навсегда объяснить, что значит быть человеком, не существует. Поэтому в различных культурах и этосах, воплощающих различные интенсиональные контексты, ответы на вопрос, что значит быть человеком, фундаментально различаются: мы имеем дело с разными концептами человечности и с разными, но равно осмысленными, т.е.

«логически возможными» жизненными мирами бытия людьми.[67]

Поскольку «человеческие практики» не являются «естественными» (имеющими в своём основании какие-либо инстинкты и т.п.), они нуждаются в **нормативно-правовом регулировании и управлении. «Законы» и управление образуют третью сферу бытия людьми**. Очевидно, что эти «законы» коллективной деятельности и общежития являются общественным благом, поскольку они конституируют человеческий образ жизни и деятельности (жить по-человечески – значит жить по законам, и быть людьми – значит руководствоваться законами, иметь предусматриваемые законами права и обязанности, нести ответственность).

Социальная сфера – сфера отношений, верифицирующих человечность, и поэтому она является благом четвертого порядка. Статус бытия человеком выражается в способности/праве завести семью, войти в круг друзей, любить и быть любимым, иметь различные социальные статусы и т.д.

Далее, **сферой выше**, как человек, человечность которого верифицирована, он имеет право на участие в «отношениях по поводу» жизни общины (общества), на принятие решений в отношении этой общей жизни. То

[67]Из европейских мыслителей XX века на этом особенно настаивал П. Фейерабенд: «Стоит ли удивляться тому, что я не желаю иметь ничего общего с этим рациональным фашизмом? Помогать людям не значит гнать их в приснившийся кому-то рай, помогать людям значит пытаться изменить их жизнь как друг, как человек, который разделяет их ум и их глупость и достаточно опытен для того, чтобы не трогать последней. Абстрактные рассуждения по поводу жизни людей, которых я не знаю и с условиями жизни которых я не знаком, не только бессмысленны, но также бесчеловечны и неуместны. Они бессмысленны, поскольку практическому применению теорий всегда предшествуют значительные изменения, способные стереть базисные программы. Они неуместны: не будучи знаком с чужеземными обычаями, с условиями жизни далеких от меня людей, ничего не зная об их мечтах, опасениях, стремлениях, как могу я навязывать им свои стандарты, мое так называемое знание, мою ограниченную «гуманность»? Лишь очень наивный или фанатичный человек может считать, что изучение «природы человека» должно предшествовать личным контактам в частной жизни и в политике». (Фейерабенд П. Прощай, разум / Пол Фейерабенд; пер. с англ. А. Л. Никифорова. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 477 с., с. 405). Рациональным фашизмом П. Фейерабенд называл как наивный европоцентризм, претендующий на знание «сущности человека» и выводящий из этого право вразумлять другие («отсталые» = не европейские) народы, так и самомнение «интеллектуалов», уверенных в том, что ими постигнута истина, с высоты которой они могут поучать массы в вопросе, что значит быть людьми.

есть он становится участником гражданского и политического общения и многочисленных дискурсов. Как пишет И. Берлин, в фокусе политического (гражданского) общения находится вопрос, что значит быть людьми, каковы цели и каковы условия собственно человеческого существования.[68] Ведь чтобы принимать решения относительно того, как должен быть устроен «мир людей», общество, надо бы разобраться, что значит быть человеком. И понятно, что разобраться в этом могут только те, кто осуществил и верифицировал свою человечность. При этом идеология – это всегда некий ответ на вопрос, что значит быть людьми, и каковы условия человеческого существования (поэтому она и взывает к человеку как к субъекту, конституирует субъектность по отношению к «миру людей»).

Любые «отношения по поводу» имеют форму дискурса, т.е. аргументируемого мышления сообща («коммуникативного разума»). Чтобы участвовать в обсуждении вопросов, как быть людьми, как обустроить мир людей и пр., нужно не только иметь позицию по этим вопросам, но и уметь аргументировать её, отстаивать. Но откуда мы извлекаем аргументы, если вторичного интенсионала человечности нет, если человек – не объект, разобравшись со свойствами которого, мы могли бы ответить на вопрос, что значит быть людьми. Эти аргументы мы находим в **сфере культуры**, в представляемом ею пантеоне образцов человечности, «архетипов».

Ещё выше находится **сфера, которую П. Слотердайк вслед за Махо называет нобъектной**. Нобъекты «представляют собой сферически окружающие не противостоящую им самость и сосуществующие с ней данности, которые в этом своем лишенном какого бы то ни было противостояния присутствии в буквальном смысле слова парят перед этой самостью… как некие изначально близкие к ней существа».[69] Когда А. Хомяков говорит об отечестве и народе как о том, с чем срослось всё его существование, он говорит о них как нобъектах. Отечество и народ здесь не объекты, которым он эпистемологически противопоставлен как субъект, они здесь то, во что он погружен как в сферы «бытия в…». Эти сферы, рассматриваемые в аспекте интерсубъективности, образуют то, что мы называем **этосами**. Под этосом в современной философской литературе (философской антропологии) понимают специфическую текстуру интерсубъективного

[68]Берлин И. Существует ли ещё политическая теория. В кн.: Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.:, Канон+, 2002. – 800 с., с. 100, 110 и др.

[69]Слотердайк П. Сферы. Микросферология. Том 1 Пузыри. – СПб.: «Наука», 2005. – 652 с., с. 305.

феноменологического пространства какой-либо общности людей, например, нации, поколения, некоторых профессиональных сообществ.[70] Левинас понимает под этосом совокупность нравственных императивов, имплицитно присущих интерсубъективному феноменальному пространству (например, тому, что называют национальным менталитетом). С нашей точки зрения речь должна идти не об императивах, а об интенсионалах в их исходных первичных, непосредственно феноменологических, доконцептных выражениях. Этос можно определить как душевный склад определенного типа людей, определяемый уникальным сплавом первичных интенсионалов, и феноменологическое своеобразие жизненного мира людей этого склада. Этос – это сам феномен человечности как он развернут в конкретном сообществе (например, нации); это уникальный, присущий этому сообществу образ человечности, уникальный способ членов этого сообщества быть людьми. Человеку он открывается не как объект, а как то, что непосредственно выражает суть человечности. Это образ сути. Для общности людей этос некоторым образом заключает в себе ответ на вопрос, что значит быть людьми. Но этос сам по себе не может быть «познан» (поскольку он не объект), к нему можно быть приобщенным, его можно понимать (в герменевтическом смысле этого слова). Его можно «схватывать» и выражать в образах – тех самых, которые образуют пантеон социокультурных образцов человечности. Понятно, что одной из фундаментальных характеристик этоса является его выразительность, т.е. способность выразить «полноту человечности» в единичном, уникальном феномене человечности.

В силу специфики нобъектов этосы предполагают особый характер прочных отношений между людьми – их со-бытие. Как «русский» я существую только в со-бытии с русскими. Именно поэтому «отечество не условная вещь». И именно приобщенностью к этосу образуется «общность судьбы» и «общее дело», участие в котором есть самое что ни на есть непосредственно общее благо, поскольку этим участием непосредственно осуществляется человечность.

Ещё выше мы находим **сферу фундаментальных человеческих отношений**, в которых и которыми осуществляется existenz как специфически человеческая форма существования. Это, например, любовь как отношение, в котором люди обнаруживают себя как Я и ТЫ, т.е. как собственно

[70]Р. Мертон, например, говорит об этосе науки. См. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура, М., «Аст», 2006. – с. 769.

«человеки» в своей единичности, исключительности. Ведь любовь – это отношение, имеющее исключительный смысл, в котором другой является как единичный (единственный), и суть в том, что в этой единичности и состоит бытие человеком (ведь суть человека не в принадлежности к какому-либо виду, а именно в единичности). Здесь мы вступаем в сферу, где благо переживается как блаженство, собственно наслаждение человечностью и отношениями между людьми. Отношения людей приобретают некую мистическую прочность: «посему прилепится [человек] к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика» (Ап. Павел).[71] Эта прочность объясняется тем, что в этих отношениях они являют себя в ТЫ-образном бытии (выражение С. Л. Франка) человеком.

И, наконец, **ещё выше – Que es – человек такой, какой он есть в своей Истине, Правде, Совершенстве и своём подлинном Благе**. Здесь он, пишет Кьеркегор, как единичный вступает в абсолютное отношение с абсолютным. Ибо (поясняет К. Ясперс), экзистенция «обязана собою не одной себе, [но] осуществляет себя только в соотнесенности с своей трансценденцией». «Экзистенция есть только в отнесенности к трансценденции или не существует вовсе».[72] Без мистификации абсолютное, о котором говорят Кьеркегор и Ясперс, можно мыслить как логическую предпосылку (условие) тотальной осмысленности мира. Называя же абсолютное Богом, мы логически предпосылаем миру Субъекта, отношением к которому мир в целом и во всех своих частях имеет свой подлинный Смысл, являя себя в своей Истине, Правде, Совершенстве и Благе (в этом смысле Бог – источник благодати); вступая во взаимоотношения с этим Субъектом, человек приобщается к этим Смыслам. Ведь достаточно задаться вопросом, какой смысл это событие имело бы для Христа, как бы Он его воспринял, чтобы событие (его смысл) начало проясняться. Как пишет М. Метерлинк, «событие само по себе – только чистая вода, которую судьба нам льет и которая сама не имеет ни вкуса, ни запаха... Христос встречает на своем пути толпу детей, прелюбодейную жену или самаритянку, и человечество три раза поднимается на высоту Бога». Дело в том, что в отношениях с

[71]И настолько прочным является это отношение, что Апостол восклицает: «Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?». Поскольку сойдут они в жизнь вечную в своём ТЫ-образном бытии, какое имеют друг в друге.

[72]Ясперс К. Философия. Книга третья. Метафизика. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 296 с., с. 7, 9.

Христом (вообще абсолютным) невозможна ложь (ведь Бог «всё видит»[73]), вследствие чего и сознание, будучи опосредованным отношением с Богом, обретает характер искренности. **«Сознание – это именно искренность»**[74], – пишет Э. Левинас. Но таковым оно становится только в отношениях с абсолютным (пред лице Божие), т.е. в своей Истине. Искренность – это gue es сознание, т.е. то, каково оно есть в своей подлинности (Правде и Истине). Иначе говоря, Абсолютный Субъект – это такое логически предпосылаемое миру и высказываниям о нём условие осмысленности, которое делает бессмысленной ложь. Русские пословицы (как компендиум русской народной философии) выражают аналогичную точку зрения на сознание: ***«больше совести – больше сознания»***.[75] С той разницей, что человек здесь берет ответственность за искренность на себя (на совесть): она, с одной стороны есть «глас Божий», но человек должен быть в состоянии этот глас слышать, ему внемлить. Способность эта приобретается, согласно принципу субъектности (см. выше), путем изменения себя, введения себя в игру как субъекта[76]; индивид, таким, какой он есть, не имеет доступа к совести (гласу Божьему). Поэтому, если в сфере gue es сознание являет себя как искренность, то ниже этой сферы мы находим разнообразные формы «ложного сознания».

Мы описали здесь сферы так, как будто они разворачиваются снизу (от быта). Но в действительности это не так, поскольку этого разворачивания не было бы, если бы отсутствовали интенсиональные контексты, которые, в конечном итоге, открываются нам только в отношении с Абсолютом (в отношении трансценденции), являющимся условием и источником осмысленности мира. Очевидно, что мир людей (жизненный мир) исходно разворачивается как осмысленный мир (а не так, что смысл «придумывается»

[73]Это знает и «братан» (Бог – не фраер, он всё видит), и Н. Кузанский (его учение об абсолютном видении).

[74]Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с., с. 21.

[75]Мы здесь обращаем на это внимание, потому что это важно для обсуждения в последующем условий легитимации в российской правовой традиции. В русских пословицах совесть и душа – понятия взаимозаменяемые (тождественные). «С совестью не разминуться: душа не сосед, не обойдешь». «Наперед спросись у себя – у совести». То же в выражениях: «На душе (на совести) тяжело, душа занывает».

[76]Уровнями ниже человек располагает субъектностью не сам по себе, а аффилировано – благодаря, например, своим профессиональным и социальным ролям, идеологии и т.п., которые представляют собой способы быть субъектом.

и «присоединяется» к чему-то начально бессмысленному). Никакой быт как сфера бытию людьми не мог бы возникнуть, если бы не имел смысла. Поэтому логически жизненные миры людей строятся (разворачиваются) сверху. Физически же они возникают сразу как целое, включающее все очерченные выше сферы.

Хотя сферы и являются объемлющими одна другую, ни одна из них не является *только* средством для другой, но каждая располагает интенсиональной автономомией, т.е. своим смыслом; является, смыслоисчерпывающим целям. Именно это обстоятельство позволяет выделять сферы, устанавливать их границы. Согласно Ж. Делёзу именно «смысл подобен сфере, куда я уже помещен, ...смысл всегда предполагается, как только я начинаю говорить [быть]».[77] Несколько упрощая вопрос, можно говорить о двух установках сознания: 1) сознание, ориентированное на смысл, и 2) сознание, ориентированное на цели. В первом случае событие является нам в своей феноменальной самосущности и самодостаточности. Ведь «смысл есть сама феноменальность феномена», для сознания, ориентированного на смысл, «всякий опыт есть опыт смысла (Sinn). Все, что предстает сознанию, все, что вообще существует для сознания, есть смысл».[78] А феномен, поясняет Хайдеггер, суть то, что «само-по-себе-себя-кажет». Во втором случае событие воспринимается как цель, условие, средство, и, соответственно, представляется тем, каково оно есть в отношении к другому (например, условием по отношению к цели). Мы хотим подчеркнуть, что и в быту, и в самых что ни на есть прагматичных деловых отношениях возможна установка на смысл, совлекающая с них покров утилитарности[79]. Э. Левинас говорит: «Не все, данное в мире – инструмент. ...Мы дышим, чтобы дышать; едим и пьем, чтобы есть и пить; укрываемся, чтобы укрываться; учимся, чтобы удовлетворить наше любопытство; гуляем, чтобы гулять. **Все это – не для того, чтобы жить. Все это и значит жить. Жить – это откровенность**. Мир – в противоположность тому, что миром не является, – это мир, где мы живем, гуляем, обедаем и ужинаем, ходим в гости, посещаем школу, беседуем, ставим опыты и занимаемся исследованиями, пишем и читаем книги... Быть в мире значит именно вырваться из последней причастности к инстинкту существовать, из всех пропастей... Сознание

[77]Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 с. – (Философские технологии), с. 44, 48.

[78]Деррида Ж. Позиции. – М. : Академический Проект, 2007. – 160 с., с.37.

[79]Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект, 2011. – 460 с., с. 28.

описывает замкнутый круг, где и пребывает, отказываясь от всякой последующей конечной цели, круг, где может быть место удовлетворению и исповеди. Этот круг и есть мир».[80]

В этом смысле каждую сферу «следует описать [как] собственное движение интенции».[81]

Другое дело, что сферы (как интенсионально-смысловые пространства, интенсиональные контексты) могут быть эксплантированы,[82] и в таком изъятом из жизненного мира существовании приобретать значение исключительной сферы бытия людьми. Так, например, для «праздного класса»[83] такой исключительной сферой становятся социальные (верифицирующие человечность) отношения. Так, по Т. Веблену, верхние слои общества освобождаются от занятости в производстве, остаются от них в стороне, оставляют за собой только «собственно человеческие» (верифицирующие человечность) формы деятельности (управление, религия, развлечение).[84] В конце концов, верифицирующими признаками становятся «демонстративная праздность», «демонстративное потребление», роскошь (регулирующей нормой потребления становится демонстративное расточительство), «денежные каноны вкуса». Вещи пользуются предпочтением потому, что они расточительны, их «совершенство» соразмерно тому, насколько они расточительны и, в этом качестве не приспособлены для утилитарного потребления… серебряная ложка ручной работы… не более полезна, чем обычная ложка, изготовленная машинным способом. Более того, первый из этих двух предметов является менее эффективным в обиходе при использовании его по прямому назначению.[85] Культивируется показное бескорыстие, незаинтересованность утилитарным (так сказать, «съеденными апельсинами»).

Абсолютизация какой-либо из сфер как собственно человеческого образа жизни ведет к тому, что другие сферы полагаются по отношению к ней как средства и становятся уделом недочеловеков («чумазых»). Конечно, праздный аристократ хотел бы вообще не иметь дела с «сермяжной

[80] Левинас Э., там же, с. 25–26.

[81] Левинас Э., там же, с. 27. Тут же: «Сказать, что интенциональность и есть источник смысла, значит определить ее».

[82] Эксплантация – культивирование клеток, зачатков тканей и органов вне организма (БСЭ).

[83] Веблен Т. Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984. – 367 с.

[84] Веблен Т., там же, с. 57.

[85] Веблен Т., там же, с. 152.

правдой жизни» как чем-то недостойным человека, «грязным», но его праздность должна обеспечиваться трудом других людей. С другой стороны, этот праздный аристократ нуждается в идеологии как алиби – дискурсы и идеология обслуживают «порядок вещей», отчасти оправдывая положение и привилегии праздного класса, а отчасти скрадывая смысл происходящего (выводя из игры правду и искренность). Этот процесс с почти дидактической наглядностью описан в знаменитом романе Айн Рэнд «Атлант расправил плечи». Вместе с этими переворачиваниями возникают превращенные формы миров бытия людьми, в которых представления о человечности деформированы специфическими интенсиональными контекстами и интересами «видов людей» (классов).

Между этими превращенными мирами, поскольку они имеют общую область референции, – борьба. В упомянутом романе Айн Рэнд описано такое столкновение миров «праздного класса» и «людей дела». Существенно, что терпящие поражение «люди дела» создают в некоем скрытом месте свой жизненный мир (своего рода утопия в духе Томаса Мора, но только не коммунистическая, а либерально-капиталистическая), и этот мир становится для них отправным пунктом их экспансии и победы. А. Рэнд мыслила свой роман как своего рода панегерик «людям дела». Но то ли честность художника не позволили ей написать их апологию, которая была бы убедительной для искреннего сознания (в том смысле, в котором об искренности сказано выше), то ли собственные предубеждения ослепили её в отношении «людей дела», но она вывела их на сцену романа по-своему, но не менее ограниченными, чем праздный класс («воспела» их ограниченность). Не заметить этого не могут только апологеты «людей дела». В сущности, все описанные в романе события представляют собой «разборку» между двумя «видами людей», в которой решается вопрос, кто из них – «соль земли», избранные. Вопрос здесь с каждой стороны в том, чтобы универсализировать свою видовую определенность (и, соответственно, ограниченность) бытия людьми, провозгласить её если не единственной, то всё же исключительной, привилегированной формой человечности.

Таким образом, отношения сфер могут обращаться, переворачиваться. Например, культура может быть секвестирована[86] дискурсами господствующих элит вплоть до превращения её в своего рода сервис по производству этими элитами идеологических алиби (оправданий, возведения

[86] Латинское «sequestrare» – «отдавать на хранение; передавать третьему лицу». Культура может быть в некотором смысле «передана идеологии на “хранение”».

в правду тех картин жизненного мира, которые обосновывают их привилегированное положение). В этой ситуации идеологически производится отбор пригодных для задействования в дискурсах социокультурных образцов человечности, и даже создаётся свой пантеон обслуживающих систему образцов. Большевики, едва придя к власти, начали создавать свой пантеон героев. Сегодня социокультурные образцы подменяются пантеоном «звезд» и мемами, а меметика объявлена наукой, представляющей «собой новую основу для понимания динамических сил, влияющих на человеческие вопросы, – бизнес, личную жизнь, образование и даже геополитику».[87] Или, например, социальные отношения, т.е. сфера верификации человечности, могут оказаться в зависимости от уклада экономических отношений, так что «критерии человечности» будут инспирированы этим укладом. За «меру человечности» выдают себя (фетишизируются) экономическое положение, благосостояние, деловые качества, экономический успех и т.п.[88] **Прямым или эвентуальным[89] продуктом этих превращений всегда является элиминация непосредственно общих благ (таких, как общность судьбы) и возникновение различных цензов доступа к конвергентным благам**. Например, последствием фетишизации роскоши и

[87]Бек Дон Эдвард, Коуон Кристофер К. Спиральная динамика. Управляя ценностями, лидерством и изменениями в XXI веке. http://www.universalinternetlibrary.ru/book/67824/chitat_knigu.shtml. Этот тезис базируется на утверждении, что мемы являются своего рода генами, в своих совокупностях образующими геномы различных культур, а в перечне – «генофонд культуры» (Р. Докинз, К. Грейвз). Меметика, соответственно, – «наука» о границах культуры, предполагающая наличие конечного перечня её вариаций. Вопрос: в чьих интересах устанавливается эта «граница» и легализуется тот или иной перечень?

[88]«Если ты такой умный, то почему такой бедный» – в этой приговорке богатство выдаёт себя за меру всего, например, ума, становится чем-то подобным марксовому золоту в отношении товаров – мерой стоимости всех человеческих качеств. Принцип предопределенности спасения в интерпретации Ж. Кальвина является ярким примером такой «превращенной формы», поскольку связывает предопределенность спасения с уровнем благосостояния. В феодальных обществах качество человечности обосновывалось «голубой кровью» аристократов.

[89]Эвентуальный продукт – возможный при определенных обстоятельствах. То есть он не входит в содержание целей, намерений, но возникает потому, что в достижении целей мы всегда имеем дело со специфической логикой специфического объекта (ситуации). Так, делая ход в шахматах, мы изменяем ситуацию на доске в целом, и огромная часть этих изменений оказывается нами не замеченной (вследствие чего противник может поймать нас).

«денежных канонов вкуса» неизбежно становится перераспределение богатств в пользу праздного класса (ибо иначе роскошь, которая будучи фетишизированной, становится неуёмной, не может быть обеспечена). При этом изначально праздный класс не ставит перед собой целей обнищания населения, это эвентуальный продукт фетишизации роскоши и денежных канонов вкуса. Впоследствии правда, поскольку потребление становится непосредственно процессом социальной дифференциации и означивания человечности (по Ж. Бодрийяру логика потребления становится логикой социальной дифференциации)[90], создаются специфические условия и институты потребления, которыми господствующему классу (элитам) предоставляются преференции. В итоге возникает ситуация, воспринимаемая массами как вопрос: «почему одним всё, а другим ничего?». Впрочем, в целях обеспечения роскоши праздный класс не гнушается и насилием: в романе Айн Рэнд праздный класс экспроприирует собственность людей дела, поскольку без этой экспроприации неуёмность роскоши не может быть обеспечена.

Все эти превращения и деформации ведут, в конечном итоге, к тем дефицитам и *апотропии*[91] смыслов, которые, по Ю. Хабермасу, образуют мотивационную подоплеку кризисов легитимности. Важно понимать, в чем и как выражаются эти «дефициты смысла». Дело в том, что феноменологически смысл есть свет. «Смысл – это проницаемость для разума, характеризующая то, что называют ощущением; или, если угодно, это сияние. ...Свет, наполняющий нашу вселенную, – независимо от его физико-математического истолкования – феноменологически является условием феномена, то есть смысла... Благодаря свету объекты являются миром, то есть принадлежат нам. ...Тем самым видение – по преимуществу смысл».[92] Это тот же самый свет, о котором сказано: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его. Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир».[93]

[90]Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знак. – М.: Академический Проект, 2007. – 335 с.

[91]Термин, используемый Ж. Бодрийяром в его попытках понять механизмы истребления смыслов и порождения симулякров в постмодернистских обществах; апотропия (др.-греч. предотвращение, отпугивание) – своего рода предотвращение симулякром встречи с реальностью. Человек, находящийся внутри симулякра, надежно защищён от соприкосновения с реальностью.

[92]Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с., 28-29.

[93]Евангелие от Иоанна.

Это тот свет, в котором сознание обнаруживает себя как искренность (см. выше). **Дефицит смысла феноменологически являет себя как тьма. Феноменологически делегитимация начинается с погружения мира во тьму**, и эта феноменология тьмы, мрака является «первичной» (дорефлексивной), вследствие чего драма легитимации/делегитимации разворачивается и в «профанном» сознании обитателей жизненного мира. Но драма эта недоступна превращенному (извращенному) сознанию, поскольку превращения мира сопровождаются эффектами иллюминации (яркого освещения, затмевающего «свет истинный»).[94] О «свете истинном» П. Флоренский пишет как о «лампадке», «свечечке»,[95] свет которой едва будет виден в яркой мишуре иллюминаций, театральных прожекторов и софитов.[96]

В конечном итоге речь идет о подменах жизненного мира его субститутами и симулякрами. Ж. Бодрийяр пишет: «речь идет о субституции, подмене реального знаками реального, т.е. об операции апотропии всякого реального процесса с помощью его операциональной копии, идеально дескриптивного, ...программированного, который предоставляет все знаки реального механизма [но не самого реального]»[97]. Сегодня, замечает Джон Ролстон Сол, «быть реальным уже недостаточно, надо выглядеть как реальный».[98] Реальное, чтобы стать таковым, должно быть разыграно как

[94]Люцифер, являющийся синонимом Сатаны, значит «светоносный»; то же значение имеет русское слово Денница. Превращенный (ложный) мир должен выдавать себя за свет, предъявлять себя как свет, ибо иначе он бы не устоял и минуты.

[95]«Знаю, что зажег в себе не более, как лучинку или копеечную свечку желтого воска. Но и это дрожащее ...пламешко миллиардами отблесков заискрилось в сокровищнице св. Церкви... Как благоуханная роса на руно... выпадала здесь благодатная сила богоозарённой души... затаённейшие чаяния, сокровеннейшие порывы, минуты ангельской чистоты, радости бого-общения,.. вечное искание и вечное обретение, бездонно-глубокие прозрения в вечность и детская умиренность души, благоговение и любовь – любовь без конца [т.е. всё, в чем выражает себя искренность сознания]». Флоренский П.А. Сочинения в 2-х томах. Столп и утверждение истины. У водоразделов мысли. Т.1, часть 1. М.: «ПРАВДА», 1990. – 496 с., с. 3–4.

[96]«Превращенный мир» – в каком-то смысле театр, спектакль. И в этом контексте зловещим сарказмом оборачивается банальное: «качественное театральное освещение позволяет любой постановке претендовать на статус настоящего произведения искусства, является важным художественно-постановочным средством, влияющим на общую композицию сцены».

[97]Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. – М.: Постум, 2016. – 240 с., с. 7.

[98]Сол Д. Р. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М.: АСТ: Астрель, 2007. – 895 с., с. 757.

представление, спектакль, ибо его уже нет. Ведь, говорит Ж. Бодрийяр, симулякр это не ложь, скрывающая истину, а истина, которой нет – реальность, которой нет. В подоплеке же всех этих превращений жизненного мира – мы уже говорили об этом – лежат корысти (интересы) и предвзятость различных социальных, профессиональных, экономических групп.

Единственным средством преодоления этих субституций и симуляций является та искренность сознания (сознание как искренность), о которой сказано выше.[99]

Важно, что формально являющееся одним и тем же благо (актив) имеет различную форму и смысл в каждой из очерченных выше сфер. Например, гражданство: 1) как правовое отношение, в котором индивид находится к государству, 2) как позиция в дискурсах, в гражданском и политическом общении (в выражении Н. Некрасова), 3) как этос (в выражении А. Хомякова) и 4) как que es в выражении Апостола (поскольку здесь речь идет об отношении, в котором мы, как сограждане святым, находимся с Богом – «свои Богу»). В каждом случае гражданство является определенной формой участия в мире людей, и каждой форме участия предполагается определенный способ быть субъектом. Превращённые же формы жизненного мира порождают превращенные формы гражданского сознания и участия. Так, когда государство конституируется как субститут субъектности (так, что для человека быть субъектом означает участвовать в государстве), а идеология подменяет этос, возникает «государственнический патриотизм» – тот самый, о котором справедливо сказано, что он «последнее

[99]Поэтому сказано: «...не будете как дети, не войдете в Царство Небесное»; потому «...кто соблазнит одного из малых сих,.. тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его» (Евангелие от Мат.). Потому же «глас народа – глас Божий» (народа, не обремененного люминесцирующими формами объективирующего сознания, скрывающими «свет истинный»).

прибежище негодяев». Поскольку «только родине[100] и друзьям мы обязаны правдой» (П. Я. Чаадаев).[101]

Из списка непосредственно общих благ легализованы только экологические. Борьба за «благо планеты». Экологи говорят как будто на языке вторичных интенсионалов, например, о климатических, т.е. объективных изменениях. Но понятно, что под «благом планеты» подразумевается общая судьба человечества, поскольку она находится в зависимости от этих объективных изменений (в противном случае климатические изменения нас бы нисколько не волновали). Во-первых, именно тем, что экологические движения и политические партии «зеленых» отсылают к общей судьбе, общему делу, они пользуются популярностью и набирают силу. Во-вторых, почему это общее благо и связанные с ним движения легализованы в постмодернистском сознании? Потому что оно единственное из общих благ, легитимирующих глобалистские устремления элит (ведь речь идет о судьбе человечества). Поэтому антиглобалисты чувствуют подвох. Но поскольку

[100]«Родина», «отечество» – не государство, но артикулы этоса. В качестве иллюстрации обратимся к статье В.А. Жуковского (его письму князю Вяземскому) «Святая Русь». С некоторых пор, пишет он, «Россия стала государством, особенным достоянием царя, а Святая Русь осталась преданием, совокупным сокровищем царя и народа. Россия – наше могущество, наши многообъемлющие грани, наше государственное достоинство; Святая Русь – наша память, наша народная внутренняя жизнь, наша вера, наш язык, все, что собственно наше русское, что никому, кроме нас, принадлежать не может, что нигде, кроме Русской земли, не встретится. Россия принадлежит к составу государств Европы. Святая Русь есть отдельная, наследственная собственность русского народа, упроченная ему Богом… В выражении Святая Русь отзывается вся наша особенная история». Очевидно, что отечество, с которым срослось существование А. Хомякова, не государство Россия (как наше могущество), а Святая Русь, в которой «вся наша особенная история», наша память, «всё, что собственно русское». И ныне пророчеством звучат слова В. Жуковского: «Что воздвигнется и может ли что воздвигнуться на этой груде развалин – мы знать не можем. Между тем, наша звезда, Святая Русь, сияет высоко, сияет в стороне! Да сохранит ее Бог».

[101]Предоставим читателю – в качестве «задания» – самому решить, в какую сферу спроецирован гражданин В. Маяковского («Я достаю из широких штанин дубликатом бесценного груза. Читайте, завидуйте, я – гражданин Советского Союза»).

их сознание также поражено просвещением,[102] они пытаются, главным образом, оспорить научность климатических и иных экологических прогнозов (ближайшим примером является Трамп), вместо того, чтобы указать на некорректность того, как используется «экологический аргумент». Ведь под предлогом этого аргумента эрозии подвергаются глубоко экологичные традиционные культуры, что оборачивается деградацией биосферы и массовым голодом в различных регионах мира. Но ещё неизвестно, что является большей угрозой: глобальные климатические изменения или разбалансировка и деградация локальных экологических ниш обитания людей. Под предлогом этого аргумента в зависимость от наднациональных институтов ставятся национальные государства, на деле значительно более озабоченные тем, что подразумевается под общей судьбой и общим делом, чем абстрагирующиеся от конкретики международные организации (ведь дьявол, как известно, в подробностях, до которых международным организациям недосуг). Международные организации, по определению, руководствуются принципами, но применение принципов всегда обременено проблемой уместности, проблема же уместности решается вниманием и чуткостью к подробностям. Под предлогом «экологического аргумента» деформируется повестка, так что на первом плане в ней оказывается «благо планеты», в то время как есть множество других, не менее значимых вопросов, которые уводятся в тень (поскольку актуализация этих проблем не на руку глобалистам). Ведь неизвестно, что на деле является большей угрозой человечеству: климатические изменения или антропотехнические эксперименты по выведению новой породы людей. Мы не в состоянии

[102]Мы не будем пояснять, почему используем слово «поражено», явно имеющее негативный смысл. Но тем, кто хочет получить разъяснение, рекомендуем вдумчиво прочитать книги П. Слотердайка «Критика цинического разума», Д. Р. Сола «Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе», а также разобраться в основаниях философии П. Фейерабенда, проштудировав, например, сборник его работ, вышедших под заголовком «Прощай, разум». Рекомендуем подумать, почему Серафим Саровский, относившись, вообще говоря, лояльно к науке, утверждал, что именно просвещением заведены мы в тьму невежества.

предсказать, например, какими будут эвентуальные продукты[103] нынешнего «антропотехнического сумасбродства» (от притязаний меньшинств на радикальное переосмысление и переустройство жизненного мира до технологического трансгуманизма). Но обсуждение этих угроз различными ухищрениями выводится за скобки официально признанных дискурсов, эти угрозы замалчиваются, их обсуждение маргинализируется. Лица же, их поднимающие, третируются как «крайне правые», «популисты» и т.п. Потому, что вся эта антропотехническая агенда, опирающаяся в своей деятельности на так называемые hi-hume, представляет собой «передовой отряд» либерального воинства и транснациональных корпораций в их походе за скипетром глобального господства. В-третьих, впрочем, надо осознавать, что в контексте находящейся за пазухой глобалистов теории «золотого миллиарда» озабоченность глобалистов судьбой человечества – не более чем крокодиловы слёзы.

Исходя из представленных в этом разделе положений, мы составили список общественных благ/активов, с которыми непосредственно работали в рамках исследовательского проекта, по итогам которого подготовлены настоящие Методические рекомендации (осуществляли мониторинг состояния соответствующих общественных активов и разрабатывали практики вовлечения различных).

Во-первых, мы исходили из того, что хорошим «тестом», выявляющим спектр значимых общих благ/активов, является ситуация принятия

[103]Эвентуальными мы называем не входящие в содержание целей и, как правило, непредусматриваемые продукты нашей деятельности. Например, играя в шахматы, человек делает ход с намерением выиграть фигуру. Но ходом он создает новую ситуацию на доске в целом, и эта не просчитанная им до конца ситуация может перечеркнуть все его намерения. Этот пример наглядно показывает, что эвентуальные продукты являются отражением, используя выражение К. Маркса, «специфической логики специфического предмета», с которым мы имеем дело. Более широко, эвентуальные продукты – возможные, возникающие при определенных обстоятельствах, отражающие свойства и уклад этих обстоятельств. Эвентуальные продукты, порожденные бесцеремонным характером нашей производственной деятельности, завели нас в экологический кризис: посредством них природа показала нам, что она есть, и нам следовало бы лучше понимать «порядок вещей», прежде чем нахраписто в него вмешиваться. И, что немаловажно, удивительным образом древние мифологии и религии (например, Авеста) оказываются куда более экологичными, чем наша «научная картина мира» – это одна из загадок, которую мы попытаемся разрешить в этой книге.

человеком решения: выбрать ли ему данный город, регион, страну местом жительства. Ведь, решая этот вопрос, человек «перебирает» именно те блага, активы, возможности, которые будут предоставлены ему самим фактом жительства в этом регионе или приобретением гражданства этой страны.

Так что же он «перебирает в голове»?

- Как в этом городе (стране) будет устроен мой быт, буду ли я иметь доступ к цивилизационным бытовым благам, насколько хороши здесь бытовые инфраструктуры?
- Смогу ли я здесь найти интересную, достойно вознаграждаемую и престижную работу? Какие у меня будут возможности для карьеры?
- Какие здесь у меня будут перспективы решить «жилищный вопрос»?
- Устраивают ли меня благоустройство и эстетика городской среды?
- Устраивают ли меня транспорт и дороги?
- Устраивает ли меня торговая инфраструктура?
- ЖКХ?
- Какими возможностями я буду располагать для отдыха и развлечения?
- Какими возможностями я буду располагать для общения, для «соседских отношений» и отношений в рабочем коллективе? Каковы здесь люди и отношения между ними?
- Смогут ли здесь мои дети получить достойное образование? Насколько эффективна здесь система общественного воспитания (в том числе, дополнительное образование), будет ли куда податься ребенку?
- Как здесь работают дошкольные учреждения, смогу ли я устроить ребенка в детский сад?
- Устроит ли меня медицинское обслуживание?
- Устроит ли система социального обеспечения?
- Будут ли у меня возможности для культурного досуга? Найду ли я здесь то, что мне нужно для личностного роста?
- Какова здесь окружающая среда, природа, экология?
- Наконец, каков вообще имидж региона (города), репутация, бренд? Что мне даст сопричастность этому имиджу, бренду (в том числе в самоощущении), как я смогу этим воспользоваться? Ведь людей принимают «по одёжке», и, одно дело, быть, например, «питерцем», а другое – жителем какого-нибудь провинциального городка, в отношении жителей которого может существовать множество негативных или насмешливых пресуппозиций.

Существенно, что для ощущения причастности к общей судьбе важны

не столько даже сами по себе перечисленные жизненные активы и блага, сколько дифференциация граждан по признаку возможности воспользоваться этими активами и благами. О какой «общей судьбе» может идти речь, если «одним всё, а другим ничего»? В этом контексте участие в управлении и самоуправлении воспринимается как средство преодоления указанной дифференциации граждан и, тем самым, условие, которым конституируется наличие общей судьбы.

Всё это активы, которыми человек может воспользоваться (распорядиться) как жизненными возможностями.

Второй тип активов, с которыми мы работали, – это согражданство, солидарность, патриотизм, национальная принадлежность, этос. Очевидно, что состояние всех перечисленных при принятии решения о месте жительства вопросов не делает человека патриотом региона. При изменении этих условий, человек легко, без сожаления, покинет регион, и, возможно, никогда не испытает по нему ностальгии. Чтобы стать патриотом, нужно, чтобы что-то во мне срослось с этим регионом, с его жителями.

Последний вопрос этого раздела – вопрос **капитализации** общественных активов.

Почему этот вопрос важен? Ответ на это даёт Эрнандо де Сото в поучительной книге «Почему капитализм торжествует на Западе и терпит поражение во всем остальном мире». «В этой книге, – пишет де Сото, – я намерен показать, что главным препятствием на пути к капиталистическому процветанию является неспособность бедных районов мира создавать капитал. ...На Гаити, в беднейшей стране Латинской Америки, суммарные активы бедняков более чем в 150 раз превышают сумму иностранных инвестиций, полученных после 1804 г. ...Беда, что их ресурсы имеют ущербную форму: дома построены на земле, права собственности на которую оформлены неадекватно; обязательства предприятий не определены, а сами они не инкорпорированы; производства размещены в зонах, где ни финансисты, ни инвесторы не могут их контролировать. Поскольку права собственности на эти активы не задокументированы надлежащим образом, их нельзя продать никому, кроме небольшого числа местных, знакомых между собой и доверяющих друг другу людей, их нельзя использовать как обеспечение кредита или предложить инвесторам для долевого участия. Иными словами, **их не удается обратить в капитал»**.[104]

[104] Де Сото Э. Загадка капитала. Почему капитализм торжествует на Западе и терпит поражение во всем остальном мире. М.: Олимп-Бизнес, 2004. – 92 с.

Различие между жизненными активами и капитализированными активами аналогично различию между потребительской и меновой стоимостью у К. Маркса; капитализация, соответственно, всегда несёт печать амбивалентности. **Основным средством капитализации общественных активов в современной экономике является территориальный брендинг**. Легко заметить, что брендинг – палка о двух концах. Кто-то заметил, что брендинг является способом нанять себе господа бога директором по маркетингу. То есть бренды являются способом перевернуть отношение образующих жизненные миры сфер, поставить высшие сферы в зависимость от экономики, направить их – как средство — на достижение экономических целей. Бренды опосредствуют связь с рынками имплицируемыми ими специфическими прочными отношениями с создаваемыми ими в этих целях социальными группами (бренд-сообществами, «фанатами»). Бренды призваны задействовать культуру и этос (нобъекты) в сугубо практических целях. Бренды вымывают из мира искренность и откровенность (поэтому бодрствующее сознание всегда держит их на подозрении как ложь, средство манипуляций). Брендам как ничему более свойственна иллюминация. Как говорит известный американский продюссер Сэмюэл Голдвин: «Бог сотворил звезды, а я их изготовляю», но «изготовить звезду» – значит её зажечь. Бренды всегда являются инструментом капитализации, т.е. призваны превращать культуру и этосы в стоимости, а это значит – в симулякры, призраки (в понимании Ж. Дерриды). Но при всех этих рисках мы вынуждены считаться, что в условиях капитализма (рыночной экономики) общественные активы должны быть капитализированы, переведены на язык стоимости. Чтобы не попасть в ловушки брендируемого сознания, нужно сохранить субъектность по отношению к брендам (т.е. способность адекватно ими распорядиться, так, чтобы они не распорядились нами), и условием этого является рефлексия, восстанавливающая утрачиваемую под натиском брендов искренность посредством разоблачения форм ложного сознания.

Бренды – и общественный актив, и инструмент капитализации активов. Актив в том смысле, что брендом территории каждый её житель может распорядиться как своей жизненной возможностью. Например, предприниматель может воспользоваться брендом в целях продвижения своей продукции и привлечения инвестиций, любой гражданин – в целях карьеры (ведь принимают «по одёжке»). Бренд подобен денежной форме капитала, т.е. является символической, знаковой формой капитала, и понятно, что капитал в условиях рыночного общества сам является активом.

Раздел 2. Общественные активы и проблема легитимации в традиции российского правового и политического сознания

Итак, мы исходим из того, что условием легитимности элит является концепт «общей судьбы», объединяющей элиты и народ. В противном случае в общественном сознании элиты, как говорили в 90-е, окажутся «ордынцами». Но и сегодня, в ходе мониторинга, мы неоднократно слышали от граждан-респондентов о «заговоре элит» против страны и народа, о противопоставлении элитами своей судьбы судьбе страны и народа. И, что важно, если среди участников групповых консультаций находился кто-либо, кто публично говорил об этом, другие участники ему не возражали! На наш взгляд именно в этом контексте надо понимать призыв В. Путина покончить с «кастовостью» власти.

Прежде чем мы приступим к обсуждению вопроса легитимации в контексте традиций российского правового и политического сознания, напомним несколько ранее высказанных важных тезисов.

Конкретно легитимность обеспечивается **правами на участие** в общей судьбе, причём: 1) в смысле участия в общих (общественных) благах – их «потреблении», в предоставляемых миром жизненных возможностях, но более 2) в смысле **участия в отношениях по поводу общей судьбы** (в гражданских и политических коммуникациях, в дискурсах). Напомню, республиканская модель демократии ставит во главу угла **«участие в самоуправлении как сущность свободы»**.

С либеральной точки зрения легитимность обеспечивается реализацией и защитой так называемых первичных прав и свобод (они закреплены Европейской Конвенцией по правам человека, конституциями либеральных государств и пр.). Прежде всего, это права и свободы человека и гражданина. Хотя эти права и подразделяются на личные (экзистенциальные), политические, социальные, экономические и др., ключевую роль в либеральном концепте легитимности играют личные и политические права. Так многим либералам свойственно считать, что борьба за социально-экономические права не имеет прямого отношения к вопросу о легитимности, и если человек ограничивается борьбой за социально-экономические права, это свидетельствует о некоторой его «недоразвитости». По мнению либералов, проблема легитимности ставится исключительно в самоопределении по отношению к политическим и личным (экзистенциальным) правам (и в этом есть момент истины, поскольку эти права являются непосредственно выражающими интенсиональные контексты).

С нашей точки зрения, вопрос легитимности – это вопрос участия в общей судьбе и осмысленности этого участия; именно участие наделяет смыслом свободы. Иначе говоря, вопрос легитимности – это вопрос места человека (той или иной социальной группы, «вида людей») в интерсубъективной картине мира, разделяемой обществом с элитами. Эта разделяемая людьми картина жизненного мира сама есть их непосредственно общее благо. Поскольку жизненный мир включает в себя и быт, и экономику, и социальные отношения, и дискурсы, и культуру, и этос, и расположенные над ними сферы, постольку в любую из этих сфер спроецирована по-своему проблема легитимности. Например, есть даже и бытовой модус (образ, аспект) вопроса легитимности, и человеку, сознание которого ограничено бытом, доступна по-своему проблема легитимности.

Мы рассматриваем легитимность как 1) явление (феномен) общественного сознания (общественного мнения) и 2) как концепт (в смысле Ж. Делёза, см. выше).

Как явление общественного сознания легитимность/нелегитимность выражается в субъективных мнениях, оценках, которые соотносят элиты и систему с интенсиональными контекстами и объективирующими эти контексты нравственными, этическими, правовыми императивами, такими как: справедливость, честность, правда, права человека и т.д. То есть для оценки легитимности системы важно, что об этом думают люди, как это воспринимается и переживается людьми. Независимо от действительного положения дел общественное сознание может характеризоваться установками, настроениями, более или менее стойкими убеждениями/предубеждениями (пресуппозициями), и именно эти общественные установки, настроения, убеждения и пр. образуют феномен легитимности/нелегитимности.

Что касается концепта легитимности, то непосредственно в обыденном сознании его нет. Соотнесение власти, институтов, элит и пр. с интенсиональными контекстами и императивами выражается в доверии к ним, в признании за ними «нравственного права» на то, чтобы говорить и действовать от имени общества, права на принятие касающихся жизни людей общезначимых решений, в вере, что власть намерена и способна решить проблемы, которые людьми относятся к «действительно важным». Но чтобы разобраться в источниках делегитимации, нужна политическая философия, разрабатывающая концепты легитимности и оперирующая концепция. Эта политическая философия в какой-то мере является и достоянием обыденного сознания, поскольку оно является рефлексирующим.

К сказанному важно добавить, что легитимируется система в целом, а

не частями. Например, «органы, которые отвечают за правотворчество и правоприменение, ни в коем случае не легитимируются через легальность их процедур, а точно так же через общую интерпретацию, которая поддерживает систему господства в целом».[105] В конце концов, легитимной/нелегитимной является навязываемая властью, элитами в качестве интерсубъективной картина жизненного мира, частью которого являются «система», элиты и т.п.

В соответствии с западноевропейской традицией Ю. Хабермас связывает легитимность с притязаниями картины жизненного мира на истину (см. выше).[106]

В русском **традиционном правовом сознании легитимность закона, системы, элит определялась тем, в каких отношениях они находятся с интенсионалом/императивом правды**. В основе легитимной картины мира лежит «модель» «Правды Христовой». «У Отца моего обителей много», – говорит Христос; т.е. правде каждого человека найдется место. М.М. Сперанский[107] писал: «Всякое право ...потолику есть право, поколику оно основано на правде», «право начинается там, где есть добро и правда» и «законы суть правда». Он говорил о «законах, основанных на правде». «Право дано... человеку условно; условие сие есть правда». При этом «правда есть образ действия совести». Более того, «там, где кончится правда и начинается неправда, кончится право», и даже «самодержец ...подлежит суду совести».[108] В. С. Соловьев выражает ту же мысль: «Что такое право как не выражение

[105]Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. – М.: Праксис, 2010. – 264 стр., с. 167.

[106]Напомню, легитимация обеспечивается по Ю. Хабермасу формированием такой интерсубъективной (т.е. разделяемой людьми – обществом, властью, элитами) картины «жизненного мира», в котором все граждане имеют устраивающие их жизненные возможности и перспективы. Эта картина, по убеждениям Ю. Хабермаса, должна обладать двумя признаками: *интерсубъективностью и значимостью*, которая обеспечивается её притязанием на истинность, «для каждого действенного легитимационного верования предполагается наличие имманентного отношения к истине». В кн.: Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. – М.: Праксис, 2010. – 264 с.

[107]Любопытно мнение Наполеона о Сперанском. Называя Сперанского *«единственной светлою головою в России»*, он как-то спросил Александра I: *«Ты обменяешь мне этого человека на какое-нибудь из моих королевств?»*

[108]Сперанский М.М. Руководство к познанию законов. – СПб.: Наука, 2002. – 680 с., с. 50, 61, 208, 201, 180.

правды,.. а, с другой стороны, к тому же понятию правды... сводятся и все добродетели».[109] Русские своды законов назывались «Русская правда». У истоков государства Российского Ф.И. Карпов и И.С. Пересветов создали концепт «государства правды», и первый самодержец Иван Грозный, по свидетельству летописца, ничего более не желал как «в страшное второе пришествие праведный глас услышать: “Ты есть царь правде”». Концепт «государства правды» стал народным идеалом мироустройства.[110]

Наконец, выдающееся значение для понимания специфически российского подхода к легитимации имеет политическая философия Ф.М. Достоевского. «Правда народная» получила в лице Достоевского такого по силе и настойчивости выразителя, какого не имела никогда ранее. Он был ее Аароном,[111] и речь его потому именно звучала так твердо, что он чувствовал за собою несметные народные толпы, которые, не будь они немы, заговорили бы то именно и так именно, что и как говорил он», – писал В.В. Розанов. Формула Ф.М. Достоевского – «надо, чтоб и в политических организмах была признаваема та же правда, та самая Христова Правда, как и для всякого верующего» – выражение сути русского концепта легитимности («Правда Христова» – интенсионал, в соответствие с которым должна быть приведена и политическая, и социальная, и экономическая система). «Сердцевина души [русского народа] здорова... Какая же она, как она называется? Трудно это выразить в одном слове. Можно бы вот как сказать: «ЖАЖДА ПРАВДЫ, НО НЕУТОЛЕННАЯ». Ищет народ правды и выхода к ней беспрерывно и все не находит. ...Что русскому мужику надо? ...Что у него в волости правда, что у него в суде правда, в земстве. Что правду любят и чтят начальники его и проч.». «Никаким развратом, никаким давлением и никаким унижением не истребишь, не замертвишь и не искоренишь в сердце народа нашего жажду правды, ибо эта жажда ему дороже всего. Он может страшно упасть; но в моменты самого полного своего безобразия он всегда будет помнить, что он всего только безобразник и более ничего; но что есть где-то

[109]Соловьев В.С. Право и нравственность. – Мн.: Харвет, М.: АСТ, 2001. – 192 с., с. 30–31.

[110]«Русский человек отличается от многих других народов. С величайшим подъемом ищет он «правды» и хочет государство свое построить как «государство правды»», – писал выдающийся правовед Н.Н. Алексеев (см. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство). См. также работы М.В. Шахматова.

[111]Аарон – брат ветхозаветного пророка Моисея; поскольку сам Моисей был косноязычен, Аарон стал его устами.

высшая правда и что эта правда выше всего». «Вот выразительнейшая черта народа нашего».

Поэтому в чрезвычайных ситуациях властители России всегда забывали об официальной идеологии и апеллировали к Правде. Даже И.В. Сталин, обратившись 3 июня 1941 к стране «Братья и сестры!», главное, что сказал – по мнению народа – «наше дело правое, враг будет разбит». Сказав это, Сталин поставил в обращении к народу рядом с собой не только Александра Невского с его знаменитым «Не в силе Бог, а в правде», но и былинных богатырей, и Минина с Пожарским – всю нашу историю. И в обращении В. Путина по поводу Крыма – Крым принадлежит нам по правде, и именно этот факт, а не какие-либо законы, легитимируют присоединение Крыма.

Таким образом, суть русского концепта легитимности в том, что наш жизненный мир должен быть таким, чтобы правде каждого человека в нем нашлось место. Это и есть «государство правды».

Необходимо развести понятия легитимности и лояльности. Лояльность (фр. loyal – верный) – верность, благонадежность. «Фактическое признание системы норм основано, разумеется, не на одной лишь вере задействованных лиц в ее легитимность, но и на страхе перед опосредованно грозящими санкциями, а также на простом терпении (compliance), вытекающем из ощущения собственного бессилия и отсутствия альтернатив... Покорность может лицемерно изображаться индивидами или даже целыми группами из чисто оппортунистических соображений, практиковаться по причине собственных материальных интересов или приниматься как что-то неизбежное из-за личной слабости и беспомощности».[112] Лояльность обеспечивается удовлетворением потребностей граждан, связанных со «вторичными правами» – социальными и экономическими. В этом смысле лояльность можно «купить». Лояльность также может быть следствием зависимости человека (его социального статуса, экономического положения, места в административной иерархии и пр.) от системы; в этом случае лояльность нередко имеет характер алиби, самооправдания в сделке с совестью. В отличие от этого легитимность выражает отношение, в котором система находится со смыслозадающими интенсионалами/императивами. Легитимность поэтому нельзя «купить» – она выражает соответствие системы

[112] Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. - М.: Праксис, 2010. – 264 с., с. 159-160.

потребностям самосознания человека.[113] Лояльность преходяща, от неё может не остаться и следа при изменении ситуации с реализацией экономических или социальных прав, тем более при устранении зависимости человека от системы (это хорошо выражает идиома: «крысы бегут с корабля»). В отличие от этого феномен легитимности системы значительно более устойчив, поскольку система здесь ассоциирована с идентичностью человека, его национальным, этическим, правовым и пр. самосознанием (является условием самореализации человека). В конечном итоге, лояльность и легитимность могут находиться в противоречии, конфликте друг с другом (если, например, лояльность является платой за сохранение своего места в иерархии, в то время как «по совести» человек понимает, в какое двусмысленное положение ставит его эта плата, принуждающая отказаться от собственного мнения, убеждений, ценностей и т.п.; иначе говоря, человек осознает, что «продаётся»).

При этом «как только вера в легитимность существующего порядка ослабевает, высвобождается присутствующее в системе институтов латентное насилие».[114]

Необходимо, во-вторых, развести понятия легитимности и легальности (поскольку зачастую на практике требование легитимности подменяется требованием законности). «Недостаточно обращения к тому факту, что

[113] «Процесс осуществления права включается в контексты, которые, будучи важной составной частью политики, требуют в числе прочего **именно дискурсов самопонимания** – дискуссий относительно общей концепции блага и о желаемой форме жизни, признаваемой аутентичной. Это споры, в ходе которых их участники уясняют себе, например, как они будут понимать себя в качестве граждан определенной республики, в качестве жителей определенного региона, в качестве наследников определенной культуры, какие традиции они будут продолжать или прервут, как они обойдутся со своей исторической судьбой и как хотят обходиться друг с другом и с природой и т. д.; и, естественно, к этическому самопониманию нации относится выбор официального языка или решение относительно учебного плана публичных школ. Поскольку этико-политические вопросы составляют неизбежную часть политики, и так как соответствующие правила выражают коллективную тождественность граждан, относительно них может разгореться культурная борьба, в которой пренебрегаемые меньшинства окажут сопротивление нечувствительной культуре большинства. Зачинщиком будет не этическая нейтральность государственного правопорядка, но неизбежная этическая насыщенность всякой демократического процесса осуществления основных прав». (Хабермас Ю., там же, с. 353-354).

[114] Хабермас Ю., там же, с. 160.

государство имеет право осуществлять монополию правотворчества и исполнения права в соответствии с системой установленных рациональных правил. Сам по себе этот процесс не может обеспечивать легитимации, скорее в легитимации нуждается сама процедура установления. По меньшей мере еще одно условие должно выполняться для признания легитимным легального господства: должны быть названы основания легитимирующей силы этой формальной процедуры».[115] **«Правила не содержат в самих себе свою легитимацию»**, «легитимация – это процесс, по которому законодателю оказывается позволенным провозглашать данный закон нормой».[116] «Основание легитимности позволяет узнать, «на каких последних принципах может основываться «действенность» господства, т. е. притязание на повиновение чиновников своему господину и подданных – им всем».[117]

Поскольку общество не однородно, но состоит из различных сообществ, каждое из которых являет свой мир, постольку формирование и воспроизводство объемлющего эти миры интерсубъективного концепта и достижение в отношении него консенсуса осуществляется многосторонним процессом специфических публичных коммуникаций. В том, чтобы инициировать такие коммуникации (дискурсы), создавать для них различные «площадки», внедрять различные практики таких коммуникаций, брать на себя обязательства, связанные с формующимися в этих практиках интерсубъективными концептами, состоит суть того, что Ю. Хабермас называет **«делиберативной политикой»** и «коммуникативной властью». «Коммуникативная власть» – это власть, «порождаемая коммуникативными средствами в практике самоопределения граждан государства, и **[она] получает легитимность за счет того, что защищает эту практику… открытого для всех процесса формирования общественного мнения и воли**, в ходе которого свободные и равные граждане достигают взаимопонимания относительно того, какие цели и нормы представляют общий для всех них интерес». **«Спор мнений, вынесенный на политическую арену, обладает легитимирующей силой»**, – подчеркивает Ю. Хабермас.[118]

Выше мы говорили, что Ю. Хабермас считал созданную им делиберативную политику третьей – по отношению к либеральной и республиканской

[115] Хабермас Ю., там же, с. 163.

[116] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер, с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 160 с., с. 32, 27.

[117] Хабермас Ю., там же, с. 159.

[118] Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с., с. 385, 389.

– моделью демократии. Хабермас так характеризует свою модель.

«Третья модель демократии, которую я хотел бы предпожить, основывается именно на условиях коммуникации, при которых политический процесс предполагает для себя достижение разумных результатов, поскольку в этом случае он во всей своей широте осуществляется в делиберативном модусе. Если мы делаем понятие процедуры делиберативной политики нормативно содержательным ядром теории демократии, то возникают отличия и по отношению к республиканской концепции государства как нравственной общности, и по отношению к либеральной концепции государства как стража экономического сообщества. Сравнивая три указанные модели, я исхожу из того измерения политики, которое до сих пор нас занимало прежде всего – из демократического формирования общественного мнения и политической воли… Согласно либеральным воззрениям, этот процесс осуществляется исключительно в форме компромисса интересов. При этом правила формирования компромисса, призванные обеспечивать честность результатов всеобщностью и равенством избирательного права, представительностью состава парламентских объединений, их регламентом и т. д., обосновываются либеральными принципами государственного строя. Согласно республиканским воззрениям, демократическому формированию политической воли, напротив, надлежит осуществляться в форме этического самосогласия; при этом делиберация содержательно может опереться на установившийся в культуре фоновый консенсус граждан, который обновляется в ритуализированном воспоминании об акте основания республики. Теория дискурса [именно делиберативного дискурса] воспринимает элементы обеих сторон и интегрирует их в понятии идеальной процедуры совещания и принятия решений. Эта демократическая процедура устанавливает внутреннюю связь между переговорами, дискурсами самосогласия и справедливости и обосновывает предположение, что при таких условиях достигаются разумные и, соответственно, честные результаты. Тем самым практический разум возвращается из сферы универсальных прав человека или конкретной нравственности некоей определенной общности в область тех дискурсивных правил и форм аргументации, что заимствуют свое нормативное содержание из базиса значимости, ориентированного на взаимопонимание действия, в конечном счете – из структуры языковой коммуникации.

...Не демократическое самоопределение делиберирующих граждан составляет стержень либералъной модели, но выполняемое правовым государством нормирование экономического сообщества, призванного удовлетворением ожиданий частного благополучия со стороны занятых в производстве граждан обеспечивать неполитически понимаемое общее благо. Теория дискурса, связывающая с демократическим процессом нормативные коннотации более сильные, чем либеральная модель, но более слабые, чем республиканская, воспринимает элементы обеих сторон и связывает их по-новому. В согласии с республиканизмом она сдвигает процесс политического формирования мнения и воли в центр, не воспринимая тем не менее устройство правового государства в качестве чего-то вторичного; скорее, она понимает основные права и принципы правового государства как последовательный ответ на вопрос, как могли бы быть институциализированы прихотливые предпосылки коммуникации демократической процедуры. Теория дискурса делает осуществление делиберативной политики зависимым не от коллективно дееспособной совокупности граждан, но от институциализации соответствующих процедур. Она уже не оперирует понятием ...общественного целого. ...Она вообще расстается с фигурами мысли философии сознания, которые подталкивают к тому, чтобы приписать практику самоопределения граждан целокупному субъекту общества или отнести анонимное господство законов на счет конкуренции отдельно взятых субъектов. Там совокупность граждан рассматривается как коллективный актор, рефлексирующий над целым и действующий ради него; здесь отдельные акторы функционируют как зависимые переменные во властных процессах, осуществляющихся вслепую, ибо по ту сторону актов индивидуального выбора не может быть никаких осознанно осуществляемых коллективных решений (разве только в чисто метафорическом смысле). В противоположность этому теория дискурса учитывает более высокую ступень интерсубъективности процессов взаимопонимания, которые осуществляются, с одной стороны, в институциализированной форме совещаний парламентского корпуса, равно как с другой, – в сети коммуникации политической общественности. Эти бессубъектные коммуникации внутри и вне запрограммированных на принятие решений политических объединений образуют арену, где может происходить более

или менее рациональное формирование общественного мнения и политической воли по поводу значимых для всего общества тем и нуждающихся в регулировании дел. ...Такое понимание демократии нормативно влечет за собой требование смещения равновесия в отношениях тех трех ресурсов – денег, административной власти и солидарности – из которых современные общества утоляют свои потребности в интеграции и распределении. Нормативные импликации очевидны: социально-интегративная власть солидарности, которую уже невозможно черпать из источников коммуникативного действия, должна получить возможность как своего развития – при помощи глубоко специализированных автономных образований общественности и институциализированных в рамках правового государства процедур демократического формирования общественного мнения и политической воли, так и своего утверждения против двух других видов власти – денег и администрации».[119]

Из этой характеристики очевидно, что делиберативная модель призвана всё же поддержать республиканский тезис, но в условиях (в последствиях) его постмодернистской деконструкции (разложения) и диффузного цинизма. Действительно, наивно полагать, что сами по себе отсылки к «общей судьбе», «общему делу» способны сегодня увлечь кого-либо, захватить чьё-либо воображение, сознание, хотя бы убедить кого-то (об этом говорит и Ж.-Ф. Лиотар в своих поисках новой модели легитимации, см. ниже). Но мы согласны, что «никакой консенсус не может быть показателем [ни] истины, [ни правды]».[120] А значит недостаточно и делиберативных процедур и институтов для вовлечения граждан в формирование и осуществление общей им картины жизненного мира. Для этого нужно вернуть в оборот политического и экономического сознания концепты общей судьбы, общего дела, общего блага. В этом возвращении мы, собственно, и усматриваем проблему. Если мы не сделаем этого, нам предстоит жить в мире, который уже никогда не будет характеризоваться легитимностью; мы вынуждены будем смириться с этим как с «сермяжной правдой жизни» – с тем, что наш мир не предназначен для нас.

Надо заметить, что вопреки распространенному мнению, делиберативность далеко не чужда российской политической традиции.

---

[119] Хабермас Ю., там же, с. 391–396.

[120] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер, с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя. – 160 с., с. 143, 64.

В отношении либеральной модели это мнение верно, её никогда в России не было (мы надеемся, что и не будет). Дело в том, что в интенсиональном контексте Правды сами по себе права и свободы не «греют душу», более того, бессмысленны. Яркий пример – либеральная судебная система. «Западный человек» идет в суд, чтобы отстаивать свои права и свободы. Русский человек ищет в суде правды; на здании суда, олицетворявшего судебную реформу Александра I, было написано: «Правда и милосердие». И это две (западная и российская) фундаментально разные установки. Чтобы изменить этой установке, русский человек должен перестать быть русским, ибо сам русский язык всем своим строем, своими интенциями, своей семантикой неизбежно выводит русского человека на вопрос о Правде. Русская речь (т.е. наши фундаментальные нарративы) выводят нас на этот вопрос. Поэтому, напомним пословицу: «Совесть нам – не сосед, с совестью – не разминуться».

Напротив, делиберативность нам вовсе не чужда. Американские политологи объясняют склонность американцев к делиберативности их традиционной «совещательностью». Дьюи пишет: «Сердцевина и последняя гарантия демократии заключается в неформальных собраниях соседей на углу улицы, обсуждающих со всех сторон последние неофициальные новости, в собраниях друзей в гостиной в доме или в квартире, свободно и откровенно разговаривающих друг с другом. Подобные совместные взаимодействия имеют целью нечто большее, чем приятное совместное времяпрепровождение: их цель – помочь продвижению сообщества».[121] Эти «собрания» являются частью американского образа жизни и предпосылкой развития делиберативных практик. Но посмотрим на Россию: разве нам менее свойственна эта совещательность? Первый российский царь Иван Грозный учредил несомненно делиберативный институт – Земский собор.[122] Ополчение времен польской интервенции действовало под покровительством Совета всея земли Русской. Династия Романовых была избрана соборно (что и обеспечило её легитимность). Земским собором был составлен и принят «Свод законов Русского царства» (Соборное уложение 1649 года), действовавший (формально, по крайней мере) до 1832 года. И если не склонностью россиян к совещательности, то чем объяснить успех земских реформ Александра I? Во второй половине XIX века в

[121] Цитируется по Баталову Э. «Проблема демократии в американской политической мысли XX века».

[122] Делегаты соборов назывались «советными людьми».

России, особенно в Сибири, получили распространение советы «сведущих людей», сыгравшие значительную роль в развитии Дальнего Востока и Забайкалья. Энергично развивалось общинное и земское самоуправление. Как объяснить рожденные инициативой масс советы 1905 года? Даже и в эпоху тотальной бюрократизации (начиная с Петра I и до реформ Александра I) совещательность сохранялась – как минимум, в самоуправлении крестьянской общины. Большевики интегрировали рожденные инициативой масс советы в созданный ими «советский строй». В итоге, правда, они, с одной стороны, их секвестировали, поставив на службу господствующей идеологии (превратили, тем самым, в симулякры совещательности). С другой стороны, предоставили им дискредитировавшие их полномочия – речь идет в особенности о «месткомах», беззастенчиво вмешивающихся в частную (личную) жизнь людей. Пожалуй, лишь в 90-е годы была предпринята попытка тотально элиминировать, изъять совещательность из нашей политической системы. Дело в том, что пришедшие к власти либералы действовали с позиции «мы лучше знаем, что нужно народу, знаем, как его облагодельствовать; народ же [«совок»] находится в неведении, в чём состоит его благо».[123] Вовлечение масс в обсуждение судеб страны было для либералов помехой в осуществлении их «благих» намерений. Это (вместе с чуждостью либеральной модели) стало самым глубоким основанием нелегитимности либеральной политики – до такой степени, что в народном сознании сам собой встал вопрос: имеет ли это государство причины существовать. В результате в 2000-е страна вошла глубоко расколотой. Власть, вроде бы приступившая к внедрению в общественное сознание «республиканского тезиса» и элементов делиберации в политические и гражданские практики, отреагировала на этот раскол ограничениями на участие в делиберативных практиках групп, по её мнению органически не способных к достижению консенсуса (тем самым, по сути, секвестировав эти практики). После события декабря 2011 года В. Путин в авторской статье «Демократия и качество государства» изложил программу широкой делиберации политического строя (ведь главным в этой статье было именно развитие институтов участия). Но события мая 2012 года были восприняты властью как свидетельство абсолютной неспособности оппозиции не только к консенсусу, но даже и к компромиссам, вследствие чего программа была, по существу, свернута, радикально урезана. Надо сказать, что

[123] Они и сейчас остаются в этом мнении, пожалуй, даже, более ожесточенно на нём настаивают.

оппозиция несёт за это свою меру ответственности: её ангажированность Западом и головокружение от успехов декабря 2011 и весны 2012 года не позволили ей адекватно оценить ситуацию. Ангажированность Западом (идеологией глобализма и радикального либерализма) сущностно находится в конфликте с концептом общей судьбы, а головокружение от успехов (не прошедшее в части голов и доселе) породило иллюзию скорой победы, что, собственно, и исключало какие-либо компромиссы с властью. Изложенная же В. Путиным программа делиберации, во-первых, была сужена – ограничена вовлечением в делиберативные институты «надежных» сообществ (в конечном итоге, лояльной общественности).[124] Во-вторых, она была ограничена сверху: поощряется социальное волонтерство, в то время как гражданская, а тем более, политическая активность держатся на подозрении, гражданское участие всё более жестко цензуируется. Это понятно, потому что в политику рвется именно ангажированная оппозиция, а не рядовые участники протестов, мотивированные «дефицитами смысла». Но это, мягко говоря, не придает системе легитимности.

Идея нашей работы заключается не в последнюю очередь в том, что внедрение в политическое мышление и общественное сознание концептов общей судьбы, общего дела, общественных благ и активов и делиберативных практик, имеющих свое основание в этих концептах, приведет к таким изменения политического и экономического строя и к таким изменениям социальных диспозиций, которые, наконец, снимут с повестки дня вопрос Данилевского (имеет ли это государство причины существовать). Изменения произойдут постольку, поскольку концепты «общей судьбы» и пр. предполагают специфическую онтику как сферу своей референции; в противном случае для современного «просвещенного» (в слотедайковском понимании) сознания они будут фикциями, фейками. То есть общая судьба должна быть – как явление общественного бытия. Поэтому внедрение названных концептов в политическое мышление и общественное сознание должно привести к изменению политической и экономической системы. Существенно при этом, что делиберативные дискурсы должны иметь свойственный российскому политическому и правовому интенсиональный контекст «государства правды». Ведь интенсионал/императив Правды – это и есть наша национальная идея, которая может быть изъята – из тогда уже не нашего самосознания – только ценой отказа от нашей идентичности, этоса.

[124]Напомню, что лояльность и легитимность – совершенно разные задачи.

В заключение надо отметить, что исторически легитимация осуществлялась посредством так называемых «великих рассказов» (нарративов).[125] Такие рассказы, пишет Лиотар, венчали героев и давали легитимность общественным институтам (функция мифов), предлагали положительные или отрицательные модели (счастливые или несчастные герои) интеграции в установленные институты (легенды, сказки).[126] Однако сегодня (в эпоху постмодерна), по мнению Ж.-Ф. Лиотара, они утратили правдоподобие, а вместе с ним и легитимирующую силу. В настоящей работе мы обосновываем тезис, что нарративы и сегодня являются одним из наиболее мощных инструментов легитимации экономических и социально-политических систем (а значит, и элит) и, соответственно, вовлечения граждан в функционирование, производство, обращение и развитие этих систем. Разрабатываемый нами механизм вовлечения основан по преимуществу именно на «нарративной логике» Анкерсмита.

Раздел 3. Вовлечение и участие

К. Поппер как-то сказал: «Важны не права сами по себе, а условия, которые позволяют воспользоваться правами как жизненными возможностями». «Условиями», позволяющими воспользоваться непосредственно общими правами благами и активами (такими, как общая судьба, общее дело), являются **институты участия**. Но участию предшествует **вовлечение**. Одна из основных книг выдающегося политического мыслителя Ю. Хабермаса называется «Вовлечение другого» (Die einbeziehung des anderen). Вовлечение во что? В конечном итоге, в формирование и развитие интерсубъективной, т.е. разделяемой людьми, общей им картины их жизненного мира (например, страны), в котором они располагают смыслом жизни и удовлетворяющими их жизненными перспективами. Отсутствие такой картины или картина, в которой доминируют и располагают преимуществами те или иные частные группы, создаёт, в конечном итоге, проблемы для легитимации этой картины, этих групп и поддерживаемой ими системы. Источником делегитимации становится по Ю. Хабермасу «мотивационный кризис, который возникает из-за

[125]Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998.

[126]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 55.

систематического дефицита такого ресурса, как “смысл”».[127]

В этом разделе Методических рекомендаций мы обсудим преимущественно проблемы вовлечения (в производство и развитие общественных активов), поскольку, на наш взгляд, именно вовлечение является одним из наиболее узких мест действующей в России экономической и политической системы.

Несколько релевантных примеров к постановке проблемы

Начнем мы с нескольких примеров, которые являются не просто «показательными», но и важными для понимания ситуации с правами на участие и в России, и в мире и понимания существенных аспектов проблемы вовлечения.

Первый пример: кризис ЕС. Этот кризис имеет два аспекта.

Первый состоит в том, что теоретики и основатели ЕС, основываясь на убеждении, что нация (национальное государство) является всего лишь знаково-символическим построением,[128] рассчитывали таким же образом сконструировать «постнациональную идентичность», «постнациональный (конституционный) патриотизм», «постнациональную констелляцию» (призванную прийти на смену национальной солидарности). На этих китах постнациональности они намерены были воздвигнуть новую историческую общность людей – «europae homo», «europae hominum».[129] Сегодня очевидно, что этот грандиозный замысел терпит крах. Дело в том, что нации являются скорее «антропоценозами», чем «конструкциями», т.е они образуют целое типа ценоза. Биоценолог же скажет, что биоценозы являются продуктом коэволюции, вследствие чего сконструировать их невозможно. Напомню, П. Слотердайк указывал на ко-субъективность как свойство прочных отношений. Биоценозы как целое образуются специфическими

[127]Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. – М.: Праксис, 2010. – 264 с., с.161.

[128]«Культурные символы “народа” ...порождают некое воображаемое единство... Только символическое построение “народа” превращает то или иное... государство в государство национальное». (Хабермас Ю. Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – 368 с., с. 277). То есть в противоположность А. Хомякову, отечество и народ, по Хабермасу, – «вещи условные».

[129]Советский Союз, кстати, значительно более преуспел в создании того, что в 50-е годы получило название «новой исторической общности людей – советского народа». Но и это искусственное образование рухнуло и развеялось как дым под натиском реальности.

прочными отношениями (ценотическими)[130] и, соответственно, также не конструируемы, как, например, любовь. Идеологи ЕС, таким образом, создали нежизнеспособную картину жизненного мира – которая, как оказалась, не в состоянии воодушевить потенциальных europae homo настолько, чтобы они предали забвению национальную идентичность, национальные интересы, национальную солидарность. Сегодня очевидно (доходит даже до евробюрократов), что если концепция Евросоюза не будет радикально изменена – так, чтобы в образуемой ею картине жизненного мира нашлось устраивающее национальное самосознание место национальным идентичностям и интересам – Евросоюз скоро уже *прикажет долго жить*.

Второй аспект связан с миграционным кризисом в ЕС. Полагаясь на идеи конструирования постнациональной идентичности, констелляции и т.п., европейские лидеры полагали, что смогут легко интегрировать мигрантов из мусульманских стран. Им представлялось, что такие категории, как исламская умма (см. выше), являются символическими (умозрительными, условными) и не устоят перед натиском благородных европейских ценностей и соблазнами европейского образа жизни. Сегодня очевидно, что и в этом евролидеры «дали маху». Отношения, образующие умму, оказались значительно более прочными, чем они предполагали, и сегодня понятно, что умма европейским ценностям «не по зубам»[131] (впрочем, европейцы этого ещё не осознали, поскольку им – в свете (точнее, во тьме) принципа методологического индивидуализма – всё ещё кажется, что каждый араб – сам по себе, и интегрировать их можно поодиночке и без остатка. С этой наивной точки зрения среди арабов есть «плохие» (фундаменталисты), есть «хорошие», но всё это касается только индивидуальных убеждений, верований. В действительности речь идет не об интеграции индивидов с отличающимися от европейских представлениями, а о столкновении миров с разными интенсиональными контекстами, но – с тех пор, как умма

[130]Целое всегда и исключительно образуется прочными отношениями, в которых присутствует третье как нобъект. В биологии аналогом такого «третьего» является сам биоценоз, поскольку все межвидовые и внутривидовые отношения в конечном итоге опосредствуются процессами воспроизводства, сохранения и развития целого как ценоза, интегрированы в эти процессы. Виды (популяции) существуют, изменяются (эволюционируют) только в составе этого целого (т.е. сообща, вместе со всеми).

[131]Плохим знаком для Европы является то, что джихадистами, исламскими фундаменталистами всё чаще становятся мигранты не первого поколения, а молодые люди исламского происхождения, родившиеся и выросшие в Европе.

обосновалась в Европе – одной областью референции.[132] Вследствие сказанного прогноз развития взаимоотношений europae hominum с обосновавшейся в Европе мусульманской уммой является неблагоприятным. Обвороженная своим образом жизни Европа, уверовав в его всесилие, сама создала себе проблему, которая сегодня представляется неразрешимой (ведь, как выяснилось, ни интегрировать мигрантов, ни отправить их восвояси, невозможно). Сегодня Европа, по существу, мечется между попытками купить лояльность европейской уммы посредством умасливающей мигрантов миграционной политики и репрессиями против мигрантов. Но, как мы говорили, лояльность не решает проблем легитимности; ни первое, ни второе, ни какое-либо сочетание «пряника и кнута» не решит проблемы действительной интеграции мигрантов.

Второй пример из России. Речь пойдет о сетевом проекте (журнале) **«Россия без нас»** (включающем одноимённую серию бумажных книг). Проект адресован «поколению людей, рожденных в конце 1980-х – начале 1990-х годов, и сделан специально для них», – говорит его основатель, 23-летний провинциальный журналист, А. Уродов. Проект успешный (50 тыс. подписчиков и, конечно, значительно больше находящихся в его ближнем и дальнем окружении).

Если задашься вопросом, в чём «идея» проекта, то обнаружишь, что идеи в её привычном понимании нет. *«Авторов фотографий и текстов объединяет нечто очень важное и трудно выразимое – смутная любовь к смутной родине». «Смутный автор нашей книги – это прослойка (весьма метафизическая) выросших подростков, которая живет в изолированном от современной российской культуры аквариуме. В этом аквариуме – все как в книгах по культурологии: есть источники, из которых сформировалась эстетика, есть мысли, из которых выросли ноги символов, есть причины и следствия, есть цели, есть идейность персонажей, есть философия, и, конечно, есть узнаваемая атмосфера. Только она не похожа на то, что мы видим по телевизору каждый день, слышим в метро и читаем в глянце. Эти выросшие подростки не маргиналы, не фрики, не субкультура. Они мало чем отличаются от всего остального мира – на первый взгляд. Но мир, в*

[132]России потребовалось почти 800 лет коэволюции подобных миров, чтобы эти миры слились в некую «галактику» (впрочем, процесс этот и сегодня не завершен). И в России, поскольку речь шла о коренных народах, которым достаточно давно были предоставлены некоторые права на самоуправление, в том числе право управления «по их собственным степным законам и обычаям», проблема общей области референции была сглажена.

котором текут их будни и уикенды, доказывает, что параллельная реальность существует не только в научной фантастике. Они осмысляют время, в котором протекло их детство, или, если не осмысляют, то пытаются вспомнить – как оно было, и что изменилось, и изменилось ли. Эти выросшие подростки – не москвичи «из модных журналов». Они живут в России, а их Москва не такая как на открытках в сувенирных лавках».

«Смутная любовь», «смутная Родина», «смутный автор» – это не идеи. Это, скорее, некий **интерсубъективный фон** поколения, «появившегося на свет, когда Советской Союз *"благополучно" разрушился, а новая Россия еще не появилась. Когда они выросли, то увидели вокруг себя совершенно новую страну, которую сделали без них, но в которой им нужно жить». И, что принципиально важно, «главные решения уже приняты, и мы находимся в каком-то странном застое, на который тоже никак не можем повлиять». Это поколение людей, которые «пока просто не знают, что им делать и на что опираться в прошлом для принятия решений в настоящем и будущем»*.

Проект «Россия без нас» – это место, в котором осуществляется **гипостазис**[133] поколения рожденных в 90-е. Гипостазис – это бытие, о котором нельзя ещё сказать, что оно уже есть. О нём можно говорить, используя только безличные глаголы, типа: вечереет, светает.[134] «Акт-существования без существующего, обозначенный мною как "имеется", и есть место, где происходит гипостазис».[135] Характеризуя проект «Россия без нас» как место гипостазиса поколения 90-х, мы говорим, что в некотором смысле этого поколения ещё нет, что оно находится в процессе обретения своего существования (не физически, конечно, а экзистенциально). *«Одно дело, когда страну создают практически с нуля, без идеологий, четких ориентиров, без согласия вокруг прошлого… И совсем другое дело, когда ты*

[133]Гипостазис – это процесс, «в котором из безличного бытия возникает, …существо, субъект, существующее». «Событие гипостазиса есть настоящее, [которое] исходит из себя как [начало]. …Это обрыв в тянущейся без начала и конца нити акта-существования. [Это] настоящее обрывает нить и снова завязывает ее; оно начинает; оно – самоначинание. У него есть прошлое, но в форме воспоминания; у него есть история, но оно не история». Гипостазис – это свобода, но «это – первая свобода; пока еще – не свобода выбора, а свобода начала» (Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с., с. 9, 38, 40).

[134]Нечто происходящее само по себе, без действующего лица.

[135]Левинас Э. Время и другой. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. - 265 с., с. 34.

рождаешься в стране с долгой историей и традициями, которые медленно меняются, и не растешь среди людей, переживших распад другой страны». Событие гипостазиса есть настоящее, взятое как начало, и речь идет о поколении, которое оказалось в своём настоящем как начале.[136] Но проблема этого поколения, амбивалентность ситуации, в которой оно оказалось, в том, что, будучи началом, это настоящее создано без них – «главные решения уже приняты».

Даже название проекта «Россия без нас» только негативно ещё (с отсылкой к небытию) определяет поколение и его жизненную ситуацию. Но в отличие от Лоренса, обратившегося в ничто, здесь мы имеем дело с противоположным процессом – обращения ничто в сущее, в субъекта.

В контексте нашей темы этот проект интересен и важен, потому что здесь речь идет о **вовлечении в существование** как таковое, о переходе из безличной формы в личную, об обретении поколением себя как субъекта. Это процесс, в котором обретают черты все интенции этого поколения, разворачиваются значимые для него интенсиональные контексты, творится его жизненный мир, проживаемый им как «параллельная реальность» (см. выше). Они ещё слишком разные, и общий им интерсубъективный фон не может ещё обрести очертания общего им жизненного мира. *«Наши родители пережили 1990-е годы – кто-то хорошо, кто-то плохо. У одних жизнь изменилась в лучшую сторону, а у других – в плохую. Проблема в том, что родители на основе своего опыта воспитывали нас в определенных парадигмах. Те, у кого в 1990-е годы все было хорошо, воспитали своих детей более свободными и открытыми миру. Те же, кто не понял, как жить в изменившейся стране, воспитали своих детей еще более советскими, чем были сами. И это сейчас дает о себе знать. Ровесники не находят общего языка. Когда мы делали «Россию без нас», хотелось примирить этих людей, которые вынуждены жить в одной стране»*.

Этому поколению не достаёт света (как феноменологически обнаруживающего себя смысла). На вопрос: *«Можно ли назвать распространение small media в регионах поиском родины?»*, – А. Уродов отвечает – *«Скорее, это история о недостатке информации о месте, в котором ты живешь»*. Это не тьма, а сумрак, пелена, мгла. И желание найти настоящему, в котором они находятся, какой-то временный горизонт – найти ему прошлое, в котором оно может быть фундировано, и будущее как перспективу.

[136] В России нечто подобное уже случалось – «безвременье» (межвременье) начала 17 века, когда российское государство было по сути переучреждено.

Участники проекта хорошо осознают, что условием свершения, в котором они находятся (гипостазиса), является **искренность**. *«Наша популярность – это следствие нашей искренности. Мы обращаемся к читателям, как к друзьям, выбираем темы, понятные нашим ровесникам вне зависимости от места проживания. Мы не пытаемся ничего продать»*.

Это состояние начала и есть интерсубъективный фон поколения, которое творит свой мир прочти что как Бог – из ничто.

И вот что важно: интенции, вспыхивающие в глубинах этого интерсубъективного фона, уже обретают черты активов поколения и даже капитализируются. Примером является завоёвывающий мир фэшн-бренд Гоши Рубчинского. «Его одежду носят звезды первой величины, вроде Канье Уэста, Кайли Дженнер и Кристен Стюарт. ...О Рубчинском пишут ведущие мировые издания: Vogue, Highsnobiety, 032c, The New York Times и другие. Автор одной статьи о Рубчинском пишет: «Наверное, трудно смириться с тем фактом, что Россию на Западе теперь ассоциируют не с Большим театром и Гагариным, а с лопоухим пацанчиком из подворотни. ...Рубчинский популярен не только в Европе и Америке, но и на азиатском рынке вплоть до Австралии и Новой Зеландии... Даже сравнивать ни с кем нельзя. Российская культура стала более известна и близка всему миру благодаря ему». Сам Рубчинский признаётся, что ностальгирует по 90-м, пытается понять их и вспомнить себя (в статьях о Рубчинском пишут: «Его коллекции пропитаны духом 90-х»).

Есть в России и другие движения, созвучные «России без нас», например, «Экзистенциальная Россия» (Россия – это боль и пустота). Но в «Росси без нас» больше искренности и меньше рефлексии. Эти люди не пытаются представляться тем, чем они ещё не стали, и они не ходят следовать принципу «быть реальным уже недостаточно, надо выглядеть как реальный». Они хотят стать реальными.

Любопытно, что и официальная Россия в некотором смысле находится в состоянии начала (гипостазиса), и она ищет себе проясняющее её настоящее прошлое (историю), и она в неопределенности перед своим будущем. В каком-то смысле и официальная Россия решает проблему существование страны и вовлечения граждан в это существование. Но в официальном начале как месте гипостазиса копошатся корысти элит, пытающихся воспользоваться спецификой момента, а на площадке «России без нас» всё совершается в искренности и бескорыстии.

Сейчас, конечно, мало кому придет в голову, что этот едва обретающий черты жизненный мир поколения 90-х способен составить альтернативу

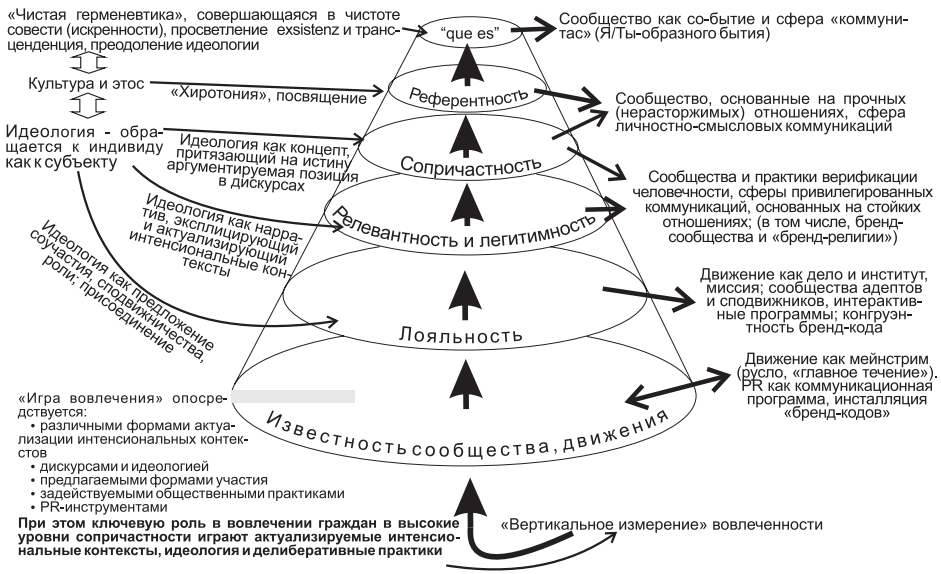
официальной идеологии и «здоровому» прагматизму элит. Но напомню старый анекдот о «мелких политических деятелях эпохи Сахарова и Пугачевой».

Задача и уровни вовлечения в производство, развитие и капитализацию общественных активов

Интерсубъективный концепт жизненного мира предполагает наличие в нём общих (разделяемых всеми его «обитателями») благ и активов, которыми все «обитатели» могут воспользоваться как своими жизненными возможностями (в этом смысле они имеют в этом мире перспективы). Соответственно действительное вовлечение в формирование интерсубъективного концепта жизненного мира может быть осуществлено только как вовлечение в реальное производство, обращение и развитие этих общих благ и активов. Но этому «действительному вовлечению» предшествует, как мы видели, вовлечение в специфические дискурсы, продуктом которых является картина мира, в которой есть место этим общим (разделяемым всеми) благам и активам (если воспользоваться тезисом Достоевского, есть место правдам всех его обитателей).

Мы будем различать шесть уровней вовлечения (рис. 2); но в фокусе обсуждения будут уровни от лояльности до референтности.

Рис. 2. Уровни вовлечения. Вовлечение граждан в общественные процессы (сообщества, движения) строятся на «игре всеобщности призыва и исключительности свершения»; в этой игре интересы и ценности преподносятся как всеобщие (универсализированные), но в полном осуществлении доступные лишь некоторым (избранным). Формула вовлечения - «много званных, но мало избранных».



Поясним рисунок.

1) Первый уровень вовлечения («известность») состоит в том, что общественное движение, процесс воспринимается как некий мейнстрим и, соответственно, возможность, не приняв участие в которой, можно «прогадать», «остаться на обочине» (ведь «не случайно же» движение приобрело известность, и люди в этом участвуют). На этом уровне основой вовлечения является «интерес к ...». На этом уровне участвуют в чём-либо «заодно с другими», «за кампанию», «на всякий случай», «все побежали – и я побежал». Ключевую роль в «раскрутке» движения здесь играет PR, реклама. Очертания интерсубъективной картины мира, ассоциируемой с движением, ещё неясны, и вопрос о её релевантности запросам самосознания не может ещё быть поставлен, актуализирован. Поэтому нужны «заманухи».

2) Второй уровень состоит в лояльности граждан по отношению к той картине мира, которая выносится движением в повестку, проповедуется (*«это не лучший из миров, но жить в нём можно, приспособиться можно»*).

Движение идеологизируется, но идеология здесь играет преимущественно роль призыва к субъектности (идеология здесь предлагает себя как некий способ быть субъектом). При этом она ещё не обсуждается, не становится предметом дискурса. Она только предлагается как некое «дело», «проект», «задача», в котором можно принять участие. Участие же здесь – участие именно в реализации идеологии, в интерактивных программах, которыми осуществляется реализация, во взаимодействии с движением.

В современных условиях идеология часто выражается как бренд, основным требованием к которому является его «соответствие (конгруэнтность) реальности» – задачам, целям движения.[137] Второй уровень ограничивается лояльностью именно потому, что гражданам предлагается только участие в реализации идеологии, а не в её производстве, развитии. В каком-то смысле их пытаются сделать «адептами» идеологии, связанными узами так называемой «социальной стигмизации» – клеймения, нанесения стигмы, клейма. Примером являются секты. Они, как правило, предлагают своим членам многочисленные способы псевдоверификации своих учений («свидетельства»), добиваясь высокого уровня приверженности на основе исключающей критику, т.е. дискурсы, «веры». Процессы социальной стигмизации (как и бренды) задействуют в интересах определенных сообществ (практических целей) различные интенсиональные контексты (т.е. всё это способы нанять себе на службу Бога: но в коммерческих брендах – директором по маркетингу, а в сектах – в качестве «первосвященника»). Софизм (уловка) здесь в том, что секты (и бренды) озабочены лояльностью Бога по отношению к своим интересам, к проповедуемой ими картине мире себе; пытаются с Ним «договориться».[138] Они пытаются приобрести себе «абсолютное алиби». В сверхзадаче они пытаются приобрести лояльность (верность) своих адептов, опосредованную лояльностью Бога к

[137] В брендинге различают коммуникативные и интегральные бренды. Коммуникативные бренды не обременяют себя заботой о соответствии действительному положению дел; здесь главное – создать захватывающую легенду, слоган, а «что будет, посмотрим». Такие бренды характерны для первого уровня. Интегральные бренды предполагают их верификацию гражданами, учитывают то обстоятельство, что инспирируемые ими ожидания будут впоследствии верифицированы/фальсифицированы, и от этого зависит их судьба. Различие между коммуникативными и интегральными брендами было введено после первого «кризиса брендов» в начале 90-х годов. Тогда множество раскрученных брендов потерпело фиаско, и эксперты пришли к выводу, что это были именно «коммуникативные» бренды.

[138] О лояльности см. выше.

своим интересам. Но незадача в том, что Бог ни с кем ни о чём не договаривается и никому не лоялен, потому что суть отношений, в которых человек состоит с Богом, – в искренности и откровенности (см. выше).[139]

3) Третий уровень состоит в релевантности интерсубъективной картины мира самосознанию граждан (запросам, потребностям самосознания). *Это то, что нужно!* Поясним на примере сект, о чем идет речь. Каждая секта располагает рассказами, историями (нарративами), призванными обосновать её особую миссию, её уникальное место в мире людей; эти нарративы, соответственно, предполагают картину мира, в которой секте отведено её особенное место. Но если бы эти нарративы не затрагивали, не актуализировали значимых для людей интенсиональных контекстов, предполагаемые ими миры были бы чужды людям, и нарративы в лучшем случае воспринимались бы как манипуляции. Человек, которому адресован рассказ, должен сказать себе: *«Это мой мир, и в этом мире именно место, занимаемое этой общиной (сектой), является местом совершения Правды, Блага, Истины, Совершенства»*. Поэтому секта приобретает значение места верификации человечности, а отношения участников секты – значение собственно человеческих отношений. Но также действует любая идеология. Она представляет дело так, что ей известен ответ на вопрос, что значит быть людьми, как быть людьми, каковы условия человеческого существования. И она облекает это своё «знание» в формы «великих рассказов» (точнее, она исходно являет его в форме нарратива). Идеология может делать это вполне чистосердечно, субъективно честно (тогда она будет заблуждением, а не ложью), тем самым вводя в игру искренность. На деле эта искренность оказывается фикцией, в лучшем случае – субъективной честностью. Потому что притязания идеологии на истинность не могут быть верифицированы в чистоте совести, т.е. в сознании, принимающем на себя ответственность за искренность. Идеология в любом случае остаётся ложным сознанием вследствие своей ограниченности – идеологической

[139] В этом отношении характерная черта движения «Россия без нас», объясняющая присутствующий в нём оттенок негативизма, состоит в том, что участники его не намерены стать адептами чего бы то ни было, подвергнуться социальной стигмизации. От лица представляемого ими поколения они желают (возможно, не до конца понимая это, но только в интенции) сами разобраться, в каких взаимоотношениях находятся с Богом, в чём состоит Que es их поколения. Поэтому критерий искренности является для участников «России без нас» основополагающим. И поэтому же он не играет никакой роли в ангажированных молодежных движениях, которые, в принципе, не способны обеспечить вовлечение выше уровня лояльности.

центрированности предполагаемого ей жизненного мира. Она поэтому и ограничивает формы своего выражения нарративами, поскольку в дискурсах, предполагающих открытое оспаривание и аргументацию, неизбежно обнаружит свою несостоятельность. Идеология не может быть истинной, поскольку не добралась ещё до тех высот, где возможна истина (вспомним принцип субъектности).

Рассмотрим для примера типичную «нарративную субстанцию» – «Русский мир». Как речевой оборот, она убедительна и способна захватывать сознание. Но спросим, какова область референции этого мира, и окажется, что на этот счет у каждого его адепта есть своё мнение. Для кого-то это только русские, для кого-то – все русскоязычные (недавно группа депутатов предложила упрощенную процедуру гражданства для всех, кто родом из СССР), кто-то склонен включать в этот мир всех соотечественников за рубежом скопом, а кто-то выборочно, и т.д. Спросим, что делает этот мир «русским» (т.е. поставим вопрос об интенсиональных контекстах). В этом согласия между адептами найдется ещё меньше, поскольку почти каждый из них располагает своей «национальной идеей» (фантазией на эту тему).

У истоков «доктрины» (как он её называет) «Русского мира» стоит П.Г. Щедровицкий (первая статья с изложением «доктрины» – «Русский мир и транснациональное русское» – опубликована им в 2000 году, в 2006 появился её расширенный вариант)[140]. Называя это «доктриной» и «проектом», П. Г. Щедровицкий претендует на нечто большее, чем нарратив. В принятой здесь терминологии он претендует на то, что создал концепт «Русского мира». Но является ли изложенное им концептом? Концепт, как мы говорили выше, «представляет собой интенсионал, присутствующий во всех составляющих его чертах [и далее]» (Ж. Делёз, см. выше) Действительно, тезис Щедровицкого – «За доктриной Русского Мира стоит одно фундаментальное предположение: о *комплементарности нашей культуры* по отношению к мировому развитию. То есть мной утверждается следующая вещь: в силу специфики языка – принципиальной выразимости и невыразимости в различных языках различных аспектов смыслов и содержаний – для решения глобальных проблем мирового развития нужны разные языки и культуры. И в этом смысле разные способы думания (что за собой влечет разные способы действия). Они нужны для того, чтобы, столкнувшись с глобальными проблемами, мы могли бы выстроить кооперацию и коммуникацию культур. Излагаемая мной доктрина опирается

[140]См. http://gtmarket.ru/laboratory/expertise/2006/2508

на предположение, что XXI век будет веком мультикультурного диалога»[141] – является неявной отсылкой к интенсионалам. Принципиальная непереводимость выражений, созданных в одном языке, на другие логически объясняется именно тем, что каждым языком развернут уникальный и ставший имманентным ему интенсиональный контекст, вследствие чего он характеризуется уникальным составом интенций. Поэтому в любом высказывании на каком-либо языке всегда присутствует нечто «объективно» (т.е. в силу самого языка) подразумеваемое, и оно не может быть выражено средствами другого языка. Ещё раз напомню Ж. Делёза: концепт состоит «из трех неразделимых составляющих – возможный мир, существующее лицо и реальный язык, т.е. речь». Но, чтобы говорить о концепте, отсылки к интенсионалам недостаточно; интенсионалы должны быть эксплицированы и развернуты герменевтическим процессом, интенсионалам должны быть найдены объективирующие их формы сознания. То есть концептом интенсионалы не всего лишь предполагаются, но в концепте находится «ответ», о каких именно интенсионалах (смыслах) идет речь, и, соответственно, в чем именно состоят эти интенсионалы. В противном случае интенсионалы не могут быть положены в основание концепта. Ничего этого в «доктрине» П.Г. Щедровицкого мы не находим, и в этом смысле выражение «русский мир» может претендовать только на статус «нарративной субстанции» Ф. Анкерсмита. Наконец, если «русский мир» понимать как концепт, значит он должен быть конситуирован как логически возможный (осмысленный) мир, центрированный относительно лица (субъекта), которое собственно и есть «русский»; т.е. языка недостаточно. Если мы говорим о русских эмигрантах первой и второй волны, сохранивших русский язык, не окажется ли, что свойственный русскому языку интенсиональный контекст каким-то образом интегрирован в интенсиональные контексты миров тех народов, среди которых они живут? И тогда, являются ли они ещё частью «русского мира»?

Иначе говоря, выражение «русский мир» (тем более «русская весна») являются только нарративными означающими нарративных идеологий («нарративными субстанциями», по Ф. Анкерсмиту). Конечно, «нарративные субстанции» должны быть «выразительными», т.е. неким образом – метафорически, метономически и пр. – «схватывать» и эксплицировать смыслы (см. об этом ниже). Но, чтобы превратить эти «нарративные

[141]Интервью с П. Г. Щедровицким «Кто и что стоит за доктриной русского мира». http://www.shkp.ru/lib/publications/30

субстанции» в концепты, нужно, как минимум:

• выразить интенсионалы «понятийно» (чтобы избежать двусмысленности, лучше сказать *пониматийно*, т.е. в формах продуктов герменевтики, понимания, истолкования);

• задать им достаточно определенную область референции, и соответственно, опредмечивающих оборачиваний;

• сконструировать логически возможный мир в соответствии с различными требования, формальными условиями осмысленности этого мира;

• в том числе предпослать логически возможному миру лицо (лица, персонажи) как субъект, отношением к которому мир, каким он сконструирован, имеет смысл.

При этом в ходе истолкования (герменевтики) интенсионалов должен быть язык (языковая игра) *пониматийного* выражения смыслов.

Недопустима же – и это «философский грех» – конвертация первичных интенсионалов во вторичные, и, тем самым, попытка представить философский концепт «научной теорией». Ещё раз напомню Ж. Делёза: «Концепт – это ни в коем случае не пропозиция, он не пропозиционален, а пропозиция никогда не бывает интенсионалом». Что же касается «доктрины» П.Г. Щедровицкого, то он совершает именно этот грех: когда он говорит, что признаком, достаточным для отнесения кого-либо к «русскому миру», является язык,[142] он пытается определить «русский мир» именно пропозиционально (как «вещь», «объект», как экстенсионал, т.е. множество «объектов», являющихся русскими на основании некоего присущего им свойства, признака). Соответственно, он говорит: «Русский Мир – сетевая структура больших и малых сообществ, думающих и говорящих на русском языке». Это – чисто объектное определение. И, что важно: **в такой форме оно лишено какой-либо «вовлекающей» в русский мир силы** (ведь речь идет об объекте, который человеку противопоставлен как эпистемологическому субъекту; такой «русский мир» существует для того, чтобы его познавать, а не в нем действовать; поэтому в дополнение к «доктрине» нужен ещё «проект»). Нарративом же «русского мира» сознание людей захвачено,

[142]«Речь в моем тексте идет о тех, кто говорит и думает на русском языке, кто пользуется русским языком не только как средой своего коммуникационного существования, но и как средством выражения определенных смыслов, определенных содержаний, кто действует в русском язык» (П.Г. Щедровицкий, http://www.shkp.ru/lib/publications/30). Всё перечисленное является «признаками», «свойствами», позволяющими формально определить объем понятия «русский», т.е. это, в зависимости от использования, либо вторичный интенсионал, либо экстенсионал.

вовлечено в этот мир как в пространство интенций, интуиций, значительная часть которых едва осознаётся; используя валдайское восклицание В. Путина, можно сказать, что это не проект, это – судьба. «Доктрина» же П. Г. Щедровицкого оставляет нас на втором уровне вовлечения.

Мы так много места уделили различиям между доктриной, нарративом и концептом потому, что они позволяют понять, что происходит на втором, третьем и четвертом уровнях вовлечения. Возвращаясь к примеру с сектами, легко заметить, что и они преподносят своё учение: 1) как доктрину и проект, 2) как нарратив и судьбу и 3) как концепт.

4) Четвертый уровень состоит в сопричастности интерсубъективной картине мира. На четвертом уровне, как уже понятно из сказанного выше, вовлечение опосредствуется, осуществляется концептами жизненного мира, точнее, состязанием концептов. Концепты развертываются в дискурсах как в аргументирующем сознании. Дискурсы предполагают наличие четкой позиции, для определения которой требуется «ввести в игру» интенсионалы и аргументации, предполагающей, что интенсионалам задается внятная область референции (как возможность верификации и фальсификации), они опредмечиваются и выражаются посредством объективирующих форм сознания, которые открыты для оценки их разумом. Настоящий дискурс – всегда столкновение разных концептов, спор. Каждый концепт в дискурсе должен обосновать свои притязания на истину и, тем самым, свою легитимность. Делиберативный дискурс характеризуется тем, что его участники отказываются от состязания концептов и принимают установку на достижение консенсуса, т.е. формирование такой картины мира, в которую интегрированы все концепты, позиции, представляемые концептами лица, персонажи. Следствием этого становится сопричастность участников консенсуса, поскольку они находят себя в общем им мире, предоставляющим им устраивающие их жизненные возможности и удовлетворяющие потребностям их самосознания (т.е. значимым для них интенсиональным контекстам).

5) Ещё уровнем выше обеспечивается референтность картины жизненного мира. *В этом я весь, здесь для меня есть место быть собой, возможности для самореализации, осуществления себя в полноте человечности*. Только здесь как целое мира являет себя сфера, образуемая прочными отношениями между людьми (солидарность, сродство, сращенность). Этот уровень вовлеченности обеспечивается этосами. Мы говорили выше, что не только народы располагают конституирующими их этосами, но есть «этос науки», «этос той или иной религии», «этос искусства» и т.п. Каждый

этос является феноменологическим пространством, полем, производным от специфического «сплава» интенсионалов, интенсионального контекста (подробно об этосах см. на стр. 38–39).

Понятно, что ни в нарративах, ни в дискурсах не может осуществляться «производство» этосов, и ни нарративами, ни дискурсами не может обеспечиваться этот уровень вовлеченности. В христианстве, например, приобщение к этосу осуществляется таинствами (крещения, причастия, хиротонии). Понятно, что для приобщения к этосу надо «почувствовать» феноменологическое пространство. Существенную роль в этом играет герменевтика, поскольку она образует **Λογος** феноменологии[143] и «открывает способ существования, который от начала и до конца остается интерпретированным бытием» и в котором «понимание является способом бытия».[144] В этом отношении, например, «бытие русским» является всецело интерпретированным бытием, в котором понимание является самим способом бытия. Вне этих процессов понимания «бытие русским» останется только принадлежностью к некоторому роду, виду людей и будет определяться, соответственно, экстенсионально. В общем, чтобы состоялась встреча с этосом и приобщение к нему, нужно иметь дело «непосредственно с смыслами».

О процессах, происходящих выше, мы здесь говорить не будем, поскольку они не входят в содержание нашей работы.

Проблема России в том, что она сегодня всё ещё находится в «разобранном» в 90-е годы и «подвешенном» состоянии, что выражается в противоречиях общественного сознания. Один и тот же человек (как показывают наши мониторинговые мероприятия) может в одно и то же время говорить о «заговоре элит» и их безразличии к судьбам страны и народа, поддерживать концепт «русского мира» и выражать в этом отношении солидарность с руководством страны, отрицать наличие совести у экономических элит и высказывать недоверие к ним и их продукции и т.д. Это свидетельствует о том, что у него нет сколько-нибудь ясной «картины мира», на которую он мог бы положиться. Его восприятие страны фрагментарно, причем эти

[143] «**Λογος** феноменологии присутствия имеет характер герменевтики, через которую бытийная понятливость, принадлежащая к самому присутствию, извещается о собственном смысле бытия и основоструктурах своего бытия. Феноменология присутствия есть герменевтика в исконном значении слова» (Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект, 2011. – 460 с., с. 37).

[144] Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. – 624 с., с. 42.

фрагменты противоречат друг другу, не связаны друг с другом. Он «по ситуации» может быть захвачен тем или иным фрагментом, причем эти метаморфозы происходят внезапно, в ходе одного интервью. Очевидно, что такая фрагментарная картина не решает проблемы вовлечения. Понятно, что эта фрагментарность и являющаяся следствием неё неустойчивость в суждениях и оценках несёт в себе риски. Общественное сознание, отличающееся такой фрагментарностью и переменчивостью, можно охарактеризовать как неустойчивую динамическую систему (И. Пригожин), имеющую свойства случайного процесса и поэтому находящуюся в перманентном режиме бифуркации (как говорят, это система, состояние которой может изменить взмах крыла бабочки). Элиты чувствуют опасность, и поэтому их представители нередко грезят *пугающими их откровениями* цветных революций и т.п. Элиты, естественно, стремятся предотвратить это событие, для чего ограничивают нелояльных граждан в правах на участие. Как всегда в подобных ситуациях, *под откос* идут общие всем условия вовлеченности и легитимации. Ограничения на участие сами по себе являются делегитимирующим фактором для широких слоёв общественности, за исключением, пожалуй, только ангажированных властью сообществ, которым эти ограничения на руку, поскольку они получают преференции. Как мы уже неоднократно говорили, именно права на участие и институты участия являются конституирующими в республиканской модели демократии (и понятно, что вовлечение и участие являются в обсуждаемом нами контексте сторонами, аспектами одного феномена). Соответственно, рассчитывая, с одной стороны, на солидарность общества в ответах на различные вызовы, элиты, с другой стороны, ограничивают граждан в возможностях выражения такой солидарности и, главное, в правах на участие в формировании той интерсубъективной картины жизненного мира, которая только и может находиться в основе солидарности. Следствием этого, в конечном итоге, становится та фрагментарность, разорванность, переменчивость общественного сознания, о которой мы сказали выше. Можно сказать, что отечественные элиты попали в своего рода «заколдованный круг»: они сами воспроизводят то состояние общества, которое их пугает.

Практики (модели) вовлечения

В заключительном разделе мы рассмотрим две модели вовлечения (два механизма), призванные обеспечить достаточно высокий уровень вовлеченности (релевантность и сопричастность). Это:

1) Делиберативная модель Ю. Хабермаса и разработнная нами на основе этой модели практика делиберативной игры.

2) Разрабатываемая нами и апробированная в ходе проекта «нарративная модель вовлечения» (НМВ), основанная на нарративной логике Ф. Анкерсмита.[145]

Рассмотрим эти подходы.

Делиберативная модель

В основе делиберативной модели лежит концепция **коммуникативного действия** Ю. Хабермаса. Коммуникативное действие, пишет он, обозначает тип интеракций, который координируется благодаря языковым действиям, но не совпадает с ними.

• Это действие, в котором акторы (люди) «внутренне» осуществляют согласование между собой своих планов и решают преследовать свои цели только при условии наличия согласия с другими относительно обсуждаемой ситуации и ожидаемых последствий своих действий.

• Это, соответственно, действие, ориентированное на достижение взаимопонимания. Более того, взаимопонимание в коммуникативном действии является механизмом его развития, связывающим планы действий различных участников в единую интеракцию.

• Процессы взаимопонимания опосредствуются «рационально мотивированным одобрением», т.е. предполагают с каждой стороны аргументацию, воспринимаемую другими. Внутреннее согласие, подчеркивает Хабермас, невозможно навязать, к нему невозможно обязать кого-либо; согласие «покоится на убеждениях».

• Ключевую роль в коммуникативном действии играет «коммуникативный аспект совместного истолкования ситуации и достижения консенсуса».

• Предпосылкой и условием совместного истолкования ситуации и достижения консенсуса является наличие и развитие общего интерсубъективного фона коммуникаций (Хабермас называет его «жизненным миром»). «Жизненный мир, во-первых, образует некоторый интуитивно уже понимаемый контекст ситуации действия» (этот интуитивно понимаемый контекст производен от культуры, включает устоявшиеся, превратившиеся в «здравый смысл» представления об окружающем мире, различные нормы и т.п.). Во-вторых, жизненный мир «поставляет ресурсы для процессов

[145] Анкерсмит Ф. Нарративная логика. – М.: Идея-Пресс, 2003.

истолкования». В-третьих, поскольку участники коммуникативного действия стремятся «по взаимному согласию претворить в жизнь свои планы, им приходится договариваться о чем-то происходящем в мире». Для этого они должны в той или иной мере эксплицировать общий интерсубъективный концепт жизненного мира и, если его недостаточно для взаимопонимания, осуществить развитие этого интерсубъективного концепта.

• Формируя этот интерсубъективный концепт, все участники коммуникаций претендуют на значимость, истинность, легитимность ими высказываемого. Иначе говоря, они претендуют на такое совместное истолкование мира, в котором у каждого из них есть жизненные перспективы. Они, таким образом, интегрируют свою субъективность в интерсубъективную структуру, воспринимаемую ими как общий им жизненный мир.

Таким образом, экспликация и развитие интерсубъективного пространства (концепта, структуры) является основным содержанием коммуникативного действия и условием достижения консенсуса.

Далее, **коммуникативный разум** по Ю. Хабермасу включает в себя все развертывающиеся в коммуникативных действиях процессы экспликации, развития и обращения образующего интерсубъективное пространство коммуникаций концепта. Разум является коммуникативным потому, что эти процессы экспликации, развития и обращения не могут осуществляться вне коммуникаций лиц, претендующих на значимость, истинность и легитимность своих высказываний.

Следующее важное для Ю. Хабермаса понятие – **коммуникативная власть**. Это, прежде всего, «коммуникативно производимая и воспроизводимая власть», «власть, порождаемая коммуникативными средствами в практике самоопределения граждан». Это власть, основанная на экспликации и развитии общего интерсубъективного концепта – общих представлений о жизненном мире, в котором у каждого участника коммуникаций есть жизненные перспективы. Именно это позволяет средствами коммуникативной власти прийти к широкому общественному консенсусу в вопросах, относимых участниками коммуникаций к «действительно важным».

Основу коммуникативной власти образует система вовлечения различных социальных и профессиональных групп, деловых сообществ в обсуждение и принятие управленческих решений **(система гражданского участия)**. Суть системы состоит:

• в предоставлении гражданам «права на участие в обсуждении действительно важных вопросов», «которое делает возможной практику гражданского самоопределения граждан»;

• в создании условий (практик, форм, институтов), которые позволяют воспользоваться этими правом как реальной жизненной возможностью.

При этом самоопределение граждан как процесс «формирования общественного мнения и политической воли в публичной сфере подчиняется ...**самобытной структуре публичной коммуникации**, ориентированной на достижение взаимопонимания». Ю. Хабермас подчеркивает, что публичные коммуникации (делиберативный дискурс) – это не «производственное совещание» (на котором обсуждается, КАК реализовать кем-либо до совещания провозглашённые цели, задачи); это не «переговоры», целью которых является достижение компромисса (структура рыночных коммуникаций); это и не административные коммуникации, в которых статусы участников нормативно опосредованы, так что участвующие лица имеют различный доступ к рычагам формирования и принятия решений. В публичных (делиберативных) коммуникациях участники на равных обсуждают вопросы, ЧТО и ЗАЧЕМ делать, формируют приоритеты, определяют, «что важно на самом деле».

Коммуникативная власть внедряется средствами **делиберативной политики**. Делиберативная политика:

• это, в первую очередь, определенный стиль, характер взаимодействия власти, общества и бизнеса, основу которого составляет «установка на социальное сотрудничество, ...установка открытости, готовности внимать разумным доводам», участвовать в «добросовестном обмене мнениями», для чего предъявлять и аргументировать свою позицию по «важным на самом деле» вопросам, свое понимание своих жизненных интересов,

• это, используя термин М. Фуко, определенная формация дискурса, в котором никто не имеет привилегированного доступа к правде и истине,

• это, в-третьих, определенные практики (формы) коммуникативных (делиберативных) мероприятий, в ходе которых осуществляется добросовестный обмен мнениями по важным жизненным вопросам,

• это, наконец, система, в которой «коммуникационные структуры общественности образуют ячеистую сеть датчиков, своевременно реагирующих на давление затрагивающих общество проблемных ситуаций».[146]

При этом Ю. Хабермас подчеркивает, что «общественное мнение само править не в состоянии, но может лишь направлять употребление

[146]Этот тезис прямо согласуется с установкой В. Путина: «Граждане, профессиональные, общественные объединения должны иметь возможность... «тестировать» все государственные документы» (Демократия и качество государства).

административной власти в определенные русла».

Важно подчеркнуть, что делиберативная политика требует воспитания «сведущих граждан», способных «разумно» участвовать в обсуждении важных вопросов. Речь идет о пятом принципе делиберативной демократии Д. Коэна, согласно которому она возможна только при условии, что участники коммуникаций «признают наличие друг у друга способностей к делиберации», т.е. к «публичному обмену разумными суждениями».

В конечном итоге, поскольку речь идет о формировании интерсубъективной структуры «жизненного мира», в котором каждый индивид имеет устраивающие его жизненные перспективы, делиберативная политика и коммуникативная власть призваны привести деятельность власти (программы, проекты, целевые показатели, нормативно-правовую базу и пр.) в соответствие с их «человеческим (здравым) смыслом».

С нашей точки зрения **эффективным инструментом вовлечения элит и граждан в производство и развитие общественных активов и благ могут быть разработанные нами практики «делиберативных игр»**.

Во-первых, почему игра? Коротко – потому что «человеческая культура возникает как игра и разворачивается как игра», и «все проявления общественной деятельности человека пронизаны игрой» (Й. Хейзинга). Игра, в понимании Л.С. Выготского, создаёт «мнимую» (т.е. смысловую) ситуацию, осуществляет эту ситуацию, осуществляется в этой ситуации и обращает эту ситуацию. Если на игру посмотреть с точки зрения теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса, смысловое («мнимое») поле игры и есть то «интерсубъективное», которое возникает в коммуникативном взаимодействии как «платформа» для взаимопонимания и консенсуса. Вряд ли кто будет оспаривать, что игра вовлекает, обладает «вовлекающей силой».

«Технологически» делиберативная игра представляет собой развёрнутое во всех своих существенных моментах коммуникативное взаимодействие (в смысле теории коммуникативных действий Ю.Хабермаса). Точнее, делиберативная игра – это модерируемый посредством специальных техник процесс формирования и обращения одновременно мыслительного, коммуникативного и деятельностного интерсубъективного смыслового пространства игры, позволяющего участникам игры прийти к самоопределению, взаимопониманию и консенсусу. Задача игры – включить участников в развитие такого интерсубъективного, которое является (в отличие от обыденности)[147] местом пребывания правды, истины, блага и

[147]«Жажда правды, но неутолённая».

совершенства, а затем в работу по имплементации этого интерсубъективного на существующий мир (т.е. в проектную деятельность). В некотором роде, речь идёт об **«игре в абсолютно осмысленное»**. То есть в мир, в котором осуществлены все условия осмысленности, и который, поэтому, «абсолютно легитимен» – является миром правды (а также истины, блага и совершенства). **Исходная установка при этом состоит в том, что мир, какой он есть, не является «приемлемо осмысленным», но не только потому, каков он есть, но и потому, каковы мы есть**. Это означает следующее:

• Во-первых, что игра реализует **«постулат субъектности»**, который, говоря словами М. Фуко, «обозначает ...все те преобразования самого себя, которые нужны для получения доступа к истине [правде]», поскольку «истина [правда] не дается субъекту просто так,.. нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался,.. становился отличным от самого себя, чтобы получить доступ к истине. Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине»;[148]

• Во-вторых, игра реализует **«постулат проектности»**, который означает все те преобразования мира, которые нужны, чтобы мир мог принять правду (и истину), ибо такой, какой мир есть, он не способен принять правду (и истину), стать местом их пребывания.

Итак, делиберативная игра – это коммуникативное взаимодействие, которым осуществляется формирование, обращение и развитие интерсубъективного смыслового пространства, открывающего участникам возможности для самоопределения, взаимопонимания и консенсуса, а также, по мере его имплементации, образующего такую картину мира, в которой участники игры располагают высоко релевантными их самосознанию (самоопределению) жизненными перспективами.

Ключевую роль в этом взаимодействии играют:

• **Паресия**. У древних греков **главной добродетелью гражданина и политика была паресия – способность видеть правду, говорить правду и действовать в правде**. Паресия была тем качеством гражданина, которое легитимировало его участие в политическом общении (например, в ареопаге).[149] **Игра, соответственно, прежде всего требует от участников «быть паресианцами»** (людьми, достойными гражданского общения,

[148]. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 году. – СПБ.: Наука, 2007. – 677 с., с. 29, 28.

[149]См. Фуко М. Управление собой и другими.

способными участвовать в гражданском общении). Это требование реализуется не формально, а специфическими игротехническими приемами модератора;

• Реализация принципа изоморфизма мышления (сознания), коммуникаций, деятельности и способов быть субъектом. Это означает сначала, что модератор, а вместе с ним и группа, не оставляют участнику места – ни в его мышлении, ни в его коммуникативных стратегиях, ни в его действиях, ни в его способах быть субъектом, – где бы могла приютиться ложь (в смысле «ложного сознания»). Потом это означает, что мышление, речь, действие и способы быть субъектом совокупно становятся местом пребывания правды (и истины);

• Визуализация и схематизация, которыми интерсубъективное смысловое пространство игры эксплицируется, «кладется на доску» и присутствует как объект;

• Специальные техники работы с мышлением (типа майевтики, деконструкции тех объективирующих форм мышления, которые являются местопребыванием ложного сознания и пр.);

• Специальные техники работы с коммуникациями, которыми артикулируется иллокутивный и прелокутивный характер коммуникативных актов и отношение изоморфизма, в котором они находятся с мышлением и деятельностью;

• Специальные техники работы с субъектом (используемыми участниками игры способами быть субъектом), такие как профессиональная, деловая, ролевая, личностная, социокультурная, экзистенциальная проблематизации, рефлексия, самоопределение и пр.;

• Наконец, специальные техники работы с объектом: формирование объекта как того, О ЧЁМ идет речь в коммуникациях.

Итогом игры всегда является более или менее продуманный системный проект жизненного мира, «видение», которое может лечь в основу деятельности различных профессиональных и социальных групп, деловых сообществ, а также в основу управленческих решений, принимаемых властью.

Важным условием эффективности игры является участие в ней лиц различного положения и статуса, представляющих широкий спектр мнений, позиций по обсуждаемым на игре вопросам. При этом в игре все участвуют на равных, вне зависимости от статусов и положений («распогонивание»).

Для проведения делиберативной игры требуется высококвалифицированная команда модераторов.

В делиберативной игре может принять участие от 30 до 150 человек,

представляющих широкий спектр заинтересованных лиц (власть, профессиональные сообщества, хозяйствующие субъекты, заинтересованный бизнес, НКО, различные сообщества и пр.).

Полноформатная игра длится от 3 до 5/7 дней (возможна ограниченная по задачам 2-х дневная экспресс-игра) – длительность игры определяется специфическими закономерностями развертывающихся в игре процессов «коллективного мышления».

Нарративная модель вовлечения

Нарративы, говорит Лиотар, «венчают героев и либо дают свою легитимность общественным институтам (функция мифов), либо предлагают положительные или отрицательные модели (счастливые или несчастные герои) интеграции в установленные институты (легенды, сказки). ...Рассказы позволяют, с одной стороны, определить критерии компетентности, свойственные обществу, в котором они рассказываются, а с другой, – оценить благодаря этим критериям результаты, которые в нем достигаются или могут быть достигнуты. Далее, нарративная форма, в отличие от развитых форм дискурса знания, допускает внутри себя множественность языковых игр. ...Рассказ – это самая лучшая в самых разных смыслах форма такого [легитимирующего] знания».[150] «Рассказы, как мы видели, определяют критерии компетенции и/или иллюстрируют ее применение. Они, таким образом, определяют, что имеет право говориться и делаться в культуре и, поскольку они сами составляют ее часть, то тем самым оказываются легитимными».[151] Рассказы «сами себе дают власть. А народ, в некотором смысле, только тот, кто их актуализирует, и делает он это не только рассказывая, но и слушая, а еще становясь героем этих рассказов, иначе говоря, «играя» в них в своих институтах: следовательно, равно

[150]Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер, с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 160 с., с. 55.

[151]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 60.

соотносясь как с постами получателя повествования и диегезиса,[152] так и с постом повествователя».[153] Однако сегодня «великий рассказ утратил свое правдоподобие».[154] Лиотар полагает это существенной характеристикой постмодерна: «недоверие в отношении метарассказов», выход «из употребления метанарративного механизма легитимации». «Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель. Она распыляется в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных, дескриптивных».[155] В итоге «вопрос о легитимации социальной связи, о справедливом обществе, о том, достижимо ли оно, ...становится скрытым».[156]

Вместе с тем, Ж-Ф. Лиотар ставит вопрос о «возвращении рассказа в легитимирующий дискурс»: обращение к великим рассказам исключено,.. но ...«маленький рассказ» остается образцовой формой».[157]

Что же конкретно в нарративе обладает легитимирующей и вовлекающей силой? На этот вопрос надо ответить, чтобы сконструировать нарративный механизм вовлечения (НМВ).

Обратимся для ответа на этот вопрос и конструирования НМВ к нарративной логике Ф. Анкерсмита.[158]

Центральным в логике Анкерсмита является понятие нарративной субстанции (НС). Мы думаем, что оно является центральным и для механизмов нарративного вовлечения и легитимации.

Чтобы было понятнее, о чём речь, рассмотрим сначала примеры НС. Типичными НС являются «русский мир» (об этом мы уже подробно говорили выше), «русская весна», «холодная война»; сам Ф. Анкерсмит поясняется свои тезисы примером «ренессанс». Анкерсмит утверждает, что

[152]Термин «диегезис» заимствован из теории кино, где он обозначает всю полноту мира художественного произведения и всей его реальности. Если заменить слово «фильм» на «игра» – получим определение, применимое для ролевых игр. Диегезис – это все, что является истинным в игре, это реальность внутри игры, внутри игрового мира: персонажи, артефакты, события, общение, слухи, законы природы и прочее. Все, что находится в рамках диегезиса, называют диегетичным, все, что находится снаружи – недиегетичным. См. http://master.larp.ru/perevod/diegesis.php

[153]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 60.

[154]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 90.

[155]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 10.

[156]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 12.

[157]Лиотар Ж.-Ф., там же, с. 142.

[158]Анкерсмит Ф. Нарративная логика. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.

«ренессанс» нисколько не является описанием того, что происходило в Европе с середины XIII до начала XVI веков. Это, говорит он, «точка зрения», «взгляд» («тезис о...») на то, что происходило в Европе. Это, как бы, не объект, на который смотрят, а глаз, который смотрит. Но, если воспользоваться терминологией Аристотеля, на которого часто ссылается Анкерсмит, это не сам «глаз», а его энтелехия (осуществление) в образе. То есть это взгляд, выраженный образом, создаваемым взглядом, точкой зрения (но это образ объекта, увиденное, а не объект). В этом смысле «ренессанса» как некоего безотносительно к взгляду существовавшего явления истории, не было и нет. Это то, как мы увидели, «прочитали» какие-то явления.

Этот взгляд (взятый как образ, являющийся его «энтелехией») призван выразить некий смысл эпохи. Сам Ф. Анкерсмит не использует понятия смысл, но он говорит об интенсиональном характере нарративных субстанций (причём, когда Анкерсмит создавал свою логику, понятия первичных интенсионалов ещё не было в обиходе, поэтому ему непросто было выразить первично-интенсиональную природу нарративных субстанций, их не обращаемость, как он выражается иногда, в экстенсионалы). Первичные интенсионалы могут «опредмечиваться» и выражаться посредством «интенциональных объектов». В силу «опредмечивания» историк, придерживающийся взгляда на эпоху как на Ренессанс, может находить массу подтверждающих его точку зрения примеров. Он может конструировать интенциональный объект «Ренессанс» (подобно тому, как конструируется понятие амброзии – «пищи богов»). Но это не должно нас вводить в заблуждение, что есть некая «теория ренессанса», которая может быть фальсифицирована или верифицирована. **«Взгляды» (т.е. нарративные субстанции) не имеют истинностного значения; истинностные значения имеют высказывания, имплицируемые этим взглядами**. Скажем, высказывание «Д. Вазари в 1550 г. ввел в оборот термин ренессанс» может быть верифицировано или фальсифицировано (имеет, соответственно, истинностное значение). Но само понятие «ренессанс» невозможно корректно фальсифицировать или верифицировать: это только взгляд Д. Вазари, о котором всё, что мы можем сказать, сводится к тому, что **он есть, и он захватил умы множества современников и историков**. НС выражают смысл происходящего для субъекта, а не описывают происходящего, поэтому они не нуждаются в верификации и не могут быть верифицированы/фальсифицированы. О выражении смысла мы можем спрашивать, является ли оно совершенным, есть ли в нём правда, но не можем задаваться вопросом о его истинности. Ведь если для Вазари нечто имеет смысл, который он

выразил значением слова «ренессанс», этот смысл безусловно имеет место быть хотя бы для самого Вазари. Он не мог заблуждаться относительно того, имеет ли для него эпоха этот смысл, он мог только соврать, а это уже не вопрос истины, а вопрос правды. НС определяются тем, что они выражают (смыслами), а не тем, какие они имеют референции (факты). Они собственно и не имеют референций, референции имеют имплицируемые ими высказывания.

Сказанное можно повторить относительно таких НС, как «русский мир», «русская весна», «холодная война» и т.п. Трудно избавиться от мысли, что они не представляют собой чего-то «объективно существующего». Тем не менее, они являются только взглядом на происходящее, точкой зрения, а не самим происходящим. Происходящее является, например, «русской весной» лишь постольку, поскольку имеет для нас смысл «русской весны».

Я так подробно остановился на изложенных выше аспектах категории НС, потому что они принципиально важны для нас, т.е. создания нарративной модели вовлечения. **Люди вовлечены в ситуацию именно тем смыслом, который он для них имеет, и этот смысл должен быть эксплицирован (или сконструирован, «изобретен») посредством нарративной субстанции**. НС является выражением (неким пониманием/определением) смысла ситуации, т.е. того, во что люди вовлечены. Так Ренессанс является определением ситуации, в которую вовлечены все действующие в ситуации лица (т.е. «действительный смысл» происходящего неким образом заключен в слове «ренессанс», независимо от того, отражается это как-то в сознании действующих лиц или нет). Так в период проторенессанса и раннего ренессанса люди не ведали, что живут в эпоху ренессанса и делают вклады в ренессанс; они не ведали, что в этом состоит «подлинный смысл» их деятельности. Главным стремлением Леонардо да Винчи, скажем, было создание совершенного произведения (и на смертном одре он просил прощения, что его творения не настолько совершенны, как он стремился). При этом большая часть его жизни прошла до того, как Вазари изобрел название эпохи, и ему в голову не приходило, что подлинный смысл его творчества и деятельности выражается словом ренессанс, что он субъект (титан) возрождения и обновления Европы. Но он, несомненно, был вовлечен в это обновление/возрождение, и в интерпретации Вазари и последующих историков именно эти смыслы были действительным

источником его вдохновения и стремлений.[159]

Ф. Анкерсмит приводит такой пример НС как «механизмы вовлечения». «Я хотел бы сослаться на проницательную лекцию медиевиста Саузерна, в которой он описывает как, будучи еще мальчиком, сумел овладеть неподатливым историческим материалом. «Это было в октябре 1927 года, мне было пятнадцать лет. Как и тысячи других мальчиков каждый год, меня ожидала тоскливая перспектива писать сочинение о Генрихе VII. Масса невыносимо скучных и разрозненных фактов приводила меня в оцепенение. Потом вдруг из ниоткуда сами сложились драгоценные слова. Я почти увидел их. Вот они: Генрих VII был первым королем Англии, который занялся предпринимательством. ...Никакими словами нельзя выразить вызванное ими озарение». Теперь мысли сами бежали в голову Саузерна, теснились в голове, только успевай. И главное, они выстраивались в логике некоего Целого. «Так юный Саузерн, – продолжает Анкерсмит, – обрел «образ», «картину» или, как часто говорят, «тезис о...", который позволил ему наделить смыслом неподатливый фрагмент прошлого... Любой, кто пробовал писать историю, пусть даже в виде школьного сочинения или статьи, должен признать, что без таких «образов» или «картин» нарративное историописание практически невозможно; они являются руководящим принципом в построении нарратива, а также его содержанием или когнитивным ядром. Без них нарратив распадается на множество разрозненных предложений. Конечно, не только историки используют или создают подобные «образы» или «картины». **Наиболее эффективно они использовались в социологии, психологии, а также в политической теории»**.[160]

Теперь по пунктам проговорим некоторые важные для нас аспекты нарративной логики.

1) «Нарративная субстанция» является субстанцией потому, что в себе

[159]Что касается важности понятия нарративной субстанции для Анкерсмита как историка, он в других своих работах выводит из него понятие «исторического опыта» («возвышенного исторического опыта). Он говорит о двух типах историков: одни занимаются хронологией, архивами (собирают факты), а вторые создают НС, посредством которых погружаются в смыслы эпохи. Смыслы же эксплицируются субъективными переживаниями, ощущениями, чувствами, и это создает феномен «чувственного опыта», т.е. «как будто проживания» в эпохе. Человек начинает эпоху не просто «знать», а «чувствовать». Это и для нас важно, поскольку НС таким образом «субъективируется» как опыт, проживается, и это является дополнительным механизмом вовлечения.

[160]Анкерсмит Ф. Нарративная логика. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с., с.143.

содержит основания всего, что может быть высказано, рассказано, о том, взглядом на что она является. НС имплицирует высказывания. Она «работает» как своеобразная «редакторская машина», отделяя то, что/о чем имеет смысл говорить от того, что/о чем смысла говорить не имеет.

2) Нарративная субстанция не обязательно выражена словом (фразой), она может иметь характер пресуппозиции (ведь глаз/взгляд себя не видит, но мы имеем дело с его «энтелехией»).

3) Нарративная субстанция имеет сходство с метафорой (Анкерсмит посвящает этому целую главу). Метафора: во-первых, является дескрипцией (описанием) и, во-вторых, создаёт образ. НС создает образ, которым как-то имплицируются, генерируются дескрипции (описания). Анкерсмит говорит, что все конкретные высказывания в составе нарратива являются «свойствами НС». Но НС – не метафора. Трудно назвать метафорами, например, такие слова как: «ренессанс», «холодная война», «русский мир», «русская весна». Все эти выражения мы склонны считать не метафорами, а понятиями. Точнее было сказать, что они являются «пониманиями» (поскольку понимаются именно смыслы), а ещё точнее – выражениями смыслов.

4) Нарративные субстанции абсолютно индивидуальны (каждая из них, согласно Анкерсмиту, является своего рода монадой, т.е. абсолютно замкнутым целым, очерчиваемым имплицируемым НС множеством высказываний). Поэтому Ф. Анкерсмит соотносит НС с логикой Крипке: множеством логически возможных миров. В некотором смысле, каждая НС – это один из множества логически возможных миров.

5) Вследствие этого различные НС не пересекаются. С этим связаны определенные трудности для логики Ф. Анкерсмита (аналогичные тем проблемам, которые Лейбниц имел в своей монадологии). Как люди, сознание которых «захвачено» разными НС, могут понимать друг друга, коммуницировать друг с другом? Ведь их миры абсолютно разные на уровне первичных интенсионалов.

Приведу несколько примеров. Понятно, что волшебная сказка – это своего рода «мир» (является ли он логически возможным – другой вопрос, но, если под логикой понимать условия осмысленности высказываний или нарративов, то этот мир вполне осмысленный; другое дело, что высказывания, с которыми мы имеем дело в этом мире, не имеют истинностного значения). Во всяком случае сказка располагает своим «диегезисом» (см. выше). Теперь представим себе два мира волшебных сказок: в одном (как мы привыкли) протагонистом является Иван Царевич, а антагонистом

Кощей Бессмертный, в другом – протагонистом является Кощей Бессмертный, а антагонистом Иван Царевич. Или меняются актантные роли Богатыря и Змея Горыныча. Представьте себе персонажей этих сказок – пусть один из них из первого мира «попадает во второй». Как вы полагаете, что произойдет с его мозгами? Но то же и для читателя. Попробуйте (если сможете) ребенку рассказать сказку, в которой протагонистом является Кощей Бессмертный (понятно, что с этим изменятся и актантные роли всех остальных персонажей). Как воспримет ребенок такую сказку?

Аналогично с политическими нарративами. Например, в одном из них В. Путин является протагонистом, а в другом антагонистом. Способны эти «ребята» договориться друг с другом? Англичане в экспериментах выяснили: ничто так не деформирует сознание, как политические взгляды. Разные НС – это разные системы здравого смысла. Поскольку же НС вовлекает, и сознание «адептов» НС оказывается полностью захваченным НС (адепты разных НС живут в разных мирах, и это не метафора), постольку взаимопонимания между ними без специальных «процедур» быть не может онтически. В отношении российской истории, например, у разных идеологических групп (либералов, патриотов, сталинистов, монархистов и пр.) разные НС, поэтому взаимопонимание между ними невозможно.[161]

6) Тем не менее, Ф. Анкерсмит говорит, что конкретный нарратив может содержать не только одну нарративную субстанцию. Он, правда, не поясняет, как это возможно, если НС = монада. Но можно представить себе, какая возникает путаница у человека, в «голове» которого как-то прижились несколько НС с одной областью референции. Скажем, человек описывает свою жизнь, и это описание имплицируется сразу несколькими НС: «судьба», «теория заговора», квазинаучный детерминизм и т.д.

7) Но в целом Ф. Анкерсмит подчеркивает, что НС индивидуализирует то, тезисом о чём (взглядом на что) она является. Скажем, в ракурсе взгляда «ренессанс» соответствующая эпоха в истории Европы приобретает индивидуальность, лицо. Анкерсмит настаивает даже (и пытается доказать), что в одном из своих вариантов употребления слово «я» обозначает нарративную субстанцию.

8) Теперь очень важное для нас положение (Анкерсмит говорит об этом походя, зато Умберто развивает эту мысль подробно). По Э. Умберто

[161]Вообще, проблема коммуникации с позиции разных НС может быть решена только на более высоких уровнях топики «мира людей», где приобретается субъектность по отношению к самим нарративам.

актантные схемы являются «фундаментальными нарративными структурами», любой нарратив может быть редуцирован к актантной схеме. Задаваемая НС ситуация всегда предписывает лицам, поскольку они действуют в этой ситуации, актантные и акториальные роли. Актантная роль характеризуется высоким уровнем универсализации (скажем, протагонист в сказках) и описывает некую схему взаимодействия (актантную схему), которым реализуется нарратив. Акториальные роли – это то, как актантные роли исполняются конкретными действующими лицам. При этом актантной ролью индивиду присваивается и аффилируется некая форма субъектности (некий способ быть субъектом в этой ситуации). Скажем, «Ренессанс» предполагает, что Леонардо да Винчи является субъектом обновления/возрождения Европы. Актантная роль «адвоката» предполагает/предписывает определенный способ быть субъектом в судебном процессе. О том, что НС предполагает актантную схему, легко понять из представлений В. Проппа о волшебных сказках. То, что он называет функциями и элементами морфологии сказки, это - актантные роли, и его тезис, что сказка как нарратив реализуется взаимодействием этих функций (ролей), означает, что она имеет своего рода «скелет» – актантную схему.

Для нас это важно потому, что вовлечение в задаваемую НС осуществляется именно предписыванием участникам ситуации актантных ролей.

9) НС обладает «объяснительной силой». Анкерсмит пишет: «С точки зрения нарративного идеалиста, который воспринимает нарратив как связное и значимое целое, все, что утверждается в нарративе, рассматривается как вклад в «образ» или «картину» прошлого [любого, о чём нарратив]».[162] Это важно: нарратив вследствие НС приобретает форму связного Целого (понятно, что речь идет именно о смысловой связанности), и именно поэтому он воспринимается как то, что «объясняет».

Для нас особенно важно, что НС выражает смысл [ситуации], индивидуализирует ситуацию, предписывает людям роли и способы быть субъектом в ситуации и образует осмысленное Целое как «логически возможный мир». Это и позволяет рассчитывать на то, что на основе нарративной логики можно сконструировать механизм вовлечения.

Вопрос, как запустить НМВ? По нашему мнению, нарративный механизм вовлечения запускается потребностью в рефреймингe проблемной личностно и экзистенциально затрагивающей ситуации. При этом рефреймингосуществляется «изобретением» нарративной субстанции,

[162]Ф. Анкерсмит, там же, с. 141.

имплицирующей некий «объясняющий рассказ» (легенду); объясняющий в смысле объяснения с собой и с миром. В приведенном выше примере юный Саузерн «находился в оцепенении», был раздосадован, фрустрирован невозможностью/неспособностью собрать разрозненные факты о жизни Генриха VII в осмысленное целое и, тем самым, решить задачу. Когда случился «Крым», первой реакцией многих стала растерянность – люди нуждались в объяснении/обосновании/оправдании ситуации. Ответом на этот запрос стала легитимирующая событие нарративная субстанция «исторической правды» и мобилизующие граждан России нарративные субстанции «русской весны», «русского мира».

В общих чертах нарративный механизм вовлечения включает в себя аспекты и этапы, представленные на рис. 3.

• **Создание нарративной субстанции**. Проблема в том, что Ф. Анкерсмит ничего не сообщает о том, как придумывать/изобретать/открывать НС. Он формулирует только критерии того, как отличать «хорошие» НС от «плохих». Критерии эти понятны. НС должны быть выразительными, захватывающими сознание и охватывающими область описываемого как Целое; они должны быть так называемыми «связующими понятиями», т.е. связывающими разрозненные факты, впечатления в некое осмысленное целое. Анкерсмит определяет НС как «тезис о...», т.е. это некое «ЧТО О ЧЁМ». «Что» надо изобрести/открыть, а «о чём» должно быть исходно определенно. На мероприятиях, апробирующих НМВ, речь шла о создании брендов городов как территорий происхождения товаров (выше мы говорили, что бренд – это и общественный актив, и средство капитализации общественных активов). Наше предположение состояло в том, что хорошая НС как «тезис о городе», содержит в себе всё, что требуется для создания сильного бренда. В прочем не факт, что даже будучи сориентированными на создание/изобретение «тезиса о городе», участники занимались именно этим. Они могли, например, «тезис» о том, как, задействуя свою принадлежность/идентичность (ярославца, благовещенца и пр.), добиваться в чём-либо успеха. Речь тогда шла о тезисе как окне в логически возможный (осмысленный) мир, в котором Россия (Ярославль, Благовещенск и пр.) и россияне (ярославцы, благовещенцы и пр.) пользуются/владеют секретом, ключами успеха и располагают актантной схемой истории успеха.

Могут быть заданы и другие контуры для «тезиса о...». В любом случае установка на мероприятие, реализующее нарративную модель вовлечения, должна включать два вопроса:

1) как определить, «О ЧЁМ ИМЕННО» будет идти речь? Сказать просто «о городе» недостаточно, поскольку город имеет множество граней, измерений (часто нерабочие бренды являются результатом неверного или не точного определения «О ЧЁМ»);

2) как «технологично» организовать процесс изобретения/открытия НС (т.е. тезиса об этом «чём»)?

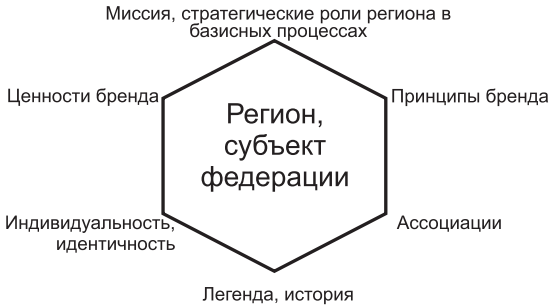
Если же НС изобретена (например, обсуждается уже существующий бренд), ключевым становится вопрос, как перейти к актантной схеме – так, чтобы каждый примерил на себя роль «протагониста» нарративной субстанции?

• **Проверка НС на релевантность задачам**. Для нас существенно, что «нарративная субстанция» должна сработать как прообраз бренда города или региона (основа для бренда, «заготовка» для бренда). Используя

6-панельную структуру бренда, можно осуществлять проверку НС на релевантность задаче создания бренда.

Как создавать бренды городов и территорий?

Шесть панелей интегрированного бренда



Пояснения к 6-панельной структуре бренда.

• У городов есть стратегические роли, миссии. Например, Петербург - «окно в Европу». Силиконовая долина (Сан-Франциско) - центр технологического развития. Лондон - финансовый центр мира. На какие стратегические роли в каких процессах может претендовать регион, город?

• Города олицетворяют определенные ценности, традиции, менталитет. Мы говорим, например, о «немецкой основательности», о стойкости блокадников Ленинграда. Олицетворением каких ценностей является регион, город?

• Города имеют лица, индивидуальность. Например, «Париж - это праздник, который всегда с тобой» (Э.Хемингуэй). Ярко выраженную индивидуальность в недалеком прошлом имела Одесса. Как определить лицо, индивидуальность региона, города?

• «Принципы». Это нормы, правила, которыми руководствуются жители города во взаимоотношениях друг с другом и гостями, внешним миром. Например, «крепкое купеческое слово» в торговых городах: купеческое слово в былые времена являлось высшей гарантией. Есть города, в «характере» которых дружелюбие, гостеприимство.

• Важные ассоциации. Например, для Петербурга - блокада, архитектура, музеи.

• Легенда, история - рассказ о городе, обосновывающий его бренд (аргументы)

Как мы говорили, нарративные субстанции предполагают (имплицируют) определенные рассказы (высказывания) о том, нарративами чего являются. Мы можем, соответственно, спросить: располагая таким взглядом (точкой зрения) на город (регион), что вы будете (можете) рассказывать о нём? О его стратегических ролях? Об олицетворяемых им ценностях? О принципах, которыми жители руководствуются в отношениях друг с другом и с внешним миром? Позволят ли эти рассказы решать задачи привлекательности города (региона) для инвесторов, партнеров, туристов и т.д.? Насколько они значимы для жителей города – для их самоидентификации? Артикулируют ли они индивидуальность города, и насколько привлекательна и значима эта индивидуальность?

• **Развертывание «суммы» высказываний («рассказа о...»)**, т.е. собственно нарратива, приобретающего характер связного Целого (обратим внимание, что в 6-панельную модель бренда входят легенды,

истории). Речь идет о развертывании более или менее «великого» и захватывающего рассказа, поскольку только такой рассказ может быть вовлекающим и легитимирующим. Рассказ, в конечном итоге, захватывает предложением играть стратегические (значимые) роли и обоснованием удовлетворяющей потребностям самосознания идентичности.

• **Проверка нарратива на правдоподобие**. Как мы уже говорили, имплицируемые НС высказывания (рассказы) должны иметь «истинностные значения»: без этого они не смогут стать рассказами, «объясняющими город (регион)» и притязания города (региона) на стратегические роли, ценности, принципы, индивидуальность. Иначе говоря, они должны допускать проверку на верифицируемость/фальсифицируемость путем соотнесения их с фактами, с реальностью. С точки зрения создания бренда это чрезвычайно важно. В современном брендинге присутствует различение коммуникационных и интегрированных брендов. Коммуникационные бренды – это послания, которые либо не допускают проверки на соответствие их с реальностью, либо терпят крах при такой проверке. Скажем, у инвестора, поверившего в бренд региона, будут сформированы определенные ожидания в отношении региона. Если при «встрече с реальностью» он не получит подтверждения своих ожиданий, он будет глубоко разочарован, почувствует себя обманутым. В этом смысле лучше вообще не иметь бренда, чем иметь только коммуникационный бренд. В любом случае жизнь коммуникационных брендов коротка. Само различение коммуникационных и интегрированных брендов возникло как реакция на первый кризис брендов в начале 90-х годов, когда множество, казалось бы, «раскрученных» брендов потерпело фиаско.

• **Развертывание актантной схемы нарратива** (в конечном итоге, значимых ролей, стратегических ролей) и аффилирование участникам актериальных ролей и способов быть субъектом в логически возможном мире (примеривание и присвоение участниками актантных ролей).

• **Идентификация и индивидуализация (в идеале «в этом я весь»), обеспечивающие высокий уровень вовлечения** (см. выше).

Нарративный механизм вовлечения запускается потребностью в рефрейминге проблемной личностно и экзистенциально затрагивающей ситуации. При этом базовой ситуацией, актуализирующей потребность в рефрейминге, в случае создания брендообразующих нарративов, является наличие проблемы легитимации притязаний на «своё место под Солнцем» в этом мире (соответственно, существующего

«порядка вещей» и себя самого в этом мире). Естественно, для этого в сознании участников должна присутствовать (должна быть развернута) связь между моим «местом под Солнцем» и «местом под Солнцем» города (региона). Иначе говоря, город (регион, страна), с которыми связана моя идентичность, должны восприниматься как «пассив» или как актив, которыми мне надо воспользоваться. Соответственно, человек нуждается в таком взгляде на свое место жительства, принадлежность, гражданство, которым пассивы будут инвертированы в активы или который позволит ему эффективно распорядиться активами. В конечном итоге, речь идет о стремлении согласовать ситуацию с потребностями самосознания (мир должен быть таким, чтобы в нём я имел устраивающую меня идентичность и перспективу). Напомню, что, по Анкерсмиту, «в одном из своих вариантов употребления слово «я» обозначает «нарративную субстанцию».

В очерченном механизме **ключевым моментом является создание «нарративной субстанции»**. Люди вовлекаются именно в пространство эксплицируемого НС смысла (в смысловое поле). Но это и самый трудный процесс, поскольку он сугубо творческий. Он вряд ли может быть алгоритмизирован. У человека должен присутствовать (или возникнуть) вопрос (запрос на рефрейминг, на формирование точки зрения, взгляда, «тезиса о...»), насущно требующий ответ. Принципиально важно при этом, что изобретение НС требует признания (установки), что не сами по себе обстоятельства нас ограничивают, а их смысл для нас и для других.

Для понимания того, как это происходит, приведем краткий отчет одного из мероприятий, в ходе которого осуществлялась апробация НМВ (речь шла о создании бренда России). Мероприятие проводилось с «экспертами», поскольку речь шла о том, чтобы в итоге получить рефлексивный отчет о механизмах нарративного вовлечения.

Во-первых, задачу открытия/изобретения нарративной субстанции для описания (рассказа о) России с последующей проверкой её на релевантность задаче создания эффективного бренда участники восприняли как интересную, даже «захватывающую». Однако, предприняв попытки решения этой задачи «в лоб», они обнаружили, что сделать это нелегко («в голову лезут либо уже готовые клише, либо банальности», к тому же они «не выдерживают проверки на ревантность»). Например, «русский мир», «русская весна» можно рассматривать как примеры нарративных субстанций, но непонятно, как их можно использовать

в целях продвижения российских товаров на внешних рынках, скорее, даже наоборот, они находятся в противоречии с искомым брендом страны как территории происхождения товаров. На это ведущий отметил, сославшись на письмо В. Жуковского князю Вяземскому, что Россия издревле живет с двойной идентичностью и НС типа «русский мир» допускают два толкования:

> *Со времен Василия III и, особенно Петра I, «Россия стала государством, особенным достоянием царя... Россия – наше могущество, наши многообъемлющие грани, наше государственное достоинство; Святая Русь – наша память, наша народная внутренняя жизнь, наша вера, наш язык, все, что собственно наше русское, что никому, кроме нас, принадлежать не может, что нигде, кроме Русской земли, не встретится, чего никто, кроме русского человека, и понять не может. Россия принадлежит к составу государств Европы. Святая Русь есть отдельная, наследственная собственность русского народа, упроченная ему Богом. В ней весь чудный характер народа русского, в котором такой светлый рассудок соединяется с такою твердою и спокойною самоотверженностью».*

Ведущий подчеркнул (показал на примерах), что этот разлом в идентичности так или иначе присутствовал, воспроизводился на всех этапах истории нашего отечества: хотя и сама НС «Святая Русь» вышла из употребления, но сказавшийся в ней образ «чудного характера народа русского» жив и сейчас. И когда В. Путин восклицает: *«Россия – это не проект, это судьба... Это наша судьба. Это наша Родина, наша страна»*, – он обращается именно к образу, предполагаемому НС «Святой Руси», а не российской государственности (поскольку государство – как раз проект).

После этого ведущий предложил придумать рассказы о России, используя в этих целях прием «бинома фантазии» Д. Родари. Рассказ по Родари должен развернуться из двух слов, в нашем случае, «Россия и ...», при этом сочетание слов, с одной стороны, должно быть достаточно неожиданным, чтобы побуждать к творчеству, а, с другой стороны, второе слово должно выявлять что-то существенное в образе России (иначе рассказ вряд ли сможет претендовать на поиск нарративной субстанции). Участниками было предложено использовать

для придумывания «бинома» пословицы, например, «Русский человек хлеб-соль водит», «Русский задора ждет», «Русский крепок на трех сваях: авось, небось да как-нибудь» и др.[163] В итоге было придумано несколько вариантов «бинома»: «Россия – удаль», «Россия – авось», «Россия – хлеб-соль». Кроме того, участники воспользовались сказочными образами: «Россия – перо жар-птицы», «Россия и каменный цветок» (имеется в виду сказка Бажова как сказка об мастерстве), «Россия и аленький цветочек» и др. Осуществив первичную проверку на релевантность задачам бренда, участники пришли в выводу, что эти биномы могут привести к открытию/изобретению нарративных субстанций, вокруг которых может сложиться система продвижения российских товаров, и сформировать образ России, привлекательный для инвестиций. Например, участники предположили, что «Россия – авось» привлечет инвесторов, действующих по принципу «кто не рискует, тот не пьет шампанского» и склонных к фатализму, а в контексте мастера из сказки Бажова Россия предстанет как страна подлинного мастерства.

Надо сказать, что попытки придумывания рассказов не привели к искомому результату – открытию/изобретению устраивающей всех участников нарративной субстанции, но большинство участников утверждало, что в итоге они хорошо поняли задачу, и искомое уже «вертится на языке», что они существенно продвинулись в поисках искомого образа в понимании России. Учитывая, что каждое мероприятие занимало 2–2,5 часа, мы считаем, что это хороший результат.

В плане рефлексии и оценки предложенной «техники придумывания бренда», т.е. НС, участники высказали следующее:

• Задача открытия/выдумывания/изобретения нарративной субстанции работает, даже захватывает, если её удается довести до аудитории;

• Основная причина этого состоит, по мнению участников, в том, что этот механизм апеллирует к обыденной языковой практике (к нарративам) и нарративным категориям, таким как «судьба», которыми мы привыкли описывать свою жизнь;

• Доведение задачи до аудитории окончательно происходит только

[163]Поскольку мероприятия проводились в учебных аудиториях, и в здании есть библиотека, студенты сходили за собранием русских пословиц В. Даля.

в процессе придумывания рассказов с использованием приемов творческого мышления (таких, как приемы Д. Родари, Э. Боно и пр.);

• Очень важно, как именно запустить процесс выдумывания рассказов, как, например, найти слова для «бинома фантазии» Д. Родари. Участники подчеркивали, что это оказалось самым трудным моментом в работе, что в этой части необходимо нарабатывать какие-то эффективные приемы, возможно, заготовки;

• Вообще принципиально важно (это же и очень трудно) сбить аудиторию со штампов, клише, стереотипов, которые первыми приходят в голову и цепко держат сознание в своих тисках. Поэтому в работе должен присутствовать какой-то аспект по деконструкции стереотипов. Однако, деконструкция – это достаточно сложный процесс, и она может существенно повлиять на характер всей работы. Как сочетать работу с нарративами и деконстукцию, по мнению экспертов, – главный вопрос. Нужна какая-то форма проблематизации участников, но такая, которая оставляет аудиторию в пространстве «нарративного сознания».

Институты участия

Мы неоднократно апеллировали к тезису К. Поппера: важны не сами по себе права, а условия (институты), которые позволят воспользоваться правами как жизненными возможностями. Права на участие предоставлены нам Конституцией. А вот что касается «институтов участия», то они – в дефиците. Авторская статья В. Путина «Демократия и качество государства» предусматривала развитие таких институтов, но (мы говорили выше) изложенная в статье программа их развития по ряду причин была свернута.

Между тем, можно провести делиберативную игру, можно до совершенства отточить нарративный механизм вовлечения, но в условиях дефицита институтов они будут трамплинами для полетов в бездну, пропасть.

Несколько замечаний о важности и сути институтов.

Ещё Д. Юм – в интерпретации Ж. Делёза – утверждал: «Сущность общества состоит не в законе, а в институте. ...Вред договорных теорий в том, что они рисуют нам общество, чью сущность составляет закон, т.е. общество, у которого нет иной цели, кроме гарантирования

определенных ...прав, у которого нет иного происхождения, кроме [общественного] договора. ...Институт – в отличие от закона – не ограничение, а, напротив, модель действия, ...изобретенная система позитивных средств».[164] В другой работе Ж. Делёз ссылается на французского политического мыслителя времен Великой французской революции Сен-Жюста. «Договор порождает закон, институт выказывает свою принадлежность к строю, совершенно отличному от строя закона, поскольку делает законы бесполезными, заменяет систему прав и обязанностей динамической моделью действия... Так Сен-Жюст требует множества институтов и очень мало законов, объявляя, что в Республике ничего ещё не сделано, пока законы преобладают над институтами».

Изложим кратко позицию Сен-Жюста, поскольку она представляется нам неординарной и ценной.[165]

• У нас, пишет Сен-Жюст, слишком много законов и слишком мало гражданских установлений (слово, которое он использовал как эквивалент современного «институт»)... «Я полагаю, чем больше установлений, тем народ свободнее».

• **Установления являются душою Республики**. Потому что институт – то, в чем можно участвовать, в отличие от закона (а республиканский тезис ставит во главу угла именно права на участие, модели участия), причем участвовать как в общем деле, общей судьбе.

• Установления обладают в силу своей природы, особым духом, силой зова: они призывают людей со всех концов Республики, сосредотачивают вокруг себя силу государства.

• Установления упорядочивают все отношения, все интересы, все права, все обязанности, сообщают всем частям государства общее направление.

• «Первому (обществу, основанному на законах) нужны мудрецы, которые не совершали бы злоупотреблений. Второму (обществу, основанному на институтах) нужны просто люди, ибо их увлекает общий ход событий. В первом случае имеется постоянное действие и противодействие отдельных сил; во втором действует одна общая сила, включающая в себя все другие, направленная к одной и той же цели, к одному и тому же благу».

[164] Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт человеческой природы по Юму (и др. работы). – М.: ПЭР СЭ, 2001. – 480 с., с. 38.

[165] Сен-Жюст. Речи и трактаты. - СПб.: Наука, 1995.

Моделирование институтов участия и какой-либо программы их развития не входило в содержание нашей работы. Но мы не можем завершить работу, не указав на важность этой проблемы.

Заключение

1) Мы попытались привлечь внимание читателя к факту существования двух моделей демократии («либеральной» и «республиканской»).

2) Мы попытались обосновать тезис, что именно республиканская модель релевантна потребностям самосознания россиян и является эффективным инструментом решения стоящих перед Россией фундаментальных проблем (легитимности действующей системы, вовлечения граждан в развитие страны и т.д.).

3) Мы попытались разобраться в основах и тонкостях функционирования республиканской модели и пришли к выводу, что условием её функционирования являются концепты общей судьбы, общего дела, солидарности, непосредственно общих и конвергентных общественных благ. Мы тщательно обсудили вопрос, как должны быть сконструированы эти концепты, чтобы они не были восприняты гражданами как фейки, pr-фикции, симулякры и т.п.

4) Мы обосновали тезис, что именно вовлечение граждан в производство и развитие общественных благ и активов является условием эффективного функционирования республиканской модели и солидарности граждан в отношении приоритетов и целей государственного развития.

5) Мы достаточно подробно обсудили, что препятствует вовлечению граждан в производство и развитие общественных благ и активов, какие проблемы в этих целях должны быть разрешены, и какими подходами к разрешению этих проблем Россия располагает.

6) Мы сконструировали и апробировали делиберативный и нарративный механизмы вовлечения граждан в производство и развитие общественных благ и активов (интерсубъективного концепта жизненного мира республики).

7) Мы, наконец, обсудили вопросы капитализации общественных

активов как условия эффективного функционирования республиканской модели в современной рыночной экономике.

Мы рассчитываем, что наше исследование будет востребовано и даст толчок к развитию практик и институтов участия.

Методические рекомендации подготовлены по итогам исполнения президентского гранта № 597/68-4 «Общественный капитал» как драйвер социально-экономического развития и глобальной конкурентоспособности России: состояние, перспективы, подходы», предоставленного Общероссийской общественной организацией «Российский Союз ректоров»

общественныйкапитал.рф
cmrp.ru