

ЕВГЕНИЙ В. КАРЧАГИН¹

Волгоградский государственный технический университет, Россия

ORCID: 0000-0001-7398-9292

Археология городского конфликта: от Платона к Анри Лефевру

doi: 10.22394/2074-0492-2023-1-51-70

Резюме:

Статья представляет собой анализ западной традиции, связанной с проблемой конфликта в городском контексте. В ней анализируется проблематика городской справедливости, исходя из топизации, связанной с политической философией Платона. В статье обосновывается естественность состояния войны и конфликта в городской среде. Город показан как первичное политическое поле, примордиальный политический локус, внутри которого зашит гражданский конфликт. Согласно Платону, конфликт пронизывает не только полисы, но и индивидов, домохозяйства и деревни. Лекарством от этой всеохватной войны является правильная организация конфликтующих частей на основе справедливости, так как она представляет собой состояние реализованного всеобщего блага как идеала целостности. Как показало историко-антропологическое исследование Н. Лоро, вспомогательными культурными механизмами преодоления городского конфликта служат клятва и учреждение общегородского праздника. Промежуточным звеном анализируемой цепочки идей служит политическая философия Т. Гоббса, в рамках которой политическое выносятся за пределы города, но город продолжает оставаться потенциально конфликтным. А. Лефевр показан как неочевидный наследник Платона в урбанистической теории. Концепция права на город Лефевра, актуальная и в настоящее время, оказывается тесно связанной с политической эстетикой. Жители города противопоставляются мобильной элите, фактически не живущей в городе, но обладающей на него всей полнотой прав. Город понимается как художественное произведение, а подлинная городская жизнь может быть создана только практическим коллективным усилием горожан и выражается в виде Праздника, абсолютного события, исключающего принуждение капиталистической логики. Для современных академических дискуссий характерно напряжение между дискурсивным (С. Файнштейн) и практическим (Д. Харви) пониманиями справедливости в городе.

51

1 Карчагин Евгений Владимирович — доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, социологии и психологии ВолгГТУ. Область научных интересов: теоретические и прикладные исследования справедливости, социальные исследования города. E-mail: evkarchagin@gmail.com

Ключевые слова: город, справедливость, конфликт, Анри Лефевр, Платон, Томас Гоббс, антропология, политическая философия

Evgeny V. Karchagin¹

Volgograd State Technical University, Russia

The Archaeology of Urban Conflict: From Plato to Henri Lefebvre

Abstract:

The article provides an analysis of the Western tradition related to the problem of conflict in the urban context. It analyzes problems of urban justice based on the topization associated with Plato's political philosophy. The article substantiates the naturalness of the state of war and conflict in the urban environment. The city is shown as a primary political field, a primordial political locus, within which civil conflict is embedded. According to Plato, conflict permeates not only poleis, but also individuals, households and villages. The cure for this all-encompassing war is the correct organization of the conflicting parts based on justice, since it represents a state of realized universal good based on the ideal of integrity. As N. Loraux's historical and anthropological research has shown, the oath and the establishment of a citywide fest serve as auxiliary cultural mechanisms for overcoming urban conflict. The intermediate link of the chain of ideas is the political philosophy of Thomas Hobbes, in which the political is taken out of the city, but the city continues to be potentially conflictual. Henry Lefebvre is shown as an unobvious heir of Plato in urban theory. The concept of the right to the city, which is still relevant today, turns out to be closely related to political aesthetics. Residents of the city are opposed to the mobile elite, who do not actually inhabit the city, but have full rights to it. The city is understood as an oeuvre, while genuine urban life can be created only by the practical collective effort of citizens and is expressed in the form of a Fest, an absolute event that excludes the coercion of capitalist logic. Contemporary academic discussions are characterized by tension between discursive (S. Feinsein) and practical (D. Harvey) understandings of justice in the city.

52

Keywords: city, justice, conflict, Henry Lefebvre, Plato, Thomas Hobbes, anthropology, political philosophy

Введение

От начала теоретического осмысления справедливости в древнегреческой философии город выступал как важная теоретическая рамка, а представления о справедливо устроенном обществе

1 Karchagin Evgeny Vladimirovich — Doctor of Philosophy Sciences, Head of the Department of Philosophy, Sociology and Psychology, VolgGTU. Research interests: theoretical and applied studies of justice, social studies of the city. E-mail: evkarchagin@gmail.com

локализовались в пространстве города. Самый известный пример — сочинения Платона. Город Солнца Т. Кампанеллы и Утопия Т. Мора как конфедерация городов продолжают логику платоновской утопии «Государства» и Атлантиды «Тимея» и «Крития». Для этих проектов характерно отождествление города и государства, а город выступал моделью мира¹. При этом Атлантида представляет собой не эутопию, а реалистическую утопию, давшую начало и традиции дистопии.

Тема города значима не только для эллинской традиции, но и для библейской, что выражает одно из оснований единства европейской иудео-христианской традиции. В библейском нарративе город выступает исходной точкой для человеческой цивилизации. Братоубийца Каин основывает первый город², затем он и его потомки создают ремесла, искусство и т. д. Можно привести также величественные образы Иерусалима, Вавилона, имеющие исторический и аллегорический смысл. Так, Вавилон олицетворяет предельный смысл мирского разложения, тогда как Небесный Иерусалим представляет собой образ совершенного и бесконфликтного города. Таким образом, хрестоматийное тертуллиановское противопоставление Афин и Иерусалима, с одной стороны, подсвечивает идеологическую разницу традиций, а с другой стороны, в сущности, демонстрирует смысловой размах европейской цивилизации, появившийся благодаря римским завоеваниям. Кроме того, и сам Рим, заполучивший под свое начало и Афины и Иерусалим, есть империя одного города.

53

Политика и сегодня описывается в логике государственных столиц. Тем самым городской контекст не досужая вещь. Городская проблематика стоит за политикой, этикой и социальной философией в самом широком смысле слова и составляет прошлое и будущее политической жизни и политической философии.

В статье содержится анализ западной философской традиции, связанной с проблемой конфликта в городском контексте. В ней прослеживается связь философской рефлексии античного полиса и эффектов урбанизации новейшего времени. Промежуточным звеном данной цепочки идей служит политическая философия Т. Гоббса. Задача текста — показать город как примордиальный локус

1 В научной литературе еще не получили достаточного осмысления градостроительные аспекты указанных утопических проектов, включая вопросы социально-пространственного устройства городских территорий в классических произведениях европейской утопической литературы.

2 Урбогенетические мифы, то есть повествования об основании городов, зачастую содержат рассказ о каком-либо конфликте. История Города всегда при этом связана «с бездной» [Топоров 1980: 5].

(не)справедливости, и тем самым обрисовать глубинные антропологические истоки конфликта на городском материале.

Политическая философия городской справедливости

Урбанистические истоки конфликтов за счет обращения к теме справедливости неизбежно приобретают политический акцент. Л. Штраус показывает, что Человек и Город — это исток политической философии, притом что: «В своей изначальной форме политическая философия в широком понимании есть ядро философии, или, скорее, “первая философия”» [Штраус 2021: 108]. Сократ объявляется основателем политической философии, а Аристотель «основателем политической науки — как одной из ряда дисциплин» [Там же: 109].

54

Штраус сосредотачивается на анализе произведений Платона, Аристотеля и что менее ожидаемо — Фукидида. Отметим два места данного анализа. Так, по мысли Аристотеля: «город — это естественное объединение *par excellence*. Город от природы, иначе говоря, он естественен для человека; основывая города, люди только исполняют то, к чему их подталкивает природа. Люди по природе склонны к городу, потому что по природе склонны к счастью, к такому совместному образу жизни, который удовлетворяет потребности их природы пропорционально естественному рангу этих потребностей» [Там же: 147]. Однако эта естественность жизни в городах имеет изнанку. Для Аристотеля проблемой оказывается, к примеру, смена политического режима, которая преобразует данный город в другой город. «Разнообразие особых общественных моралей или режимов неизбежно поднимает вопрос о лучшем из них, поскольку каждый режим претендует на то, что он самый лучший» [Там же: 161]. Фукидид показывает и другую изнанку естественности городской жизни. «Город не является ни самодостаточным, ни, в сущности, частью хорошего или справедливого порядка, состоящего из многих или всех городов: отсутствие порядка, чем с необходимостью характеризуется “сообщество” городов, иными словами, вездесущность Войны, задает значительно более низкий потолок высочайшим устремлениям любого города в направлении справедливости и добродетели, чем может допускать классическая политическая философия» [Там же: 498].

Иными словами, соперничество режимов или политических моралей есть лишь производное естественного состояния войны. Удел человеческий, *human condition* — в том, чтобы всегда находиться в перспективе конфликта. Лекарством против естественного состояния конфликта и разлада будет воплощенная справедливость. У Д. Юма есть прекрасная формулировка «обстоятельств» справед-

ливости: «Увеличьте до известной степени благожелательность людей или же щедрость природы, и вы сделаете справедливость бесполезной, заменив ее гораздо более благородными добродетелями и более ценными благами... <...> справедливость обязана своим происхождением только эгоизму и ограниченному великодушию людей, а также той скупости, с которой природа удовлетворила их нужды» [Юм 1996: 258, 259]. Тем самым мы получаем условия для ситуаций, в которых возникает потребность в справедливости: дефицит благ и великодушия. Далее мы рассмотрим город как пространство реализации данных обстоятельств.

Греческая политея, или О справедливости

Аристотель определяет человека как «политическое или общественное животное» (πολιτικὸν ζῷον) [Аристотель 1253a]. При всех различиях люди тяготеют друг ко другу и нуждаются в совместной жизни и общении (κοινωνία), которое составляет сущность человеческой жизни [Там же 1252a]. В этом смысле реализация человеческой природы — это создание таких конгломератов, созданных из людей. Каким же должен быть полис? Согласно греческой этике, чтобы функционировать правильным образом, он должен иметь особую добродетель (ἀρετή), должен быть добротным. Полис должен обладать определенным свойством, которое как раз выступает в подзаголовке полного названия центрального диалога Платона: «Государство (Политея), или О справедливости». Соответственно, базовой добродетелью, ценностью, смыслом, целью или свойством, совместной жизни людей является справедливость. Тем самым справедливость составляет ключевое понятие и политической, и моральной, и социальной философии. Люди должны жить справедливо — это базовый принцип того, что такое совершенная совместная жизнь людей и что такое совершенный человек.

Для Платона главный вопрос — это справедливость человеческой души, но этот вопрос масштабируется до уровня полиса: «отдельный человек бывает таким же образом, каким осуществляется справедливость в государстве» [Платон 441d]. Город выступает как проекция души, и в целом идея и образ миропорядка строится на антропологической основе. Конфликт — это столкновение самостоятельных начал на общем поле. Городской конфликт имеет антропологическое измерение, поскольку внутри него, аналогично индивиду, происходит борьба разных начал (вожделения, гнева и разума). Только справедливость позволяет сделать человека и город целостным. Справедливость — это идея организации целого. Основание государства производится исходя из целостного видения и «...непрерывно во имя целого. Так вот это целое и есть справедливость или

какая-то ее разновидность». Справедливость — это такое положение дел, каждая часть целого находится на своем месте, занимается своим и не переходит за границу своего и чужого. Справедливость: это «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие», когда «каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела», «...справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое» [433], «и каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющих в нас [начал] выполняет свое» [441e].

Платоновский полис должен быть счастлив в целом, то есть речь не идет об особенном счастье отдельного сословия, то есть высшего и правящего [420bc]. При этом у такого счастья есть своего рода количественные пределы: «Государство можно увеличивать лишь до тех пор, пока оно не перестает быть единым, но не более этого» [423c]¹. Правильно организованная жизнь высших сословий не приводит к раздорам: «они не будут склонны к распрям, которые так часто возникают у людей из-за имущества или по поводу детей и родственников» [464e]. Наилучшее устройство государства, где граждане единодушны в распознавании своего и чужого: «где большинство говорит <...> об одном и том же: “Это — мое!” или “это — не мое!”» [462c], у них «общие радости или горе» [464a]. И наоборот: «большее зло для государства» — «то, что ведет к потере его единства и распадению на множество частей» [462b]. Справедливость выступает как идея неконфликтующего города.

В противоположность этому несправедливость связана с утратой дееспособности целого, она приводит к невозможности совершать действия:

«А силу она [несправедливость] имеет, как видно, какую-то такую, что, где бы несправедливость ни возникла — в государстве ли, в племени, в войске или в чем-либо ином, — она прежде всего делает невозможным действия этих групп, поскольку эти действия сопряжены с ней самой — ведь она ведет к раздорам, к разногласиям, внутренней и внешней вражде, в том числе и к справедливому противнику (στασιάζειν καὶ διαφέρεσθαι, ἔτι δ' ἔχθρὸν εἶναι ἑαυτῷ τε καὶ τῷ ἐναντίῳ παντὶ καὶ τῷ δίκαιῳ). <...> Даже возникая в одном человеке, она производит все то, что ей свойственно совершать. Прежде всего она делает его бездей-

1 Эту же мысль Аристотель развивает в «Политике»: «Для того чтобы выносить решения на основе справедливости и для того чтобы распределять должности по достоинству, граждане непременно должны знать друг друга — какими качествами они обладают; где этого не бывает, там и с замещением должностей, и с судебными разбирательствами дело неизбежно обстоит плохо. Ведь и в том и в другом случае действовать необдуманно — несправедливо, а это явно имеет место при многолюдстве» [Аристотель 1326b].

ственным, так как он в раздоре и разладе с самим собой (στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ), он враг и самому себе, и людям справедливым» (352a).

Несправедливость вызывает «раздоры, ненависть, междоусобицы» (στάσεις ... καὶ μίση καὶ μάχας), а справедливость — единодушие и дружбу» (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν) [351d].

Конфликт вписан в городскую ткань несколькими способами. Платон указывает на три вида городского конфликта (шире — войны): 1) город против деревни; 2) конфликт между городами; 3) конфликт внутри города. Он запрещает во время войны обращать в рабство эллинов, опустошать эллинские земли и сжигать дома, аргументируя это особым статусом «разногласия» (διαφορά): среди своих оно именуется раздором (στάσις), с чужими — войной (πόλεμος) [470b]. При раздорах нельзя забывать, что «цель — заключение мира; не вечно же им воевать!» [470e]; «распря они будут продолжать лишь до тех пор, пока те, кто невинно страдает, не заставит ее виновников наконец понести кару»; они «разумные советчики, а не враги» [471b].

При этом во всех городах «заключены два враждебных между собой государства: одно бедняков, другое — богачей» (423a). Это важное положение, так как, согласно платоновской идее справедливости, конфликт следовало бы ожидать в логике противоборства упомянутых выше трех начал. Однако здесь проявляется дополнительная логика, в которой подчеркивается экономическая природа конфликта, что очевидно создает мостик к последующей модерновой традиции.

Таким образом, все реальные города не едины и не справедливы. Как отмечает Д. В. Бугай: «Другие города сами в себе содержат причины своего распада на множество противостоящих друг другу и борющихся друг с другом за богатство классов и группировок. Они только кажутся одним городом, представляя собой, на самом деле, огромное множество. Здесь легко заметить применение в политической философии Платона основного алгоритма его теории идей: идея города едина, тогда как ее отражения являют собой беспредельное множество» [Бугай 2016: 178]. Война пронизывает не только полисы, но и индивидов, домохозяйства и деревни. Лекарством от этой всеохватной войны является правильная организация конфликтующих частей на основе идеи блага по принципу справедливости. Д. В. Бугай также заметил, что исток Гоббсовой формулы «bellum uniuscuiusque contra unumquemque» («войны всех против всех») находится в платоновском диалоге «Законы», где участники диалога соглашаются «что большинство людей называет миром, это всего-навсего пустое слово, на самом деле и по природе все города против всех городов всегда ведут необъявленную войну» (626 a)

и что эта война тотальна, так как доходит до самой души человека [Там же]. Всеобщая война и раздор оказывается основой реального человеческого социального бытия, в то время как мир оказывается несовершенным отблеском идеального мира.

Итак, вопрос справедливости для города связан с пониманием того, как вообще следует жить гражданам этого города и что является для всех общим благом. Общее дело скрепляет людей, а альтернатива этому — разлад (междоусобица, ссоры и т. д.) и война как предельная форма разобщения. Через опыт гражданской войны возникает проблематика политической философии (как людям устроить совместную жизнь). И в платоновском «Государстве», и в более обширном диалоге «Законы» (по сути, вторая часть «Государства») детально прописывается, как должна быть устроена совместная жизнь людей. Однако эти политические прописи делаются на бумаге с водяными знаками, сообщающими, что подлинное естественное состояние людей — война.

Разделенный город

58

Древнегреческая цивилизация — это цивилизация соперничества, *агона*. Об этом свидетельствует греческая судебная и политическая риторика, система спортивных состязаний и игр. Прекращая реальные кровопролитные войны, греки конфликтовали в судах, собраниях и на стадионах, вновь соперничая друг с другом, но уже без оружия.

Историко-антропологический разбор такого положения дел содержится в знаменитой книге французской исследовательницы Николь Лоро «Разделенный город» [Лоро 2021]. Греческое политическое оказывается городским вопросом: «под рубрикой политического они — возможно, больше чем что-либо еще — мыслили аналогию между городом и индивидом» [Там же: 107]. В основном ее фактография строится на ситуации классических Афин, когда после поражения в Пелопоннесской войне в городе произошла гражданская междоусобица. Она утверждает, что в основе единства города лежит разделение, в то время как единство осуществимо только на базе утраты памяти: «то, что город не хочет ни видеть, ни даже мыслить: что в самом сердце политического потенциально — а иногда и реально — находится конфликт, что разделение надвое, эта катастрофа, является другим лицом прекрасного единого Города» [Там же: 77].

Цивилизационное желание победы приводит к раздору в семье и полисе, его необходимо перенаправлять, «конфликт — едва одомашненный в *агоне* — уже находится в сердце города» [Там же: 133]. Гражданская война, или *στάσις* коренится в самом городе:

«У Феогида она то, чем чреват сам город — ужасная беременность убийствами одних сограждан другими — и, более общим образом, греческая традиция видит в гражданской войне некую болезнь *полиса*» [Там же: 90]. Она «соприродна» греческому политическому: «Под анафемой *stasis* — пугающая констатация того, что гражданская война является соприродной городу и даже основывающей политическое именно в качестве того, что является общим» [Там же: 130]. Таким образом, парадоксально война является объединяющим началом: «...хотя гражданскую войну всегда отождествляют с двоицей, поскольку она разделяет, она производит нечто единое из двух, с той, однако, разницей, что в середине этого единого находится разлом» [Там же: 138]. В этом смысле неудивительно, что греческое слово *στάσις* совмещает два значения: раздор и постоянство (статичность): «*вначале* (сохраняя за этим словом всю его двусмысленность) *греки установили конфликт* — ни хороший, ни плохой: как удел человеческий, форму которого он очерчивает в мире городов» [Там же: 161]. За развитыми формами политической жизни скрыт звериный оскал братоубийцы. Исток политического оказывается антропологическим или даже биологическим. Мы видим: «космическое измерение гражданской войны» [Там же: 55].

59

Однако забвение зла войны необходимо, это залог функционирования города. Но это забвение приводит к утрате подлинно политического. Лоро описывает практику работы города с этой проблемой путем механизма забвения: «В самой своей глубине он ничего не хочет с ней делать — то есть хочет сделать что угодно, лишь бы она была ничем: иными словами, городу принципиально важно отрицать за конфликтом любую соприродность политическому» [Там же: 89]. Город заговаривает или даже забалтывает эту проблему, используя ресурс языка. Так, например, одна из стратегий состоит в том, чтобы вместо понятия *κράτος*, означающего победу, используется более нейтральное *ἀρχή*:

«Города как будто отказываются признавать, что в свершении политического могло иметься место для чего-то такого, как *kratos*, поскольку это означало бы ратификацию победы одной части города над другой, а значит, и отказ от грезы о едином и неделимом городе; слово странным образом отсутствует в гражданском красноречии или в нарративах историков, где оно постоянно стирается в пользу *arkhe*, именующего власть в ее легитимном виде: так дело обстоит у Ксенофонта, рассказывающего о диктатуре Тридцати, когда лишь один олигарх — это был Ферамен — может спокойно указать на саму возможность того, чтобы правители (*arkhontes*) владычествовали (*kratein*) над управляемыми. <...> Все, что угодно, лишь бы не признавать, что власть в городе находится в руках одной из групп, даже если эта группа является преобладающим большинством» [Там же: 96-97].

Это, однако, противоречит реальности, поскольку «если там и царит согласие, то лишь потому, что во внутреннем городе души Платон прочно установил *kratos* — *kratos* разума. Поскольку имеются части [parties] души, в душе имеются и партии [partis], и только легитимное *kratos* положит конец противостоянию мятежников» [Там же: 114].

Единственный способ решить проблему заключается в том, чтобы дать клятву забвения бывшего конфликта: «Город запрещает каждому из своих граждан не только погружаться в личный ресентимент, но и прибегать к активному напоминанию о событиях, направленному против другого: в амнистии именно акты памяти блокируются действенностью “речевого акта”, рожденного Эридой для того, чтобы жил единый город» [Там же: 192]. Клятва имеет сходство с установлением государства как общественного договора. И справедливость как таковая, согласно Я. Ассману, восходит к клятве как важному коннективному механизму культуры [Ассман 2004: 274].

60

Наряду с клятвой задействуется еще один любопытный культурный механизм. Так, Лоро описывает документ, содержащий декрет жителей маленького сицилийского городка Наконе о прекращении распри и учреждении праздника (IV или III в. до н.э.): «То, что в этом декрете о примирении последнее слово остается за праздником, вероятно, может нас удивить. Но все и впрямь выглядит так, будто простого упоминания примирительной сходки граждан после *stasis* достаточно для того, чтобы перейти к праздничной встрече, на что в “Менексене” намекает Платон, когда восхваляет то, как “радостно и по-семейственному” в 403 году “смешались” между собой афиняне из Пирея и из города, и еще более поразительным выглядит официальный жест, с помощью которого, придавая этому празднику периодичность регулярного отмечания, накониийцы хотели вписать его в гражданское время» [Лоро 2021: 299].

Отметим наличие этой линии решения политического вопроса: от братоубийственной войны через клятву — к празднику.

Опустошение города

Аналогия между индивидуальным телом и государством вновь появляется у Т. Гоббса. Он вновь ставит античную проблему гражданской войны как естественного состояния, которую решает путем оригинальной теории общественного договора. Очевидно, однако, что Т. Гоббс в своей политической философии не задействует городской контекст. Дж. Агамбен, анализируя знаменитый фронтиспис трактата «Левиафан», указал на этот удивительный факт и аномалию: «что “смертный Бог”, “искусственный Человек, называемый

Республикой или Государством” (как Гоббс определяет его во Введении), обитает не в городе, а за его пределами. Его место внешнее не только по отношению к стенам города, но и по отношению к его территории, на ничейной земле или в море; в любом случае, не в пределах города. Государство — политическое тело — не совпадает с физическим телом города» [Agamben 2015: 36-37]. Город тем самым политически опустошается. Вопрос, почему на этом изображении город без людей, а государство вынесено из города, решается через обращение к противопоставлению народа (*populus*) и множества (*multitudo*). Множество не имеет никакой политической силы и смысла, оно исчезает, чтобы дать начало Суверену. Тем самым

«...если народ, который был образован разобщенным множеством, снова растворяется во множестве, — тогда последнее не только предшествует народу-царю, но (как *dissoluta multitudo*) продолжает существовать после него. Вместо этого исчезает народ, который трансформируется в фигуру суверена и который, таким образом, “правит в каждом городе”, но не может в нем жить. Множество не имеет политического значения; это политический элемент, на исключении которого основан город. И все же в городе есть только множество, поскольку народ уже навсегда растворился в суверене. Будучи “растворенным множеством”, оно тем не менее буквально непредставимо — или, скорее, может быть представлено лишь косвенно, как это и происходит в эмблеме фронтисписа» [Ibid.: 47].

61

Существование в городе только разобщенного множества как естественного субъекта гражданской войны делает эту войну вечно возможной в государственном состоянии, поскольку единый народ всегда может распасться и вновь стать множеством. Левиафан всегда соседствует с Бегемотом: «Естественное состояние — это мифологическая проекция в прошлое гражданской войны; и наоборот, гражданская война — это проекция естественного состояния на город: это то, что появляется, когда рассматриваешь город с точки зрения естественного состояния» [Ibid.: 53]. Это противоречие может решиться только в эсхатологической перспективе Царства Небесного и совершенной Церкви: «до тех пор никакое реальное единство, никакой политический организм на самом деле невозможен: политический организм может только раствориться во множестве, а Левиафан до самого конца может только жить вместе с Бегемотом — с возможностью гражданской войны» [Ibid.: 63].

Итак, мы выходим за рамки городского локуса, и движемся в более широкое поле политической философии, которая родилась в локусе греческого города, а затем перешла в масштаб государства эпохи модерна. Город в эпоху модерна пустеет.

Право на город

С конца XIX века утраченный городской локус неожиданно возвращается на сцену мировой истории из-за стремительного процесса урбанизации, который придал новые смыслы городской конфликтности. Эти смыслы раскрыл французский философ-неомарксист и один из идейных вдохновителей майских событий в Париже 1968-го Анри Лефевр. В своих работах, посвященных городу¹, он дает глобальную трактовку городского конфликта благодаря обращению к марксизму и теме классовой борьбы. Лефевр по-своему заострил вопрос прав человека, как одновременно антропологический и политический.

Право на город понимается не как правовой термин, но, скорее, как аксиологическое понятие. Согласно Лефевру, каждый житель города имеет право на участие в жизни города. При этом это не обычное право: «Право на город манифестируется как высшая форма прав: право на свободу, индивидуализацию в социализации, жилье (*habitat*) и проживании (*habiter*). В праве на город подразумеваются право на *произведение* (в партиципаторной активности) и право на *присвоение* (отличное от права на собственность)» [Lefebvre 2009: 125]. В то же время город интерпретируется не как наличное состояние городов, не как конкретные города, но как желаемая картина новой городской жизни. Предполагается, что горожане совместными усилиями создают город, не столько в узком экономическом

62

1 Центральная в этом отношении книга «Право на город» (1968) примыкает к целому ряду работ Лефевра по городской проблематике. Первой крупной работой в этом ряду считается «Провозглашение Коммуны (*La Proclamation de la Commune*)» (1965), детальное историческое описание Парижской коммуны 1871 года. Затем «От сельского к городскому (*Du rural à l'urbain*)» (1970), «Городская революция (*La révolution urbaine*)» (1970), «Марксистская мысль и город (*La pensée marxiste et la ville*)» (1972), «Пространство и политика. Право на город II (*Espace et politique. Le droit à la ville II*)» (1973). Тем самым к началу 1970-х Лефевр становится одним из ведущих городских теоретиков. Все эти книги послужили своеобразным плацдармом для написания, возможно, одной из лучших и самых сильных книг как Лефевра, так и социальной теории XX века, «Производство пространства (*La production de l'espace*)» (1974, в 2015 г. был издан русский перевод), активно цитируемой работы по городской теории. Кроме того, Лефевр написал несколько статей по этой теме. Самые ранние восходят к началу 1960-х: «Новые городские ансамбли (*Les nouveaux ensembles urbains*)» (1960) и «Экспериментальная утопия: к новому урбанизму (*Utopie expérimentale: pour un nouvel urbanisme*)» (1961). К этому еще можно добавить предисловие к сборнику «Пригородная жизнь (*L'habitat pavillonnaire*)» (1966). На русском языке о Лефевре есть не так много работ. См.: [Шихардин 2021]. О мае 1968-го и роли Лефевра см., например: [Шихардин 2019].

и «производственном» смысле слова, то есть как продукт, но, что удачно схватывает язык, как художественное произведение или даже творение (*oeuvre*).

Горожанин и «гражданин» города — это тот, кто в нем постоянно живет, кто включен в повседневную жизнь, в повседневное производство городской действительности. Э. Соуджа отмечает, что Лефевр объединяет гражданские права и права человека: «Городской житель, самым фактом городской прописки, имеет специфические пространственные права: участвовать открыто и честно во всех процессах производства городского пространства, иметь доступ и использовать особые преимущества городской жизни, особенно высоко ценимый городской центр (или центры), избегать всех форм пространственной сегрегации и изоляции, быть обеспеченным государственными услугами, удовлетворяющими базовые потребности в области здравоохранения, образования и социального обеспечения» [Soja 2010: 100].

Однако в действительности люди, которые привязаны к городскому пространству, оказываются оторваны от полноценного сотворения города, сотворения пространственно-временной организации, которая отвечает их интересам. Горожане, обитатели города, в теории имеют полное право на город, но эти права фактически принадлежат не всем. Фактические жители города ничего не решают, будучи отделены от полноценной жизни в нем. «Городские пролетарии» живут отчужденной жизнью, практически, в выражениях Т. Гоббса¹, не имея возможности реализовывать свои потребности в полной мере и прежде всего полноценно организовывать городскую форму, за счет активного присутствия в городском центре². Городская форма как целое может возникнуть благодаря идее всеобщего блага. Но всеобщее здесь берется не в демократическом смысле. Для Лефевра, согласно марксистской логике, только одна сторона (пролетариат) обладает истинным сознанием, не отягощенной превращенной идеологией. Только рабочий класс может быть

- 1 Их жизнь «одинокa, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» [Гоббс 2001]. Классовая борьба К. Маркса, на мой взгляд, имеет сходство с естественным состоянием. Однако, к сожалению, эта тема не получила необходимой разработки. См., например, статью С. У. Мура, где обсуждается критика Марксом фантастичности политэкономии XVIII в. [Moore 1967].
- 2 В то время как, как отмечает Лефевр в «Городской революции», право на город является «правом на центральность, правом не быть исключенным из городской формы» [Lefebvre 2003: 194]. С. Эльден поясняет связь «права на город» с взаимоотношением центра и периферии: «Имеется признание связи между центром и периферией, классовыми отношениями, которые ее специализируют, и пустотой периферической жизни. <...> Рабочие возвращаются в центр, отвоевывая город» [Elden 2004: 155].

агентом, носителем и социальной поддержкой в реализации созданной на базе теории обновленной городской жизни как произведения (oeuvre), а не продукта. Это возможно, потому что: «как сто лет назад, хотя и в новых условиях, он объединяет интересы (преодолевая непосредственность и поверхностность) всего общества, и в первую очередь тех, кто живет» [Lefebvre 2009: 108]. Таким образом, жители города противопоставляются тем, кто в городе не живет — буржуазной аристократии и «олимпийским божествам», которые везде и нигде. Представители мобильной элиты, транснационального международного капитала, которые не живут в городе постоянно, не принадлежат этому городу, тем не менее обладают полнотой прав и возможностей изменять город. Единый город оказывается расколотым на несколько городов [Лефевр 2008: 143-146].

64

Этот фундаментальный конфликт поднимает вопрос о подлинной политике, направленной на преодоление фундаментального социального разлома, в отличие от косметической полиции и мелкотемья юридических ремонтов. Логика политического, по Ж. Рансьеру, заключается в том, что некоторые группы людей отождествляют себя с целокупным сообществом на основании несправедливости, которая непрерывно осуществляется в их адрес. Необходимость осуществить, воплотить справедливость вызвана наличием точки несогласия, такого положения дел, когда конфликт «затрагивает не столько аргументацию, сколько аргументируемое, наличие или отсутствие общего объекта между X и Y» [Рансьер 2013: 17]. Такой критической «группой несогласия» в свое время были греческий демос, римские плебеи, новоевропейские пролетарии и т. д. Только на основании чинимой в их адрес несправедливости эти части общества отождествлялись с целым обществом (см. подробнее: [Карчагин, Сивков 2014]).

Общемарксистская нормативно-теоретическая позиция указывает Лефевру направление, в котором следует менять городскую реальность, сохраняющую горизонт тотальной гражданской войны как борьбы классов, — преодолевать сиюминутность и поверхностность частных и индивидуальных интересов, преодолевать разделение труда, специализацию и сегрегацию. Город является самоцелью, он относится к потребительной, а не к меновой стоимости, то есть он не должен быть предметом обмена, средством. Потребность в городе и городском важна, потому что через нее проходит желание преодолевать актуальные деления и разломы капиталистического общества потребления.

Таким образом, право на город может быть понято как право горожан, постоянно живущих в городе, на совершенно новую пространственно-временную городскую жизнь, свободную от «капиталистического управляемого потребления», то есть растущего

влияния и проникновения государства и рынка во все аспекты городской жизни, включая повседневность, в рамках которой удовлетворяются специфические человеческие потребности (в частности, потребности в местах для встреч и одновременности, где царит не меновая стоимость¹, но осуществляется производство городского пространства, то есть общественных пространств, где жители могут встречаться и иметь опыт подлинного общения²). По большому счету имеется в виду творческое произведение городской жизни, радостное и свободное, превращающее повседневность в Праздник, как некое абсолютное событие, преодолевающее конфликт и отчуждение. Политика у Лефевра оказывается тесно связанной с эстетикой³. Тем самым реализация права на город и воплощение справедливости в городе, как преодоление фундаментального конфликта, — это непрерывное и радикальное усилие по тотальной перестройке, требующее активного присутствия всех (кроме агентов капитала) горожан во всем, что происходит в городской жизни при капитализме; это победа потребительной стоимости над меновой стоимостью, творчество городских жителей и Праздник. Право на город — «это горная вершина на уровне моря, где сверхчеловек встречает целостного человека в ущерб деловому человеку» [Merrifield 2009: 942].

После Лефевра, или Конфликт о справедливом городе

После смерти А. Лефевра его идеи сохранили свою актуальность. «Если формула “права на город” была разработана Лефевром в контексте фордистского городского управления послевоенной Франции, то его концептуальный язык всегда адекватен городским конфликтам в неолиберальную эпоху» [Holm 2010]. Можно сказать, что в западной академии сейчас переживается «Lefebvre renaissance» [Biagi 2020].

-
- 1 Об оппозиции между меновой и потребительной стоимостями см. подробнее: [Лефевр 2015: 347].
 - 2 Новый город должен быть устроен так, чтобы его «организационными ядрами» были «игровые площадки и залы, театры, кино и кафе, окруженные бульварами и парками, вокруг которых группировались бы жилые кварталы и места работы» [Лефевр 2002: 25].
 - 3 Ср.: «Искусство в некотором смысле, по замечательному выражению Маркса, — *наивысшая радость, которую человек себе доставляет*. Оно выражает в высшей степени создание человеком самого себя. Искусство — это радость (то есть нечто большее, чем удовольствие, приятность, умственный интерес). Оно освобождает и освобождает людей от пут, ограничивающих и связывающих их» [Лефевр 1954: 45].

В контексте статьи приведу один пример из академического мира. После обсуждения в 90-е годы справедливости в городе в рамках так называемой «политики различия» [The Urbanization of Injustice 1996] в начале XXI века дискурс смещается от политики «различия» к политике «признания». Ключевая дискуссия развернулась вокруг дискурсивного понимания справедливости и, соответственно, связей между теорией и практикой справедливости в городе. В особенности это напряжение видно в противостоянии текстов, написанных С. Файнштейн и Д. Харви для сборника под редакцией П. Маркузе «В поисках Справедливого Города: Дебаты в городской теории и практике» [Searching for the Just City 2009]. С. Файнштейн, будучи создателем концепта «справедливого города» [Fainstein 2010], основывается на вере в возможность коммуникативных механизмов достижения справедливости. Она считает, что: «... сам акт именованья имеет силу. Если мы постоянно повторяем призыв к Справедливому Городу <...> мы меняем популярный дискурс и расширяем границы действия. Коммуникативные теоретики правы, подчеркивая важность слов, но для торжества справедливости крайне важно, чтобы содержание речи включало требования признания и справедливого распределения. Изменение диалога с тем, чтобы требования справедливости больше не маргинализировались, стало бы первым шагом к переворачиванию нынешней тенденции, исключающей социальную справедливость из целей городской политики» [Searching for the Just City 2009: 35]. Д. Харви, как активный последователь Лефевра [ср.: Харви 2018: 382-397], критикует такой «дискурсивизм» С. Файнштейн: «Акцент Файнштейн на дискурсивной и вдохновляющей роли Справедливого Города избегает необходимости прямого конфликта и борьбы. Конечно, ее предложение включает разногласия и споры, но эти различия должны быть гармонично разрешены, так сказать, за чашкой капучино в уличном кафе» [Ibid.: 46]. В то время как: «...право на город <...> это <...> активное право сделать город более соответствующим желаниям наших сердец и тем самым воссоздать себя в ином образе» [Ibid.: 48]. Сам Харви, как видно, вполне себе по-марксистски практичен. Здесь интересно различение проблемы реального городского конфликта, связанного с практическими действиями и реальным насилием, и конфликта по поводу теоретического понимания справедливости и справедливого города.

Заключение

Итак, город в статье показан как первичное политическое поле, примордиальный политический локус, внутри которого зашит гражданский конфликт. Городской конфликт, как и любой другой

конфликт, в ценностном отношении есть проблема справедливости. Идея справедливости выступает лекарством против конфликта, так как она представляет собой состояние реализованного всеобщего блага на основе идеала целостности.

Оказалось, что тема естественного состояния является сквозной для всей политической философии, начиная с Платона, в своем истоке являющейся мышлением о Человеке и Городе (Штраус). Благодаря теме естественного состояния мостом между античной мыслью и современной урбанистической философией выступает политическая философия Т. Гоббса, где политическое не до конца выносится за пределы города, и город продолжает оставаться потенциально конфликтным. Возвращение политического в городской континуум вследствие урбанизации новейшего времени было теоретизировано Лефевром. Поскольку уже у Платона намечена идея классово-борьбы (именно в городском контексте), постольку Лефевр оказывается идейным наследником не только К. Маркса, но и Платона.

Лефевр при этом не только продолжает развивать классические сюжеты политической философской мысли, но и задает новые перспективы. Так, в последние годы жизни он указывал на значение пригородов как оригинального социального явления. Это ни город, ни деревня. «Будучи городским явлением, они в то же время сопровождают разрушение центров городов» [Latour, Combes 1991: 89]. Одна из проблем современного мира — суметь увидеть новые пути урбанизации. Будет ли доминировать не-город, то есть деревня? Какой конфликт возможен в такой гибридной глобальной урбанизированной деревне? Как этот гибрид будет сочетать контрадикторную логику общества и общности, если воспользоваться терминологией Ф. Тенниса? Смартизация городов порождает новые вопросы. Станет ли глобальный город цифровой деревней? Как себя проявит распространение практик тотального цифрового контроля? Чьи и какие «надежды» [Волкова 2021] будут воплощены? На эти вопросы предстоит еще ответить. Однако будущий глобальный город в любом случае должен решить проблему гражданской войны и внутригородского конфликта. В этой необходимости видна вечная актуальность античной политической философии.

Согласно известному выражению А. Н. Уайтхеда, европейская философия есть комментарии к Платону¹. В определенном смысле данный текст является иллюстрацией и доказательством этого утверждения.

1 «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato» [Whitehead 1978: 39].

Библиография / References

Аристотель. *Сочинения*. М.: Мысль.

— Aristotle. *Works*. М.: Thought. — in Russ.

Ассман Я. (2004) *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. М.: Языки славянской культуры.

— Assman J. (2004) *Cultural Memory: Writing, Memory of the Past, and Political Identity in the High Cultures of Antiquity*. М.: Languages of Slavic culture. — in Russ.

Бугай Д. В. (2016) *Единство платоновского «Государства»*. М.: И. П. А. В. Воробьев.

— Bugay D. V. (2016) *Unity of Plato's "State"*. М.: I. P. A. V. Vorobyov. — in Russ.

Волкова Н. А. (2021) «На что я могу надеяться?» Социология надежды и права в городских исследованиях. *Социология власти*, 33 (4): 8-34.

— Volkova N. A. (2021) "What can I hope for?" Sociology of Hope and Law in Urban Studies. *Sociology of Power*, 33(4): 8-34. — in Russ.

Платон. *Сочинения*. М.: Мысль.

— Plato. *Works*. М.: Thought. — in Russ.

Штраус Л. (2021) *Город и человек*. М.: Владимир Даль.

— Strauss L. (2021) *City and man*. Moscow: Vladimir Dal. — in Russ.

68

Гоббс Т. (2001) *Левиафан*. М.

— Hobbes T. (2001) *Leviathan*. М. — in Russ.

Карчагин Е. В., Сивков Д. Ю. (2014) Политика и справедливость в философии А. Бадью и Ж. Рансьера. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии*, 2(22): 12-19.

— Karchagin E. V., Sivkov D.Yu. (2014) Politics and justice in the philosophy of A. Badiou and J. Rancière. *Bulletin of the Volgograd State University. Series 7: Philosophy. Sociology and social technologies*, 2(22): 12-19. — in Russ.

Лефевр А. (1953) *Введение в эстетику*. М.: Издательство иностранной литературы.

— Lefebvre A. (1953) *Introduction to aesthetics*. М.: Publishing house of foreign literature. — in Russ.

Лефевр А. (2002) Идеи для концепции нового урбанизма. *Социологическое обозрение*, 2(3): 19-26.

— Lefebvre A. (2002) Ideas for the concept of new urbanism. *Russian Sociological Review*, 2(3): 19-26. — in Russ.

Лефевр А. (2008) Другие Парижи. *Логос*, 3 (66): 141-147.

— Lefebvre A. (2008) Other Parises. *Logos*, 3 (66): 141-147. — in Russ.

Лефевр А. (2015) *Производство пространства*. М.: Strelka Press.

— Lefebvre A. (2015) *Production of space*. М.: Strelka Press. — in Russ.

Лоро Н. (2021). *Разделенный город: Забвение в памяти Афин*. М.: Новое Литературное Обозрение.

- Loro N. (2021). *Divided city: oblivion in the memory of Athens*. Moscow: New Literary Review. — in Russ.
- Рансьер Ж. (2013) *Несогласие: Политика и философия*. СПб.: Machina.
- Rancière J. (2013) *Dissent: Politics and Philosophy*. St. Petersburg: Machina. — in Russ.
- Топоров В. Н. (1980) Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф. *Балто-славянские этнолингвистические контакты*, отв. ред. Т. М. Судник. М.: Наука: 3-71.
- Toporov V. N. (1980) Vilnius, Wilno, Vilna: city and myth. *Balto-Slavic ethnolinguistic contacts*, ed. T. M. Sudnik. Moscow: Nauka: 3-71. — in Russ.
- Харви Д. (2018) *Социальная справедливость и город*. М.: Новое литературное обозрение.
- Harvey D. (2018) *Social justice and the city*. Moscow: New Literary Review. — in Russ.
- Шихардин Н. В. (2021) *Анри Лefевр: освобождение от иллюзий*. Курган.
- Shikhardin N. V. (2021) *Henri Lefebvre: liberation from illusions*. Mound. — in Russ.
- Шихардин Н. В. (2019) «Май-1968». *Философские истоки и ориентиры*. Курган.
- Shikhardin N. V. (2019) “May-1968”. *Philosophical origins and landmarks*. Mound. — in Russ.
- Юм Д. (1996) Исследование о принципах морали. *Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль*.
- Hume D. (1996) Research on the principles of morality. *Hume D. Works in 2 vols. Vol. 2. М.: Thought*. — in Russ.
- Agamben G. (2015) *Stasis: civil war as a political paradigm*. translated by N. Heron. Stanford University Press.
- Biagi F. (2020) Henri Lefebvre’s Urban Critical Theory: Rethinking the City against Capitalism. *International Critical Thought*, 10:2, 214-231.
- Elden S. (2004) *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. L., N.Y.: Continuum.
- Fainstein S. (2010) *The Just City*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Holm A. (2010). Urbanisme néolibéral ou droit à la ville. *Multitudes*, 43(4), 86-91. <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2010-4-page-86.htm>
- Latour P., Combes F. (1991) *Conversation avec Henri Lefebvre*. Paris: Messidor.
- Lefebvre H. (2009) *Le Droit à la ville*, (3 ed.). Paris: Anthropos.
- Lefebvre H. (2003) *The Urban Revolution*. University of Minnesota Press.
- Merrifield A. (2009). Review Essay. The Whole and the Rest: Remi Hess and Les Lefebvriens Français. *Environment and Planning D: Society and Space*, 27(5), 936-949.
- Moore S.W. (1967) Marx and the State of Nature. *Journal of the History of Philosophy*, 5(2), 133-148.
- Searching for the Just City. Debates in Urban Theory and Practice* (2009) P. Marcuse, J. Connolly, J. Novy, I. Olivo, C. Potter, J. Steil (eds.). London and New York: Routledge.

Soja E. W. (2010). *Seeking Spatial Justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press
The Urbanization of Injustice (1996). A. Merrifield & E. Swyngedow (eds.). London: Lawrence & Wishart.

Whitehead A. N. (1978) *Process and reality: An Essay in Cosmology*, corr. ed., eds. D.R. Griffin and D. W. Sherburne, New York: Free Press.

Рекомендация для цитирования:

Карчагин Е. В. (2023) Археология городского конфликта: от Платона к Анри Лефевру. *Социология власти*, 35 (1): 51-70.

For citations:

Karchagin E. V. (2023) The Archaeology of Urban Conflict: From Plato to Henri Lefebvre. *Sociology of Power*, 35 (1): 51-70.

Поступила в редакцию: 19.02.2023; принята в печать: 22.03.2023

Received: 19.02.2023; Accepted for publication: 22.03.2023