

## Неприкосновенный запас. 2008. №1.

Артеми́й Магун

### *Res publica sive nullius*

Олег Хархордин и его коллеги предлагают переосмысление термина “республика”, которое объединяет значение политического самоуправления и политической солидарности со значением общей собственности на вещи. Государство или другое сообщество предстает тогда действительно “публичным”, то есть объединяющим и находящимся на виду, славным - если оно основывается на совместной заботе о материальных вещах.

Таким образом, новые “республиканцы” возражают классическим либералам по двум пунктам. Во-первых, отвергая их ценностный индивидуализм, утверждая несводимость и значимость коллективной идентичности. А во-вторых, отказываясь от дуализма (характерного для либерального мейнстрима) между экономикой (деполитизированной и подчиняющейся безличному механическому расчету) и политикой (где в сфере коммуникации и признания господствуют права человека, демократия, мораль и прочие замечательные вещи).

При этом все равно ощущается преемственность этой школы по отношению к либерализму. Во-первых, солидарность утверждается скорее как ценность, а не как данность, то есть авторы все же исходят из того, что индивидуум, которым необходимы идентичность и признание, а потому и республика (отсюда, по существу, индивидуалистическая постановка вопроса о “фрирайдерстве” и так далее). А во-вторых (об этом подробнее ниже), способ совместного отношения к собственности мыслится по модели частной собственности, лишь расширенной в данном случае до целого коллектива или даже населения города (вряд ли большой страны).

Похоже, что Хархордин и его школа предпринимают в отношении либерализма ревизию, похожую на ту, что предприняли в отношении марксизма итальянские операисты: Антонио Негри, Паоло Вирно и другие. Интерпретируя Маркса в Спинозистском духе, итальянские анархисты предложили идентифицировать производительную силу с политической властью и вернуться к идее рабочего самоуправления как к основной форме политической организации, заменяющей государство. По сути, Негри слева предлагает то же самое, что Хархордин справа, - конкретное материальное дело как основу политической свободы, - и к дьяволу глобально-универсальные химеры вроде государства, партии и идеологии. Хархордин, пожалуй, даже ближе к самому Спинозе - идеологу буржуазных Нидерландов, который предложил напрямую отождествить экономическую мощь и политическую власть.

В обоих случаях, однако, нельзя обойтись без определенных сомнений. Конечно, понятно и симпатично недоверие новых Спинозистов к государству или, что то же

самое, глобальному корпоративному управлению, к той мнимой “свободе”, которая не отражается на повседневности, на телах, на творческой деятельности людей. Но существует риск выплеснуть вместе с водой и ребенка – то есть те разрывы и отрицания, которые позволяют людям работу прекратить и на досуге заняться вещами, которые вроде бы не затрагивают их непосредственно, - универсальными, мировыми вещами, которые они могут только созерцать, но не создавать.

Этот аргумент, в его классической форме, высказывался Ханной Арендт, которая резко противопоставляла сферы экономики и политики[1]. По мнению Арендт, экономика несовместима со свободой, потому что она (и в случае простого труда, и в случае производства) имеет цель вне себя самой, инструментальна, подчинена чему-то иному, чем она сама. Кроме того, Арендт считает, что успешная экономическая деятельность предполагает более или менее авторитарное управление и демократия в ней неуместна. Хозяйство требует хозяина. Политика же, напротив, совершается на досуге и имеет характер довольно необязательный, граничащий с искусством.

Арендт справедливо подвергали критике за ее снобизм в отношении трудящихся и за ее чисто либеральную настойчивость в отрицании возможности свободного труда. Но надо признать, что у нее есть резоны в главном - в указании на досугово-излишествующий статус политической деятельности (если, конечно, понимать политику, вслед за Гегелем, как сферу свободы). Другое дело, что Арендт невнимательно прочла Маркса и поэтому не учла его главного открытия (которое бы в целом усилило, а не опровергло ее теорию) - того, что уже сам труд строится из избытка и излишества, что он вырастает из момента собственной остановки и что эксплуатация труда капиталом строится как раз на репрессии этого момента.

Для революционеров XIX века, и в частности для Маркса, уже была очевидна связь между солидарностью людей и совместностью их собственности. Речь шла, разумеется, прежде всего о заводах и фабриках, а не о площадях и не о морях. Маркс, как известно, сделал ставку на исторический поворот, в ходе которого капитал, и так уже не принадлежащий частным лицам, станет открыто общественным и отчуждение будет тем самым диалектически преодолено. Общность, коммунизм для Маркса означали своеобразную апроприацию, приобретение пролетариями всего мира. В то же время, в противовес государственной “публичности”, “коммунизм” - это не форма общности, наложенная на внутренне разобщенных людей, а сущностное переплетение вещей, тел, идентичностей, которое образует, говоря фейербаховским языком, “родовое бытие”. *Res publica* отличалась в римском праве от *res communis omnium* тем, что первая принадлежала всему народу и управлялась государственным аппаратом, а вторая вообще никому не принадлежала, будучи полезна каждому и относительно неисчерпаема (леса или реки). Хотя и она отличалась в этом смысле от *res nullius* - вещи, которая никому не принадлежала и которую можно было при желании захватить.

В XX веке надежды на реапроприацию мира постепенно рассеялись, особенно в

связи с тем, что советский социализм привел к чуть ли не большему отчуждению людей друг от друга и от вещей, чем западный капитализм. Собственно “апроприацией” занялось буржуазное общество - сделав всех своих членов собственниками и придавая каждому предмету, от фабрик до унитазов, уютный и контролируемый вид. Тогда “отчуждение” и его синонимы постепенно вновь приобрели амбивалентный смысл (который они имели еще у Гегеля). Зоны отчуждения, с одной стороны, обнажали изнанку комфортабельных западных государств, но с другой - могли стать залогом освобождения от их гегемонии. Так, например, бывший марксист Жак Рансьер считает, что в современном обществе политика и демократия возможны только с точки зрения обездоленных, тех, кого общество в принципе не слышит. Жан-Люк Нанси, пересматривая понятие Маркса “коммунизм”, предложил понятие “праздного”, непроизводительного сообщества, которое “сообщается” через само свое разделение (*partage*)[2]. А Джорджо Агамбен, напротив, не видит подобных перспектив и считает, что западное правовое государство плодит вокруг себя зоны отчуждения и несправедливости, которые, именно за счет своей бесхозности, управляются сугубо авторитарно и инструментально[3].

Другими словами, та диалектика собственности и отчуждения, которую Маркс спроецировал на историю, сегодня предстает скорее как феномен пространственный. И в этом нет ничего нового. Так, например, самое известное определение республики дано Цицероном в диалоге “*De re publica*”. Республика, говорит он, - это “достояние народа” (*res publica res populi*), причем народ - это “соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общностью интересов”. Определение, вполне подходящее и для современного правового государства. Однако многие ли отдают себе отчет в том, что диалог, где дается это определение, в основном посвящен обсуждению огромности мира и трудности сохранять республику перед лицом бесконечно превосходящих ее пустых пространств. Центральный эпизод диалога, “сон Сципиона”, рассказывает о визите главного персонажа диалога, Сципиона Африканского, в загробный мир, из которого виден весь космос и из которого Рим предстает ничтожной точкой. “[3]емля показалась мне столь малой, что мне стало обидно за нашу державу, которая занимает как бы точку на ее поверхности”[4]. Источником гражданской добродетели являются, по Цицерону, не столько солидарность с себе подобными или жажда славы, сколько созерцание природы и стоическая самостоятельность духа перед лицом бесконечности. Цицерон, современник расцвета римского имперского могущества и упадка его республиканской формы, рисует республику как ничтожный островок порядка, то ли тюрьму, то ли храм (*templum*, очерченную область) в океане пустоты. Хотя он и хвалит основателей Рима за то, что те построили город на расстоянии от моря, в изоляции от внешних влияний, ясно, что Цицерон в ужасе от непреодолимой тяги к захвату всего, что плохо лежит (*res nullius*), исходя из которой двигался римский империализм и которая всасывала Рим в пустое пространство. И тем не менее феномен государства (республики) здесь неотделим от опыта одиночества и огромности пространства - отчуждения, сказали бы мы сегодня.

Подобная же диалектика прослеживается и в Новое время. Основные либеральные теоретики - Гоббс, Локк - определяли современное государство по контрасту “естественному состоянию”, которое они ассоциировали, в частности, со вновь открытой Америкой. Гоббс видел вокруг государства варварство и междоусобную войну, Локк же считал, что “вначале весь мир был подобен Америке”[5], то есть представлял собой бесплодную землю, ожидавшую захвата в частную собственность. Великие географические открытия - об этом хорошо пишет Карл Шмитт в “Земле и море” и в “Номосе земли”[6] - образовали вокруг Европы огромную и пугающую сферу пустоты, зону вне закона. Во многом в ответ на это открытие и утвердились централизованные, эффективные государства Европы. Вместо того, чтобы аннексировать вновь открытые территории, они поддерживали их в статусе факторий, колоний, протекторатов, так что теперь между ответственным “Западом” и его бывшими колониями - современными непутевыми “неудавшимися государствами” - стоят стены и баррикады.

Перейдем теперь к современной России. Это как бы страна “посткоммунистическая”, но вопреки ожиданиям и стереотипам западных гостей, присмотревшись, мы видим, что люди здесь более атомизированы, индивидуалистичны, отчуждены друг от друга и от окружающего их пространства, чем на современном Западе. И это черта не возникшая вдруг в 1990-е, а нарастающая как минимум последние лет тридцать. Чтобы подвигнуть обычных людей на коллективное действие, нужен особый форс-мажор, вроде замерзших зимой труб. На улице и на лестничной клетке все мусорят, и мало кто по своей инициативе будет там убирать (возможно, ТСЖ изменят ситуацию). Впрочем, элементы солидарности появляются при столкновении с государственной бюрократией. Никто не донесет на вас (в отличие, скажем, от США), если вы строго разговариваете на улице со своим ребенком или собачкой или если вы списываете на экзамене.

Что это? Буржуазный индивидуализм, возникший при капиталистическом перерождении социализма? Но тогда почему он сильнее, чем на Западе? В действительности эти феномены возникли уже в Советском Союзе, в силу отчуждения публичной сферы и материальной инфраструктуры государством. Это безличное отчуждение носило несколько другой характер, чем отчуждение капиталистическое: здесь собственность не принадлежала никому и управлялась не по способу рачительного хозяина, а по способу расточительной полувоенной машины. Сами чиновники, управляющие вещами, не были в них по-настоящему заинтересованы. Это была такая *res publica*, которая прямо совпадала с *res nullius*. Если на Западе зоны отчуждения, свалки, лагеря обычно вынесены за пределы непосредственной среды обитания, техногенные экологические катастрофы экспортируются по возможности в страны Юга, то в СССР зона отчуждения начиналась сразу за дверью квартиры. При этом в позднесоветском обществе возникла и буржуазная частная культура, но она носила сугубо частный характер и не переносилась, в отличие от капитализма, на предметы публичной собственности.

Но у этого отчуждения была и другая сторона. Отчужденное пространство было странным образом также и зоной своеобразной свободы. Достаточно вспомнить здесь “зону”-свалку из “Сталкера” Тарковского. Советский пейзаж, столь восхищавший и восхищающий до сих пор художников, режиссеров, писателей, - это заброшенные стройки, пустыри, открытые питерские парадные, где можно было помочиться или распить бутылочку водки. Общее оставалось во многом вакантным, свободным. Коммунизм не был построен государством, но возник, по “хитрости истории”, вопреки ему.

Конечно, все это было неудобно и неэффективно. Новые буржуазные пророки перестройки начали с того, что указали на эту скандальную черту советского “коммунизма” и предложили все приватизировать, чтобы крепче связать человека с окружающей его материальной “базой”. Но ничего пока не получилось: новые частные собственники от пренебрежения к вещам перешли к их хищнической эксплуатации (основанной на том же пренебрежении), а небрежение публичным осталось настолько в крови, что мы до сих пор не обустроиваем свои подъезды и редко способны объединиться для акций протеста. Ничейность вещей предполагает возможность их захвата. Уже в римском праве было общепринято, что *res nullius* всегда может быть присвоена, по естественному праву (Dig. 41.1.3, Gaius). Поэтому хаотический захват, хапанье того, что можно было хапнуть, прямо проистекал из сложившейся в Советском Союзе структуры собственности. И он пока не изменил принципиально этой структуры - не превратил бесхозяйственности в рачительно-ответственное радение (там, где речь не идет опять же о личной собственности вроде квартир и дач).

Общее, однако, - это и есть ничье. То есть именно мусорно-бросовый характер окружающего нас пространства хранит в себе реальную основу специфической солидарности - не той солидарности, которая подвигает на совместную заботу о вещах и о ближнем, а той, которая превращает социальность в фон. Посткоммунистический человек не вздрагивает от присутствия другого, а рассматривает его как фон - потому он не улыбается и не здоровается с ним. Я далек от того, чтобы идеализировать современную российскую культуру, тем более что в ней постепенно идет разрушение и приватизация этих ничейных пространств, но просто считаю, что солидарность нужно вновь выстраивать с учетом ее реально существующих форм и потенциальных ресурсов.

Пустыри, в своей тотальной обмирщенности, выполняют для нас роль сакральных пространств - выделенных “зон”. Сакральность профанного – определим такой формулой настоящую, коммунистическую демократию. ГУЛАГ был зловещим культом, отправляемым тоже в пустотных зонах, но другого, потаенного типа. Сегодня там качают нефть - и этот процесс порождает у русских писателей культово-мистические ассоциации. Но есть открытые, банальные пустоты, общие места - и в нашей бытовой жизни мы можем относиться к ним без всякого культа, запросто.

Владимир Бибихин в серии масштабных историософских статей, написанных в

1990-х годах, точно увидел и очертил вышеописанное отношение к собственности и власти. Он приписал его не только советскому “социализму”, но вообще России. Биbihин считал, что в российской культуре, начиная с Бориса и Глеба, отказавшихся от борьбы с братом за власть, царит намеренное пренебрежение собственностью и властью, отказ от буржуазно-заботливого отношения к вещам.

“Хотя многие хватили власть в России, жадные от вида того, как она валяется на дороге, власть в России остается по-настоящему только одна: власть Бориса и Глеба, никуда от них не ушедшая, им ни для какой корысти не нужная, только им принадлежащая по праву, по правде, по замыслу страны”[7].

Перед нами нечто вроде монашеского “кенозиса”. При этом неспособность к нормальной, хозяйственной частной собственности проявляется и в попытке коммунистического обобществления, и в хищнической приватизации 1990-х: “...жадная сегодняшняя гонка за личной собственностью отталкивается от прежней не менее нервической надежды иметь своей собственностью целую страну”[8].

Вообще, Биbihин рассматривает собственность как некоторую содержательную, сущностную связь человека с вещами, связь, в которой и он сам, и вещи раскрываются в своей истине. Здесь он, казалось бы, близок и Хархордину и Негри, авторам, пытающимся преодолеть отчуждение и вернуть отношениям собственности некую адекватность. Но Биbihин не останавливается на этом понимании собственности, а обнаруживает, что собственность на мир, а не на ту или иную отдельную вещь, предполагает не столько гармонию человека с теми или иными вещами, сколько его отказ от них в пользу целого мира.

Несмотря на национальную и отчасти религиозную интерпретацию этого феномена, понятно, что Биbihин опирается в своей трактовке на хайдеггеровское понятие *Gelassenheit*, смирения-оставления, и даже, как ни странно, на Гегеля, который утверждал, что истинное проявление собственности выражается в ее отчуждении (в смысле - отказе от нее, передаче другому)[9]. Его интерпретация нашего исторического момента пересекается с вышеупомянутым поворотом западной мысли к позитивной переоценке отчуждения. И это тем более должно остановить нас в безоглядной переориентации на буржуазные формы собственности как хозяйственности.

Западный капитализм, так же как и советский социализм, и постсоветский капитализм, хищнически и бездумно выкачивает из недр ресурсы, плодит мусор и стремится захватить все, что еще не захвачено. Впрочем, современный западный капитализм, который вобрал в себя элементы социализма, стремится максимально одомашнить вверенные ему территории. Кроме того, в настоящее время, особенно после распада СССР и объединения мира в одну политэкономическую систему, особенно остро встают глобальные, экологические проблемы (потепление, исчерпание ресурсов и так далее). Но пока их решение наталкивается как на капиталистическую систему частной собственности и максимизации прибыли, так и на государственный эгоизм, мыслящий мир в терминах “дом или пустыня”.

Разница между (пост)советским пренебрежительным отношением к общей собственности и западной хозяйственностью ограничена. В конечном счете в обоих случаях работает та же диалектика - порядок внутри и хаос снаружи, которые поддерживают друг друга, но в то же время и вторгаются друг в друга (иногда хаос одомашнивается, а иногда - как в “Сердце тьмы” Джозефа Конрада, вторгается в самую сердцевину цивилизации). Порой в удачных имперских или революционных образованиях эти два полюса удастся объединить в синтезе. Но такой синтез обычно непрочен.

Недостаток “республиканизма” в том, что это учение, как и многие другие идеологические модели российских интеллектуалов (“средний класс”, “гражданское общество”), носит “нормативный” или даже морализаторский характер, перенося нас сразу в мир, где царят ответственные и коллективистски настроенные субъекты. Они как бы сразу исходят из уже конституированного субъекта, из учрежденного права - а не из учредительной власти, которая бы могла их породить. Между тем на Западе современное государство выросло из империи и революции, а буржуазный субъект (как это показал Фуко) из столетий телесных наказаний и протестантского спиритуализма. Солидарность, субъективность - все это может возникнуть только из какого-то взрыва, слома, схода человека со своей привычной жизненной позиции и открытия его иному, экстазиса в направлении вещей и людей. В противном случае сам по себе инструментальный рационализм закончится сразу же, когда закончится сам интерес и республика “будет напоминать только приход в театр Катона, который пришел лишь для того, чтобы сейчас же уйти”[10]. То же, кстати, верно и в отношении итальянских теорий рабочего самоуправления. Если солидарность будет строиться только на интересе, она продлится недолго и всегда останется условной.

В России рациональный заботливый субъект существует и сейчас - в отношении своего домохозяйства. Будет ли качественным прорывом, если нам удастся распространить его рачительность еще на десять метров вокруг? Ведь за этими пределами все опять окажется безразличным (а там - и экология, и государственная политика, и много чего еще)! Нынешний российский национализм, на низовом уровне, строится именно на переносе собственного болезненного эгоизма на весь национальный “коллектив”. Вопрос же для мыслящих людей состоит скорее в том, где взять спокойное внимание к чужому, а не к своему и одомашненному.

Теории, описывающие просвещенных и добродетельных республиканцев, разумно управляющих водопроводом, - это в лучшем случае наивные фантазии, а в худшем - опасные проекты подстройки общества под имитативный шаблон и чекан в том смысле, в котором римскую античность использовали не только якобинцы, но и фашисты. Однако новые республиканцы совершенно справедливо ставят проблему: отношения власти (над людьми) и собственности (на вещи и пространства), сложившиеся сегодня в мире, пагубны и для глобальной социальной солидарности, и для самого мира (Земли, по крайней мере). Пересмотр этих отношений, обобществление собственности и частичное изъятие ее из оборота, выработка у

человека нового, спокойного отношения к радикально иному - это центральные задачи современной политики, образования и искусства.

---

- 1) См. прежде всего: Арндт Х. *Vita active*, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000.
- 2) Nancy J.-L. *La communauté d'oeuvre*. P.: Christian Bourgois, 1986.
- 3) Agamben G. *Homo Sacer*. P.: Seuil, 1997.
- 4) Цицерон Марк Туллий. О государстве // Цицерон Марк Туллий. Сочинения. М.: Мысль, 1991. С. 139.
- 5) Локк Дж. Второй трактат о правлении // Локк Дж. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 291.
- 6) Schmitt C. *Der Nomos der Erde in Vo kerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Dunker und Humblot, 1997; *Idem Land und Meer*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.
- 7) Бибихин В.В. Власть России // Наше положение: образ настоящего. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000. С. 79.
- 8) Бибихин В.В. Свое, собственное // Бибихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 369.
- 9) Там же. С. 378.
- 10) Локк Дж. Указ. соч. С. 319. Локк говорит о государстве, где не будет работать принцип большинства.