

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО, ИЛИ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ СУЩЕСТВОВАНИЯ НЕТИРАНИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Ольга Шпарага*

Abstract

The focal point of the analysis in the present text is the *Nobel Lecture* (1987) by Josef Brodsky seen from the perspective of the philosophy of the public sphere, narrative action, and political judgment as it was developed by H. Arendt and critically reflected in the works of J. Habermas and S. Benhabib. As a result, a certain kind of «aesthetic conditions for existence of non-tyranny society» is being suggested with regard to the situation of the contemporary Belarus. Such conditions include participation of the unique *actors*, i. e. people who exercise their taste, equally and in the common cause with others, while the number of these actors can be unlimited, for their community is open for new people that began to develop their taste. The development of judgment involves belonging to the tradition as well as participation in the unique communication with other actors, equal and individualized as well as capable of taking into account the other's point of view.

Keywords: public sphere, art, narrative, agon, taste.

Ключевой импульс к написанию этого текста возник в холодном марте 2006, когда я – со знакомыми и совсем не знакомыми мне людьми – пережила опыт пребывания в публичном пространстве Плошчы.¹ Этот опыт связал воедино разрозненные мысли и темы, которые удалось объединить одной общей – темой генезиса, или происхождения, политического измерения моей индивидуальной и нашей коллективной жизни. Тогда, в публичном пространстве Плошчы, то есть в открытом и опасном для жизни диалоге граждан друг с другом, появился проблеск надежды на рождение политики как добровольного участия в общем деле. Так понятая политика могла бы стать альтернативой господствующему до сего дня в Беларуси пониманию политики как занятия отдельных людей, делающих всё возможное, чтобы к ним не примкнули новые участники, которые тоже начали бы действовать либо

* Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва), редактор сайта *Новая Эўропа* (<http://n-europe.eu>); olga.ariel@gmail.com.

смогли получить достоверную информацию о деятельности политиков и начали выносить о ней критические суждения.

Если следовать за английским политическим философом Исайей Берлиным, то область моих интересов можно обозначить «политической философией», которая, в его понимании, есть «этика применительно к обществу». Собственной сферой политической философии является политическое, к приведённому выше определению которого можно добавить идею Берлина о необходимости её этической оценки, т. е. оценки того, насколько принципиальной для этой открытой сферы является минимизация насилия.

Приведённое определение политического не имеет ничего общего с тем, как понимают политику в нашей стране. Искажённое понимание политики в Беларуси как грязной борьбы за власть и закрытого для других занятия небольшого числа людей, манипулятивными способами избранных на выборах и никак не подконтрольных обществу, стало вторым импульсом к написанию этого текста.

Наконец, в качестве третьего импульса можно назвать некогда прочтённый мною и никак не выходивший из головы текст Иосифа Бродского, в котором он, начиная говорить об искусстве и эстетике, завершает размышлениями о политике и человечности. Моё первое обращение к теме публичности² неожиданно натолкнуло на мысль и позволило сформулировать гипотезу, что Бродский создаёт своим текстом что-то вроде праобраза публичного пространства, откуда следует, что художественный текст может быть проводником политических трансформаций. И поскольку в Беларуси на сегодняшний день область искусства является одной из немногих, в которых можно отстаивать собственную автономию, я заключила, что анализ текста Бродского и обоснование правоты моей гипотезы могут стать полезными для сегодняшнего дня.

Параллельно у меня рождались новые темы и вопросы, вызванные дискуссиями с моими коллегами и студентами. Как я надеюсь, они не смогут отвлечь читателя от центрального вопроса – о происхождении *политического* в обществе, не знающем опыта публичной жизни.

1. Нарратив и агон (Арендт и Бенхабиб)

Один из центральных пунктов критики Сейлой Бенхабиб концепции *публичной сферы* Ханны Арендт³ касается отсутствия у Арендт чёткого различения между философско-онтологическим, с одной стороны, и институциональным – с другой, измерениями этой сферы.⁴ Ханна Арендт рассматривает публичную сферу преимущественно из философско-онтологической перспективы, опираясь при этом на заимствованное из феноменологии понятие *явления*, определяемое как обнаружение факта человеческой плюральности и разворачивающееся нарративно. Иначе говоря, публичная сфера – это сфера явления друг другу людей как вопло-

щённых существ, рассмотрение которых с необходимостью требует «множественного числа». Она, в отличие от явления человека в мир вообще, или рождения, базируется на активности, или инициативе, которую человек сам на себя принимает. Для этого человеку необходимо мужество, которого требует уже «решение перешагнуть за порог своего дома, частного круга потаённости, и показать, кто ты собственно есть, т. е. выставить себя напоказ»⁵. В результате человек начинает действовать. Действие же, в понимании Арендт, необходимым образом сопряжено с рождением *кто* личности, или с кристаллизацией субъекта, в отсутствие которого действие деградирует до предметно-обусловленной операции.

Кристаллизация субъекта действия, далее, осуществляется с помощью языка, или речи. При этом слово является определяющим для действия не потому, что как-то объясняет содеянное, а потому что «скорее идентифицирует деятеля и объявляет, что действует именно он». Это, в свою очередь, означает способность деятеля апеллировать к другим поступкам и решениям, т. е. выявлять, что он намерен делать дальше.

Это определение действия и приводит нас к центральному, в понимании Бенхабиб, для философии публичности Арендт понятию *нарратива*. Для анализа его структуры процитируем Арендт ещё раз: действие, как отмечалось выше, базируется на инициативе, «на которую мы должны решиться, чтобы тем или иным образом включиться в мир и в нём начать нашу собственную историю»⁶. Проинтерпретировать эту мысль Арендт можно следующим образом: определяющим для осуществления действия является такое обнаружение (вступление в явленность, в переводе Библихина) субъекта действия, которое позволяет ему через апеллирование к другим поступкам и решениям включиться в мир – и подтвердить и продолжить тем самым существование мира. Однако это ещё не всё. Обнаружить себя, в понимании Арендт, означает положить начало своей собственной истории в этом мире. При этом, согласно Арендт, рождается не автор истории, а её герой, поскольку история – как подлинный результат действия – зависит не только от него. Другими словами, «кто-то её [историю] начал, действуя её разыграл и выстрадал [герой], но никто её не придумал [автор]»⁷. В таком случае герой – это просто свободный человек, свобода которого состоит в проявлении инициативы.

Подведём итог характеристики нарративной структуры действия. Эта структура имеет три элемента: *кто* личности, мир и история личности (которая обозначается Арендт как рассказывание биографии). Взаимосвязь этих элементов Арендт обозначает с помощью метафоры *плетения ткани* – метафоры, также принципиально важной для построений Бенхабиб. Эта метафора означает, что новые действия – это нити, «продеваемые в ранее уже сотканный узор и изменяющие сплетение». Сплетение же – это мир, определяющим для которого является структура *между*, поскольку «поступок и речь ведь события, не оставляющие по себе никаких

осязаемых результатов и конечных продуктов»⁸. Поэтому важно не только обнаружить тому, кто начнёт действовать, и миру как пространству действия, но и обеспечить непрерывность действия, которая будет гарантировать продолжение существования мира, понятого прежде всего как структура *между*.

Тут-то и появляется ещё один структурный элемент нарратива, который одновременно его трансцендирует, а именно – *публичное пространство*. Поскольку именно публичное пространство, пробразом которого для Арендт выступает древнегреческий полис, позволяет выработать средства против присущей поступку и слову тщетности. Исторически полис был способен на это потому, что именно в нём, и только в нём, можно было «организовать стечение событий, когда каждый мог отличиться и показать в слове и деле, кто он таков в своей неповторимой особности»⁹. Однако при этом каждый деятель существовал не ради себя самого, или не только ради себя самого, но прежде всего ради сосуществования с другими – ради мира с нитями других историй-биографий. По Арендт, следовать этой цели и значит заниматься *политикой* в изначальном смысле слова.

Именно в публичной сфере, согласно Арендт, создаются условия для осуществления действия, то есть для обнаружения *Кто*, мира и дления составляющих его историй. Возможно это благодаря тому, что в публичной сфере люди выступают как равные, но при этом уникальные личности. Равенство проявляется в самой возможности действия, или проявления инициативы, которое, в отличие от труда, осуществляется без всякого принуждения и вне всякой (калькулируемой) необходимости. Уникальным при этом каждый субъект действия остаётся потому, что рассказывает именно свою историю, или действует так, как может действовать только он один. То, что истории существуют во множественном числе, является, по Арендт, важнейшим условием человеческого существования. Другим таким условием выступает сама человеческая жизнь, понятая как жизнь на земле, а также в связи с рождаемостью и смертностью.

Вопрос, который может возникнуть, и возникает, заключается в том, каким же именно образом, при каких условиях (при любых ли) возникает публичное пространство? И тут мы находим несколько ответов, которые возвращают нас к критике Арендт Сейлой Бенхабб.

Содной стороны, согласно Арендт, *«прежде чем действие вообще могло начаться, следовало подготовить и обеспечить какое-то очерченное пространство, внутри которого деятели могли потом выступить на виду, пространство публичной сферы полиса, чьей внутренней структурой был закон (курсив мой. – О. Ш.)»*¹⁰. Именно благодаря этому закону мог утвердиться определяющий для публичной сферы принцип равенства, который, согласно Арендт, «может вообще быть осуществлён только неравными, которые

потом “приравниваются” друг к другу в определённых заранее оговоренных аспектах и для определённых конкретных целей»¹¹.

С другой стороны, человеческая инициатива как ядро действия возникает, согласно Арендт, уже благодаря тому, что, говоря и действуя, люди включаются в межчеловеческий мир, т. е. возникает непосредственно из бытия-друг-с-другом, «общительного соучастия в словах и делах», и является той деятельностью, «которая вообще впервые только и создаёт публичное пространство мира (курсив мой. – О. Ш.)»¹². В этом смысле присутствие других, с кем мы хотим сблизиться, может быть стимулом к действию, но сама инициатива этим присутствием не обусловлена.

«Импульс заложен скорее в том самом начинании, которое пришло в мир с нашим рождением и на которое мы отсылаемся тем, что сами по собственной инициативе начинаем что-то новое»¹³.

В итоге, мы получаем противоречие, состоящее в обозначении то публичной сферы в качестве условия действия, то действия – в качестве условия возникновения публичности. Попытаемся разрешить его с опорой сразу на несколько критических замечаний Сейлы Бенхабиб в адрес концепции нарративного действия Арендт.

Первое замечание касается непосредственности возникновения публичной сферы. Согласно Бенхабиб, публичная сфера не может рассматриваться только в качестве результата явления людей друг другу. Явление и нарратив могут, согласно Бенхабиб, разворачиваться и приватно, к примеру внутри отношений влюблённой пары. Публичным же эти отношения делает то, что люди как равные в своём праве явиться и рассказать друг другу свою историю действуют в открытом для каждого пространстве, или в общем мире, который благодаря этому становится реальным. Публичное пространство, в таком случае, таково, что в нём даёт о себе знать общность мира, которая предстаёт в качестве того же самого, увиденного каждый раз из новой перспективы или – в предельном различии, так что реальность возникает благодаря тому, «что, невзирая на все различия позиций и вытекающую отсюда множественность аспектов, очевидно всё же, что все заняты одним и тем же делом»¹⁴.

Данные характеристики публичной сферы, согласно Бенхабиб, выходят за пределы философско-онтологического, или нарративного, измерения явления людей друг другу. Как только непосредственное сосуществование людей начинает требовать усилия для своего поддержания, *нарратив* как главный принцип организации сосуществования дополняется *агоном* – открытым и специально стимулируемым столкновением нарративов. По Арендт же, агональный дух как страсть помериться силами с другими также выводится из феномена самораскрытия *Кто* в плетении ткани нарративов.

В таком случае, возвращаясь к Бенхабиб, если в рамках первого – нарративного – измерения мы имеем дело с фактом непо-

средственного явления людей друг другу, то в рамках второго, агонального – с требованием, или *принципом*, открытого для каждого общего мира. Именно этот принцип агона даёт толчок к возникновению законов, которые Арндт обозначает «внутренней структурой публичной сферы».

Принятие на себя инициативы, или ответственности, может быть рассмотрено в этой связи в качестве другого важнейшего принципа агонального измерения сосуществования людей. В таком случае законы будут служить не только *организации памяти*, т. е. поддержанию нарративной ткани мира, но и конституированию «публики», где каждый зритель одновременно есть деятель. Отсюда также становится понятным, почему Бенхабиб обозначает это агональное измерение институциональным.

Итак, различие философско-антропологического и агонально-институционального уровней сосуществования людей друг с другом позволяет разрешить выявленное нами противоречие в размышлениях Арндт. Иначе говоря, если онтологически первичным выступает явление одной уникальной личности другой, то только в случае агонального структурирования этого явления оно превращается в общий мир, понятый как добровольное участие в общем деле. Только в этом втором случае можно говорить о возникновении публичного пространства (политики). В этой связи Бенхабиб приходит к понятию института, в рамках которого индивидуальная спонтанность дополняется коллективным обсуждением и достижением согласия относительно такого устройства общего мира, которое стимулировало бы рождение всё новых *Кто*, ответственных и открытых другим *Кто* одновременно.

Данная взаимосвязь нарративного и агонального измерений позволяет скорректировать ещё одно положение Арндт, а именно положение об универсальном характере публичной сферы, понимаемой как структуры, возможной при любых условиях. Сейла Бенхабиб также находит это положение Арндт проблематичным. Люди, говорит Бенхабиб, являют себя друг другу и в концентрационных лагерях, но это явление не может превратиться в публичную сферу. Точно так же до публичности не доходит дело в тоталитарных обществах. Поскольку тоталитарные режимы стремятся к тому, чтобы «разрушить публичность как общий мир позиций, убеждений и ориентаций, хотя он[и] и не в состоянии устранить публичность как пространство явления, что будет означать уничтожение человеческой жизни вообще»¹⁵.

В этой связи далее Бенхабиб отмечает, что для достижения цели разрушения публичной сферы тоталитарный режим (сюда можно, видимо, отнести и капитализм в его худших проявлениях) «усеивает публичные пространства пустыми знаками власти этого режима, однако общий мир снова возникает в других местах», например в церкви или дружеском круге, которые и содержат в себе необходимые, но недостаточные предпосылки для возникновения публичной сферы. В результате, вслед за Бенхабиб, здесь можно

задаётся вопросом об условиях перехода от мира явления к публичному пространству общего мира, а также о способе сосуществования – взаимообуславливающим, горизонтальном, вертикальном, трансверсальном – этих уровней (явления друг друга и общего мира). Согласно Бенхабиб, эти условия являются всегда совершенно определёнными историческими и институциональными.

Иначе говоря, правила создания институтов столь же необходимы для создания публичного пространства (политики), как и факт явления людей друг другу. Значит ли это, что любая онтология имеет свою необходимую историческую конкретизацию, что приводит нас к множеству исторических миров (Паточка) и той или иной «исторической онтологии нас самих» (Фуко)? Среди этих миров мы сможем найти те, в которых общий мир учреждён согласно принципам агона, а также другие, в которых общий мир организован с опорой на иные принципы, например – частной сферы. Это также означает, что никакая онтология не будет даваться нам до этой конкретизации иначе, чем посредством абстрагирования от последней.

И всё же версия Ханны Арендт может получить своё оправдание в ситуации невозможности или чрезвычайной затруднённости введения агонально-институциональных принципов и правил, например в ситуации тоталитаризма или авторитаризма. Моя гипотеза состоит в том, что в таких ситуациях *агонально-институциональное измерение, или агональную организацию, может получить сам нарратив – например литературный текст, который будет служить проводником, или ориентиром, создания публичности как таковой*. Обосновать это я попытаюсь в ходе анализа небольшого текста поэта и писателя советской эпохи Иосифа Бродского.

2. Нарратив как агон (случай Бродского)

Интересующий нас текст *Нобелевская лекция* был прочитан Бродским в 1987 в Стокгольме при вручении ему Нобелевской премии по литературе. Парадокс этого текста состоит в том, что, начиная с вопроса об индивидуализации, производимой поэзией и литературой, Бродский затем приходит к обоснованию связи эстетики с этикой и рассматривает что-то вроде *эстетических условий существования нетиранического общества*. Как это становится возможным? Для ответа на этот вопрос приведём важнейшие положения данного текста Бродского, а затем попробуем взглянуть на него с приведенной выше, в первой части текста, позиции.

Свои размышления Бродский начинает с утверждения, что является «частным человеком», предпочитающим частную жизнь какой-либо общественной роли. Поскольку, словами поэта, «лучше быть последним неудачником в демократии, чем мучеником или властителем дум в деспотии»¹⁶. Частность своей позиции Бродский объясняет также тем, что писатель, и в особенности поэт – по при-

чинам прежде всего стилистическим, – может говорить только от своего собственного имени, то есть не может говорить от имени или за другого поэта. Однако при этом все другие поэты, словно тени, стоят у него за спиной, так что он чувствует себя «как бы их суммой – но всегда меньшей, чем любая из них [теней] в отдельности»¹⁷. Потому что, поясняет Бродский, невозможно быть лучше них ни в жизни, ни на бумаге.

Следующую идею текста можно представить как вывод обоснования частности позиции поэта. Она состоит в том, что «если искусство чему-то и учит (и художник в первую голову), то именно частности человеческого существования»¹⁸. Таким образом, искусство поощряет в человеке ощущение *индивидуальности, уникальности, отдельности*, тем самым превращая его из общественного животного в личность. Это, в свою очередь, обусловлено тем, что стихотворение, в отличие, например, от хлеба, ложа или возлюбленной, нельзя разделить с другими, поскольку произведение искусства, и в особенности стихотворение, «обращается к человеку тет-а-тет, вступая с ним в прямые, без посредников, отношения». Именно поэтому «ревнители всеобщего блага» и повелители масс недолюбливают искусство вообще, потому что там, «где прочитано стихотворение, они обнаруживают на месте ожидаемого согласия и единодушия – равнодушие и разногласие, на месте решимости к действию – невнимание и брезгливость». Индивидуализирующая функция искусства состоит таким образом в открытии стоящей перед каждым человеком задачи «прожить свою собственную, а не навязанную или предписанную извне, даже самым благородным образом выглядящую жизнь». Поскольку у каждого человека только одна жизнь – «и мы хорошо знаем, чем она кончится». Было бы обидно, продолжает Бродский, израсходовать эту жизнь на повторение чужой жизни.

Поставить эту задачу перед человеком литература и, добавляет Бродский, язык в состоянии потому, что литература и язык являются более древними, неизбежными и долговечными, нежели любая форма общественной организации. Они, в сравнении с государством, существование которого ограничено во времени, являются бесконечными. Кроме того, политическая система, как и любая система вообще, есть форма прошедшего времени, пытающегося навязать себя настоящему, а зачастую и будущему. В этой связи наибольшей опасностью для писателя является опасность быть загнивающим элементом системы, то есть получить ограничение во времени. Литература, которой удаётся избежать такого гипноза, помогает человеку «уточнить время его существования», т. е. найти своё место среди предшественников и себе подобных и тем самым избежать участи «жертвы истории». И здесь Бродский вновь возвращается к теме индивидуализирующей способности искусства, которую теперь рассматривает с новой временной стороны.

Искусство вообще, и литература в частности, в отличие от жизни (и, как было сказано выше, от любой системы) всегда бежит

повторения, которое в искусстве именуется *клише*. При этом решающая роль принадлежит не индивидуальности художника, а динамике и логике самого материала, истории средств, «требующих найти (или подсказывающих) всякий раз качественно новое эстетическое решение»¹⁹. Поэтому искусство развивается параллельно истории как таковой, зачастую ещё и опережая её, и каждый раз творит новую эстетическую реальность. При этом, и здесь можно зафиксировать следующий важнейший пласт идей данного текста Бродского, «новая эстетическая реальность уточняет для человека его реальность этическую. Ибо эстетика – мать этики»²⁰. Это значит, согласно Бродскому, что этическому различению между «добром» и «злом» предшествует эстетическое различие между «хорошо» и «плохо». Объясняется это, однако, не только тем, что в эстетике не «всё позволено» и количество цветов в спектре ограничено. Гораздо более весомым аргументом в пользу укоренения этики в эстетике является индивидуализирующая функция искусства.

Эта функция находит своё выражение в том, что новая эстетическая реальность, делающая переживающего её человека «более частным лицом», формирует литературный или какой-то ещё *вкус* человека, который «может оказаться если не гарантией, то формой защиты от порабощения. Ибо человек со вкусом, в частности литературным, менее восприимчив к повторам и ритмическим заклинаниям, свойственным любой форме политической демагогии». Богатый эстетический опыт индивидуума, развитие его вкуса способствуют нравственному выбору и делают человека более свободным (хотя возможно, добавляет Бродский, и не счастливее).

Отсюда следует, что развитие вкуса является «видовой целью» человека как обладающего *речью*. Это также означает, что деление людей на интеллигенцию как тех, кто способен к формированию вкуса, или речи, и всех остальных, не выдерживает критики. В нравственном смысле это деление подобно делению общества на богатых и нищих, однако в отличие от этого второго не имеет никакого основания. Иначе говоря, с точки зрения способности формирования вкуса все люди, согласно Бродскому, равны от рождения (природы). Это равенство, далее, состоит в равенстве *активных исполнителей* (действующих лиц), которого в случае литературы, в отличие от музыки, невозможно избежать. Поскольку литературное произведение не позволяет человеку занимать только пассивную позицию слушателя. Роман или стихотворение – это хотя и частный, исключаящий всех остальных, разговор писателя с читателем, в котором «*писатель равен читателю*, как, впрочем, и наоборот, независимо от того, великий он писатель или нет»²¹. Переживание этого равенства, добавляет Бродский, остаётся с человеком на всю жизнь в виде памяти, определяющей его поведение в настоящем.

Политика, так можно проинтерпретировать следующий пассаж размышлений Бродского, следует также рассматривать как участ-

ника диалога равных акторов, поскольку вступление политика в диалог обладающих вкусом учит уважать *человеческое разнообразие* (и безобразие), то есть предлагает альтернативу массовому подходу к проблемам человеческого существования. От любого деятеля, и политика в том числе, нужно требовать в таком случае не образованности, а знания литературы, т. е. *принадлежности к сообществу развивающих вкус и равных в этом занятии индивидуумов*. Принадлежность к такому сообществу, согласно Бродскому, является препятствием на пути проявления насилия по отношению к себе подобному во имя какой бы то ни было идеи.

В последнем фрагменте своей статьи Бродский ещё более эксплицитно говорит о связи литературы и политики. Он говорит от лица поколения, которое после сталинских репрессий начинало на пустом, или «пугающем своей опустошенностью», месте и ставило своей задачей воссоздание эффекта непрерывности культуры. При этом решающая роль, или решающий выбор, опять-таки прежде всего эстетический, а не нравственный, согласно Бродскому, принадлежал не ему и его товарищам-литераторам, а *самой культуре*. Именно она, а точнее, язык делает человека своим инструментом, продолжающим само существование языка. Это продолжение возможно благодаря тому, что, берясь за перо, человек вступает в прямой контакт с языком, одновременно впадая в зависимость «от всего, что на нём уже высказано, написано, осуществлено»²². Эта зависимость, согласно Бродскому, является деспотической и освобождающей одновременно. Она делает пишущего зависимым от прошлого – языка как института – и одновременно освобождает для будущего, вдыхающего жизнь в этот институт. Эта амбивалентность возможна благодаря тому, что сам язык подсказывает или просто диктует пишущему следующую строчку, так что «будущее языка вмешивается в его настоящее»²³. И это вмешательство настолько притягательно, что человек оказывается не в состоянии отказать от «повторения» – берём в кавычки, поскольку на самом деле речь идёт о всё «новом начинании», – этого опыта.

Итак, опираясь на осуществлённую в первой части реконструкцию критики Сейлой Бенхабиб концепции публичности и действия Ханной Арендт, можно попытаться дать философскую оценку приведённых размышлений Бродского об отношении эстетики и этики. Переход от эстетики и искусства к этике и политике рождается в тот момент, когда опыт индивидуации, образующий ядро эстетического опыта, начинает интерпретироваться Бродским как *уникальная деятельность*. Принципиально важным при этом является то, что возможность такой деятельности – данная человеку от рождения, но получающая толчок к своей реализации именно благодаря искусству слова, не допускающему пассивности восприятия, – делает людей равными друг другу. Иначе говоря, равенство возникает тут в результате уважения уникальной деятельности другого как ответа в диалогической структуре произведения (литературного и речи вообще). Если добавить сюда понимание Бродским

исполнительской деятельности как абсолютно противной всякому повторению (чужого действия) и перенести её, вслед за поэтом, из области эстетического опыта в область человеческого сосуществования вообще, то мы получим, ни много ни мало, модель организуемого как агон нарратива.

Другими словами, индивидулирующая роль искусства, по Бродскому, достигает своей цели только в том случае, если благодаря ей формируется сообщество равных друг другу – в искусстве начинания чего-то принципиально нового – деятелей. Такое начинание можно вполне приравнять к ответственному, т. е. сопровождаемому пониманием того, что действую именно я, поскольку Бродский настаивает на противостоянии этого начинания всякой загнипнотизированности и автоматичности, или клишированности. Такое понимание, далее, должно, согласно Бродскому, препятствовать причинению другому человеку насилия во имя какой-то бы то ни было идеи. Хотя тут можно спросить, достаточно ли этого ограничения для минимизации насилия вообще? Оставляя этот вопрос пока в стороне, можно зафиксировать, что мы пришли к первому принципу агона – равенству деятелей в их искусстве начинания, обнаруженному у Арендт.

Со вторым принципом – ничем не ограниченной открытостью такого сообщества ответственных деятелей для всё новых участников – у Бродского, в отличие от Арендт, как кажется, дела обстоят несколько сложнее. Дело в том, что Бродский, с одной стороны, экстраполирует свою модель эстетического сообщества на общество вообще, проводя параллель между литературой и способностью говорить, с другой – настаивает на частном, «исключающем всех остальных», характере всякого диалога равных акторов. Как это понять? Не ставит ли это положение Бродского модель агона под вопрос?

Частичный ответ на этот вопрос можно связать с противопоставлением частного характера деятеля общественной роли, понимаемой именно как общественная роль в СССР. В таком случае общественное нужно понимать здесь как псевдообщественное, поскольку, как известно, общество в СССР было подчинено государству и отождествлено с ним, что означало запрет на любую несанкционированную государством общественную активность. Частная позиция Бродского, в таком случае, есть претензия на позицию вне санкций государства и, следовательно, общества. Такую позицию пытался занять сам поэт – будучи поэтом по своему собственному решению, – за что неоднократно подвергался преследованиям и в конце концов был изгнан из страны.²⁴

И всё же таким пониманием – как сопротивление подчинению государственному принуждению – «частность» в версии Бродского не исчерпывается. К тому же Бродский настаивает на неправомерности разделения людей на тех, кто способен участвовать в диалоге равных, т. е. на интеллигенцию, и всех остальных. Отстаиваемая Бродским частность позиции деятеля ставится поэтом в один

ряд с его индивидуальным, или уникальным, характером и означает то, что деятель может говорить только от своего собственного имени, хотя при этом все другие поэты, как тени, стоят у него за спиной и превосходят его творческим и экзистенциальным величием. Именно частность позиции деятеля проявляется далее в его *вкусе*, который оказывается как бы пропуском в сообщество равных и ответственных деятелей, понимаемое Бродским также как политическое сообщество.

Чтобы проинтерпретировать это второе измерение *частного* характера деятеля в связи с понятием *вкуса*, целесообразно обратиться за дополнительными концептуальными средствами, которые мы можем найти в теории публичности раннего Ю. Хабермаса и анализе способности суждения поздней Х. Арендт. Именно в этих концепциях мы находим, с одной стороны, упоминание частного характера участника публичной сферы и, с другой – понятие вкуса, или способности суждения как важнейшей составляющей конституирования политики.

3. Агон как институт внутри нарратива (Бродский, Хабермас и поздняя Арендт)

3.1. О публике частных лиц

В качестве важнейшей заслуги Юргена Хабермаса в разработке понятия и теории публичности Сейла Бенхабиб называет следующее:

«Гениальный вклад Хабермаса в дискуссию о [публичности], развёрнутую в его книге *Структурное преобразование публичности*, состоит в том, что он подверг радикальной демократической критике либеральный принцип политической легитимации, а именно принцип частного применения гражданами разума в целях осуществления контроля над общественными делами».²⁵

Эта критика ведёт к двум важнейшим сдвигам в модели публичности Х. Арендт. *Во-первых*, в концепции публичности Хабермаса речь идёт о функции публичности, имеющей отношение к учреждению норм, или законов, в той мере, в какой публичность выполняет функцию *контроля* над деятельностью государственных институтов. Именно контроль превращает публичность в единственный легитимный источник законов. Иначе говоря, по мысли Хабермаса, начиная с Нового времени, к которому он привязывает происхождение публичности, ни один закон больше не принимается без обсуждения – парламентариями, с одной стороны, и представителями гражданского общества, или широкой общественности, с другой. Это значит, что «правовое буржуазное государство учреждает политически действенную публичность как орган в государстве, служащий институциональному обеспечению связи закона и общественного мнения»²⁶. Тем самым публичность

принимает вид, с одной стороны, *организующего принципа*, распространяющегося и на государственный аппарат – в виде принципа разделения властей и коллегиального принятия политических решений, – и на общество в целом. С другой стороны, она остается *сферой* формирования мнений и протекания обсуждений, доступных всем без исключения гражданам.

Этого различия – между законотворческой и контролирующей функциями публичности – мы и не обнаруживаем у Арендт по причине, которая кроется во втором пункте расхождения её концепции с концепцией Хабермаса. Публичность, по Хабермасу, образуют *частные лица*, которые объединяются в публику. Это значит, что понятие частного, или приватного, претерпевает в версии Хабермаса существенную трансформацию.

В версии Арендт, действие в публичной сфере и труд в приватной преследовали радикально различные цели: первое служило утверждению свободы, второй – удовлетворению неисчерпаемых человеческих потребностей – в еде, крове, продолжении рода. При этом публичная сфера не могла существовать без обеспечения круговорота приватной сферы, т. е. опиралась на этот круговорот и отрывалась от него одновременно. Всё это, однако, оказалось возможно благодаря организации полиса как такового, внутри которого свободные граждане – совершеннолетние мужчины – могли препоручить заботу о приватной сфере женщинам, детям и рабам.

Для Хабермаса частная сфера, прежде всего имеющая вид института собственности, оказывается интегрирована в публичную сферу, в результате чего и происходит приращение задач публичной сферы и трансформация целей, ради которых она существует. Тем самым, в версии Хабермаса, отношение приватной и публичной сфер перестаёт играть столь существенную роль для определения публичности, какую оно имело в модели Арендт. На передний план выходят способы организации, а также различные измерения и уровни публичности. Связано это с тем, что формирование публичности в Новое время, как его видит Хабермас, отсылает к эмансипации нового класса собственников – буржуазии. Именно буржуа – жители развивающихся европейских городов – были заинтересованы в осуществлении контроля над деятельностью государства, регулирующего экономические отношения в обществе. Их интерес вылился в защиту рынка – как системы горизонтальных и конкурентных отношений, заступившей на место вертикальных приказных отношений домашнего хозяйства, – от вмешательства государства. Речь шла об эмансипации процесса «ненасильственного принятия решений рынком, возникающим анонимно и в определённой степени автономно из процесса обмена»²⁷.

Однако сама забота об общественном, т. е. ограничивающем государственное, регулировании экономических отношений возникла благодаря утверждению ещё одной, наряду с ролью собственника, ипостаси буржуа – как *разумного человека* вообще, или как автономного субъекта поступка и мысли.²⁸ Именно благодаря этой

второй ипостаси возможно само обсуждение иной организации общества, поскольку она превращала всякого разумного человека в активного участника социальных процессов. При этом, в соответствии с универсалистской логикой Нового времени – постулированием универсальности человеческой разумности, – в этой своей второй ипостаси буржуа с необходимостью трансцендировал свою первую ипостась – ипостась собственника, что со временем позволило эмансипации распространиться и на другие классы и секторы европейского общества. В результате, делает вывод Хабермас,

«...в рамках буржуазной публичности формируется политическое сознание, которое позволяет противопоставить форме абсолютного господства понятие и требование общих и абстрактных законов и, в конечном итоге, утверждает себя, т. е. общественное мнение, в качестве единственно легитимного источника этих законов».²⁹

Это политическое сознание, вырастая первоначально из требования регулирования самими собственниками экономических отношений, потребовало для своего формирования иного понимания всего символического социального порядка, далеко превосходящего экономический порядок. Формирование нового символического порядка привело, словами французского политического философа Клода Лефора, «к созданию пустоты в том самом месте, где субстанция общности предполагалась фигурирующей в короле, в его теле»³⁰. На месте «субстанции власти» оказались сети непрерывающихся публичных коммуникаций, открытых для всё новых участников и нацеленных на выработку «общих и абстрактных законов», распространяющихся на любой общественный сегмент.

И здесь следует сделать последнее замечание насчёт понимания *частного* характера игроков нового символического порядка. Как подчёркивает современная исследовательница публичности Нэнси Фрезер, упущением описанной модели является то, что Хабермас не уточняет, что объединение частных лиц в публику вызывает существенную трансформацию «частности» их позиций.³¹ Другими словами, выработка общих и абстрактных законов возможна только тогда, когда частные лица обсуждают свои вопросы или формулируют свои интересы в качестве общезначимых, т. е. касающихся всего общества. Те вопросы, которым не удаётся придать такого статуса, остаются вне рассмотрения и регулируются нормами более частного характера. Это значит, что выход в публичную сферу знаменует трансформацию частного человека во всеобщего, что и соответствует второй ипостаси буржуа – ипостаси разумного человека вообще, т. е. такого, который, несмотря на уровень достатка и влияния в обществе, равен любому другому участнику публичного обсуждения в умении аргументированно доказать, что выносимые им на обсуждение вопросы имеют общезначимый характер и заслуживают всеобщего внимания.

Этот тезис мы и обнаруживаем у Бродского, совершающего переход от частного разговора частных лиц к установлению нормы

равенства участников диалога, имеющей силу также и для всех без исключения его потенциальных участников. Такой вывод можно сделать, соотнеся два тезиса Бродского: один о том, что разговор писателя с читателем является частным и «исключающим всех остальных», и второй о том, что выделение интеллигенции как привилегированного класса людей, способных артикулировать свои мысли и взгляды, совершенно неприемлемо, поскольку все люди равны от рождения в способности «образования речи», или развития *вкуса*.

Связать эти два, как кажется, вступающих в противоречие тезиса, можно, сделав вывод о том, что Бродский вводит *критерий* вхождения в сообщество равных, каковым и является формирование речи, или *вкуса*. К такому формированию *вкуса*, согласно поэту, способны все без исключения люди, но не все знают, как этой способностью воспользоваться. Воспользоваться же ею, по мнению Бродского, помогает искусство с его индивидуальной функцией, которая, однако, сама становится возможной не только благодаря проявлению уникальной личности, но и благодаря *медиальной*, она же универсальная, составляющей искусства. Именно связь явления уникальной личности с медиумом языка и культуры и позволяет сформироваться диалогической структуре произведения. Для анализа этой связи мы обратимся ещё к одной параллели с текстом Бродского – к размышлениям о роли *вкуса* в формировании политического сообщества поздней Арндт.

3.2. От публичности к сообществу, в котором формируется общий смысл

Индивидуальная функция искусства возможна, по Бродскому, не столько благодаря гению конкретного художника, сколько благодаря динамике и логике материала, истории художественных средств, которая требует от художника найти и подсказывает ему каждый раз новое решение. Это требование реализуется тем способом, что культура, а точнее язык, делает человека своим инструментом. Этот «инструмент» (ранее речь шла об исполнителе), с одной стороны, служит продолжению самого существования языка, с другой – позволяет состояться уникальной свободе творца. В первом случае творец впадает в зависимость от языка, т. е. от всего, что на нём уже осуществлено, во втором – вступает с ним в уникальное отношение *tête-à-tête*. Сочетание этих двух моментов и позволяет человеку уточнить время своего существования, учреждая тем самым некую параллельную историю, которую Бродский обозначает эстетической реальностью и которая открывает для человека реальность этическую. Этическая реальность – это реальность различения «добра» и «зла», вырастающая благодаря как наличию внутренних границ в эстетике, так и её описанной выше принуждающе-освобождающей силе.

Эстетическая реальность как некая параллельная история – это такое отношение прошлого, настоящего и будущего, при котором будущее вмешивается в настоящее, что делает эту историю – в отличие от истории государственных институтов – бесконечной. Механизм, который позволяет объединить описанные и противоречивые моменты функционирования эстетической реальности, Бродский обозначает формированием *вкуса* человека, выступающего лучшей защитой от порабощения, с одной стороны, и основой для формирования чувствительности к человеческому разнообразию – с другой. Наличие такой чувствительности, по Бродскому, является самым важным требованием к политику. Тем самым *вкус* объединяет в себе два момента: момент включения в традицию и момент творческого и каждый раз уникального диалога с другими её участниками. Важным является также то, что диалог этот ведётся на равных, что выше нами уже квалифицировалось в качестве важнейшего принципа агона.

Поздняя Ханна Арендт обращается к понятию *вкуса* в ходе анализа кантовского понятия способности суждения, что связано с продолжением поиска важнейших конститутов политики, исходно понимаемой в тесной связи с утверждением и принципами агона. При этом важно отметить, что Арендт по-прежнему привязывает агон к древнегреческому полису, который способствует трансформации публичного пространства в политическое в том случае, «когда оно находит себе защиту в городе, т. е. оказывается привязанным к площади, которая у всех под рукой, которая позволяет сохраниться в памяти как знаменательным делам, так и именам значительных деятелей, а также передать их последующим поколениям»³². Однако, как кажется, эта привязка вступает теперь в противоречие с отсылкой к кантовской философии с присущим ей иным пониманием публичности – как публичного использования разума каждым индивидом, нелокализованного в пространстве и времени, – и скорее становится мостом к модели публичности Хабермаса, ядром которой выступает публика частных лиц. Указанное противоречие размышлений поздней Арендт, специально не анализирующей переводимость публичной позиции в поле в позицию автономной (индивидуализированной) личности, как она понимается начиная с Нового времени, усиливается тем, что в ходе своего анализа способности суждения как нового конститутива агона Арендт не проводит чёткого различия между *традицией* (транслированием «славных имён и дел» из поколения в поколение) и *сообщением* как функцией способности суждения в публичном пространстве.

Если же пока абстрагироваться от этих вопросов к поздней Арендт и сконцентрировать внимание исключительно на понятии *вкуса*, то на месте *Кто* публичного пространства ранней Арендт можно обнаружить *гениального творца*, как его понимает Кант, отождествляемого Арендт с деятелем. Для его характеристики важно, однако, то, что кроме *гения*, или гениальности, ему присущ

вкус, или способность суждения. Если гений отвечает за создание произведения, то вкус – за сообщаемость его смысла зрителям. Тем самым мы обнаруживаем в деятеле сразу две ипостаси – продуктивного творца и зрителя-критика, который, опираясь на свой вкус, осуществляет оценку и принимает решение относительно произведений, или действий. Аренд цитирует Канта:

«Вкус, как и способность суждения вообще, означает дисциплину (или воспитание) гения, обрезает ему крылья..; но при этом даёт ему направление...»³³

Тем самым вкус придаёт прочность идеям и делает их доступными другим культурам; он подчиняет себе гения, хотя без гения не о чем будет выносить суждения. Опираясь на философию Канта, Арендт проводит различие между производящим творцом и зрителем, который и производит оценку произведения, опираясь на свой вкус. Это вновь сближает её позицию с позицией Хабермаса, для которого публичность Нового времени, первоначально утвердившись в качестве литературной, базировалась на новом понимании процедуры оценивания произведения. Это оценивание начали производить *делитанты* – зрители (ранее его производили придворные или церковные «эксперты»), научившиеся пользоваться собственным разумом (Кант) и выступающие в роли частных лиц. Этим лицам, далее, произведение оказалось доступно в качестве товара, в результате чего они придали ему профанное значение, начав автономно, «путём осуществления рационального взаимопонимания друг с другом ... разыскивать его смысл, совещаться и тем самым высказывать то, что до того могла развернуть в невысказанности авторитарная власть»³⁴.

Зритель, в версии Арендт – это именно тот, кто, опираясь на свой вкус, выносит суждение о действии гения и тем самым превращается в *масштаб* всякого действия. *Критерием* формирования масштаба является обозначенная выше *сообщаемость* смысла произведения, которая, по существу, делает произведение реальным. Действующий в таком случае оказывается зависимым от зрителя. Зритель же при этом всегда связан с другими зрителями, поскольку, по Арендт, суждение зрителя учреждает *открытое пространство*, без которого произведения гения вообще не могут стать доступными, или явиться другим.

«Публичное пространство, таким образом, конституируется критиками и зрителями, а не исполнителями или творческими личностями»³⁵.

Интересно при этом, что сама Арендт несколько скептически оценивает эту новую, скажем так, кантовско-хабермасовскую организацию публичного пространства, в котором ключевая роль принадлежит именно критической, а не производящей способности. Свой скепсис она связывает с тем, что в философии Канта сооб-

щаемость смысла действия преобладает над его совершением, как теория преобладает над практикой, что она осуждает ещё в свой ранний период и с феноменом чего связывает «падение публичности», воплощённое в размышлениях уже у древних греков, живущих, как Платон и Аристотель, в эпоху «после полиса».

Второй пункт недовольства Арндт кантовской теорией суждения связан с тем, что Кант рассматривает уникальное суждение зрителя из перспективы никогда не приходящего к завершению прогресса человечества. Эта перспектива возникает в связи с тем, что зритель, в понимании Канта, должен соотносить свою точку зрения, которая возникает каждый раз как *особенная, с всеобщностью* [смысла], которую Кант понимает как открытое целое человечества. В версии же Арндт, чтобы осуществлять такое соотношение – и именно с этой процедурой мы можем связать ядро её переосмысления агона, – каждый уникальный зритель должен *принимать во внимание* позицию каждого другого зрителя. Такое принятие во внимание Арндт рассматривает далее в качестве предпосылки *расширения образа мысли*, т. е. критического мышления как ядра политики. Если следовать Канту,

«...человек обнаруживает признаки расширенного образа мышления, если может оставить в стороне субъективные частные условия суждения и осуществить рефлексии над своим собственным суждением, исходя из всеобщей точки зрения (которую он может определить только таким образом, что поместит себя в точку зрения другого)».³⁶

Кроме «операции рефлексии», способность суждения пользуется ещё одной важной операцией – *воображения*. Она помогает оценить предметы, которые не наличны в данный момент, что, можно сделать вывод, по аналогии и помогает принимать по внимание точку зрения другого. Само же воображение становится возможным благодаря тому, что чувство в определённой мере воспринимает самое себя, т. е. обращается не к предметам, а даёт оценку самому себе. В понимании Канта, воображение, по-видимому, является неотъемлемой составляющей трансформации ощущения в процессе его обращения к самому себе (когда, например, мы исследуем наши вкусовые ощущения).

Восприятие чувством самого себя означает, по Канту, переход от операции воображения к операции рефлексии. Эта операция имеет, однако, сложное строение и складывается из: а) рефлексии по поводу репрезентации (чувства о чувстве) предмета; б) операции спрессовывания и уплотнения многообразного чувственного данного, в результате чего возникает целое, которое придаёт смысл части. Эта последняя составляющая рефлексии ещё раз отсылает нас к зрителю, поскольку именно ему удаётся увидеть произведение-действие как целое, в то время как исполнитель-деятель знает только часть – свою роль.

Вкус, определяемый через операцию воображения и операцию рефлексии, производит различия, или осуществляет выбор. Суть этого выбора состоит в том, что в процессе происходит не выбор того или иного предмета, а оформление самого масштаба оценки, каковым является *общее чувство*. Это общее чувство Кант обозначает латинским *sensus communis* и определяет как «идею общего чувства», что позволяет перейти от понятия чувства к понятию смысла. Критерием же перехода от *частного чувства* к *общему смыслу* является его *сообщаемость* (она же публичность), которая не предзадана никакими обстоятельствами, а отвечает очевидности самой ситуации общения.³⁷ Прийти к общему смыслу означает, согласно Канту, включиться в сообщество, которое само существует благодаря исходной *общительности* людей.

Трансляция смысла уникального действия гения, осуществляемая благодаря принятию во внимание точки зрения другого человека и придающая частному суждению всеобщее значение, а также требующая создания публичного пространства, приводит Арндт к ещё одному понятию – *экземплярной силе* любого суждения. Экземплярная сила, или значимость суждения, означает отказ как от подведения особенного под понятие (в платоновском смысле) или под схему (в кантовском смысле), так и от операции абстрагирования. Экземплярная значимость предполагает рассмотрение данного случая, например данного стола, как пример того, какими в действительности могут быть столы. Это значит, что

«...экземпляр [этого стола] есть и остаётся чем-то особенным, которое именно через свою особенность разоблачает всеобщее, которое иначе никак не может быть определено. Мужество как мужество Ахилла и т. д.»³⁸

Это также означает, что «суждение имеет экземплярную значимость только в том случае, если пример подобран верно»³⁹, а поскольку количество примеров всегда ограничено, то понятия имеют ограниченное поле применения.

4. Выводы: «политическое сообщество» Бродского и его границы

Как кажется, текст Бродского даёт некоторые ответы на вопросы Арндт к Канту. Во-первых, преимущество сообщаемости перед осуществлением действия может быть обосновано тем, что сообщаемость – внутри частной и уникальной коммуникации двух деятелей – должна быть, вслед за Бродским, проинтерпретирована как протекающая в рамках традиции (истории знаковых средств), оперирующей на медиум языка. Тем самым устраняется и второй упрёк Арндт Канту: в случае традиции речь идёт не о прогрессе, а о её оживлении и длении, которые становятся возможными именно благодаря уникальной коммуникации уникальных и при этом равных деятелей.

Взаимосвязь традиции и коммуникации осуществляется также благодаря тому, что традиция как история знаковых средств, по Бродскому, есть одновременно память о состоявшемся диалоге уникальных и равных деятелей.⁴⁰ Можно в таком случае предположить, что способность традиции подсказывать деятелю каждый раз новое решение обусловлена *таким её устройством*, при котором материал и средства вплетены в открытую диалогическую структуру. Именно благодаря ей материал и средства для создания произведения имеют не застывший характер, а динамичны и открыты для новых деятелей: всё выглядит так, как будто вопросы, задаваемые предыдущими поколениями в процессе создания и трансляции смысла произведения, автоматически адресуются поколениям последующим, которые для освоения средств должны вступить в диалог, или сообщество, со своими предшественниками (и, одновременно, друг с другом), освоить их опыт и дать на их вопросы свои ответы.

Тем самым, всякий *Кто* обретает в коммуникации своеобразие, которое в то же время есть своеобразие – новое событие – традиции, действующей как живой медиум коммуникации. Культивирование вкуса, которое Бродский рассматривает в качестве задачи человечества, можно проинтерпретировать в этой связи как обретение своеобразия *в коммуникации и на основе традиции*, что выражает взаимосвязь особенного с всеобщим. Эта взаимосвязь реализуется в сообщаемости смысла, требующей от новых деятелей развития вкуса, предполагающего, в свою очередь, учреждение общего, или публичного, пространства. Это пространство устроено таким образом, что оно открыто для каждого, кто начал развивать свой вкус, т. е. способность выносить суждение о действиях. Развитие же вкуса предполагает развитие, с одной стороны, способности различия и воображения позиций и мнений других участников сообщества и, с другой стороны, рефлексию по поводу собственного своеобразия и правил, согласно которым это сообщество организовано. Тем самым формируется уважение *человеческого разнообразия* (Бродский), образующее преграду на пути насилия.⁴¹

Этот последний вывод, сделанный с опорой на размышления поздней Арендт, позволяет продуктивно скорректировать, или уточнить, и позицию Бродского. Сформулированная Бродским *задача по культивированию вкуса в двойственной перспективе принадлежности к традиции и участия в уникальной коммуникации с другими равными и уникальными деятелями* может быть дополнена *задачей по принятию во внимание точки зрения другого*. Аналогом формулировки этой второй задачи Бродским является его высказывание о том, что другие поэты, словно тени, стоят у него за спиной, в результате чего он чувствует себя их суммой, которая всегда меньше каждого из них по отдельности. Можно сделать вывод, что *именно благодаря этому* поэт говорит только от своего собственного имени, т. е. отличает себя от других поэтов, не пре-

рывающая с ними при этом воображаемую связь.⁴² Это высказывание можно также проинтерпретировать в том духе, что связь коммуникации и традиции содержит в себе некий сдвиг, выражающий их постоянное несовпадение, который и ограничивает всеобщность всяких правил и смыслов, не позволяя при этом полностью отказаться от всеобщности и требуя дальнейшей творческой и рефлексивной трансляции накопленного традицией.

Уточнения требует и ещё одна важная установка размышлений Бродского. Напомним, что принципиальная важность этих размышлений обосновывалась тем, что Бродский сформулировал в своём тексте-нарративе *принципы агона*, предложив тем самым что-то вроде *эстетических условий существования нетиранического общества*. Другими словами, опираясь на размышления Бен-хабиб, ранней и поздней Арендт, раннего Хабермаса и др., мы показали, что Бродский описал условия, при которых эстетическое общество может быть трансформировано в политическое. Одним из таких условий является *участие уникальных деятелей, т. е. людей, развивающих свой вкус, на равных в общем деле – при том, что число этих деятелей неограничено, поскольку их сообщество открыто для всё новых людей, начавших развивать свой вкус*. Заслуга Бродского состоит в том, что, определив первоначально это сообщество развивающих вкус как эстетическое, поэт затем обозначил его как *политическое*, т. е. такое, которое объединяет всех людей, добровольно – в ходе коммуникации на равных, но не произвольно, а с опорой на диалогически организованную традицию устанавливающих правила своего индивидуального и коллективного существования. Тем самым Бродский описал эстетический опыт, который является проводником *демократического политического сообщества*.

Уточнение, которое хотелось бы сделать в связи с этим, можно выразить с помощью вопроса о том, всякий ли эстетический опыт имеет такую структуру и является описанным проводником политического? Или описанная организация является *одной из возможных* – поскольку присуща тексту самого Бродского – и в таком случае желаемой, рассматриваемой в качестве задачи для всякого другого опыта? Следующий вопрос состоит в том, всякий ли опыт способен эту задачу реализовать? Этот последний вопрос возвращает нас к тезису чешского философа Яна Паточки (1907–1977) о множестве исторических миров, одним из которых, без сомнения, является мир эстетический и политический, описанный в этом тексте. В этой связи ответ на вопрос, есть ли у нас, беларусов, предпосылки, или способны ли мы к тому, чтобы сделать этот мир своим – как это сделал Бродский, – одновременно служит для меня ответом на вопрос, являемся ли мы или можем ли мы быть европейцами.

Примечания

- 1 Имеются в виду массовые протесты на Октябрьской площади г. Минска, организующим центром которых стал палаточный городок, продолжавшийся 4 дня. Протесты были вызваны фальсификациями, имевшими место на белорусских президентских выборах 2006 года.
- 2 В рамках текста *Демократический потенциал культурных практик в условиях современных авторитаризмов: случай Беларуси* (в печати).
- 3 Концепция публичной сферы предложена Ханной Арендт (1906–1975) в книге *Vita activa, или О деятельной жизни* (1958), которая вышла в свет на английском языке под названием *The Human Condition*. Однако принципиально важной темой социогуманитарных исследований тема публичности стала в 1980-е гг., когда на английский язык была переведена вторая важнейшая книга о публичности *Структурное преобразование публичности* современного социального теоретика Юргена Хабермаса. В этой книге, вышедшей в свет на немецком языке в 1962, Хабермас критически отталкивается от книги Арендт и предлагает принципиально новую модель публичности, что частично освещается в § 3.1 данного текста.
- 4 Ср.: Benhabib S. *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 200 ff.
- 5 Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 246.
- 6 Там же.
- 7 Там же, с. 242.
- 8 Там же, с. 239.
- 9 Там же, с. 260.
- 10 Там же, с. 257–258.
- 11 Там же, с. 285.
- 12 Там же, с. 262.
- 13 Там же, с. 230.
- 14 Там же, с. 75.
- 15 Benhabib, op. cit., S. 206.
- 16 Бродский И. Нобелевская лекция // *Сочинения Иосифа Бродского*. Т. 1. СПб.: Пушкинский фонд, 1992. С. 5.
- 17 Там же, с. 6.
- 18 Там же, с. 7.
- 19 Там же, с. 8.
- 20 Там же, с. 9.
- 21 Там же, с. 10–11.
- 22 Там же, с. 15.
- 23 Там же, с. 16.
- 24 Ср. фрагменты «Записи судебного разбирательства по делу И. Бродского»; см. (электронный ресурс) <http://sales-books.by.ru/brodskiy01.htm>.
- 25 Benhabib, op. cit., S. 314.
- 26 Habermas J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. S. 151.
- 27 Ibid., S. 149.
- 28 Ibid., S. 120–121.
- 29 Ibid., S. 119.
- 30 Лефор К. *Политические очерки (XIX–XX вв.)*. М.: РОССПЭН, 2000. С. 40.

- ³¹ Fraser N. Neue Überlegungen zur Öffentlichkeit. Ein Beitrag zur Kritik der real existierenden Demokratie, in: *Die halbierte Gerechtigkeit*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2001. S. 111–112.
- ³² Arendt H. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. München – Zürich: Piper, 1993. S. 46.
- ³³ Arendt H. *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. München – Zürich: Piper, 1998. S. 84.
- ³⁴ Habermas, op. cit., S. 98.
- ³⁵ Arendt H. *Das Urteilen*, op. cit., S. 85.
- ³⁶ Цит. по: Arendt H. *Das Urteilen*, op. cit., S. 95–96.
- ³⁷ Ср.: Arendt H. *Was ist Politik*, op. cit., S. 22.
- ³⁸ Arendt H. *Das Urteilen*, op. cit., S. 102.
- ³⁹ Ibid., S. 110.
- ⁴⁰ Ср. его размышления о том, что переживание равенства читателя с писателем остаётся с человеком на всю его жизнь. В настоящем издании см. с. 13.
- ⁴¹ Ср. выводы, которые делает американская исследовательница публичности Линда М.Г. Церилли относительно значимости концепции суждения поздней Арендт: «Суждение есть способ, каким конструируются и открываются сообщество и его границы. Однако это не означает, что оно переводится или должно переводиться в какой-то конкретный проект политического действия... Зрители не продуцируют суждения, которые затем могут служить в качестве *принципов* действия или других суждений; они создают *пространство*, в котором предметы, о которых выносятся политическое суждение, а также сами действующие и действия, могут являть себя и тем самым изменять смысл того, что относится к совместному миру» (см.: Zerilli L.M.G. «Wir fühlen unsere Freiheit». *Einbildungskraft und Urteil im Denken Hannah Arendts*, in: G. Raunig, U. Wuggenig (Hg.) *Publicum. Theorieen der Öffentlichkeit*. Wien: Turia + Kant, 2005. S. 61).
- ⁴² Ср. размышления Бродского о том, что он является суммой своих предшественников, «всегда меньшей, чем любая из них [теней] в отдельности»; см. в настоящем издании, с. 12.