

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Том 10 * №3 * 2011

**SOCIOLOGICAL
REVIEW**

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
ЦЕНТР ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



**Том 10. №3
2011**

ISSN 1728-192X (Print)

Интернет-версия журнала: sociologica.hse.ru

ISSN 1728-1938 (Online)

Адрес редакции: puma7@yandex.ru

Главный редактор

Александр Фридрихович Филиппов

Заместитель главного редактора

Марина Геннадиевна Пугачева

Члены редколлегии

Светлана Петровна Баньковская

Виктор Семенович Вахштайн

Дмитрий Юрьевич Куракин

Ирина Максимовна Савельева

Андрей Владимирович Полетаев

Андрей Михайлович Корбут (Беларусь)

Джеффри Александер (США)

Эдуард Надточий (Швейцария)

Редактор интернет-сайта

Наиль Галимханович Фархатдинов

Литературный редактор

Каринэ Акоповна Щадилова

Корректор

Инна Евгеньевна Кроль

Компьютерная верстка

Андрей Михайлович Корбут

Содержание

СТАТЬИ И ЭССЕ

- Мобильность и солидарность. Статья первая..... 4
Александр Филиппов
- Геоспациализм: онтологическая динамика пространственных образов..... 21
Дмитрий Замятин
- Статус языка в политической философии Томаса Гоббса..... 29
Алексей Плешков

CULTURAL SOCIOLOGY

- Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального
и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии..... 41
Дмитрий Куракин
- Доминик Бартмански. «Успешные иконы эпохи, потерпевшей крах:
переосмысливая посткоммунистическую ностальгию»..... 71
Варвара Кобыща

ФРЕЙМ-АНАЛИЗ В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

- На краю привычного мира: события и их фреймы..... 79
Виктор Вахштайн

ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ И КОНВЕРС-АНАЛИЗ

- Предисловие к переводу статьи Ч. Р. Миллса «Ситуативные действия
и словари мотивов»..... 95
Светлана Баньковская
- Ситуативные действия и словари мотивов..... 98
Чарльз Райт Миллс

SCHMITTIANA

- Глоссарий..... 110
Карл Шмитт

ПЕРЕВОДЫ

- О тирании и искусстве письма..... 115
Александр Павлов
- «О тирании» Лео Штрауса..... 125
Эрик Фёгелин
- Рационализация права и диагноз современности..... 131
Юрген Хабермас

ОБЗОРЫ

Теория гидравлического государства К. Виттфогеля и ее современная критика..... 155
Камиль Галеев

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

Политический трепет и теодицея Левиафана..... 180
Александр Филиппов

Abstracts..... 187

Мобильность и солидарность. Статья первая

Александр Филиппов*

Аннотация. Ключевой проблемой социальной жизни является проблема солидарности, которая, как показывают последние события, будет обостряться в ближайшее время и в России, и во всем мире. В данной работе мы намерены рассмотреть вопрос о солидарности в теоретико-социологическом ключе. Результатом исследования должно стать не только приращение знания о социальной жизни, но и теоретических ресурсов ее познания. Таким образом, исследование рассматривается прежде всего как вклад в теоретическую социологию, однако не формальную, а содержательную, ориентированную на решение насущных вопросов.

Ключевые слова. Порядок, политическое событие, суверенитет, мобильность, солидарность.

Введение

Солидарность представляет собой *и* теоретическую, *и* социальную проблему. Солидарность — это то, что держит людей вместе, несмотря на все их различия, причем держит, так сказать, изнутри, не понуждая, но побуждая. Действительно ли, однако, есть что-то такое, что побуждает их держаться вместе? Может быть, социальная жизнь представляет собой не преодоленную и непреодолимую до конца *войну всех против всех*? Может быть, солидарность — это лишь солидарность движений протеста? Может быть, это пустое понятие? Стоит ли вообще говорить о солидарности? Что дает нам оно для понимания происходящего? Несколько лет назад я уже пытался привлечь внимание к этому вопросу (Филиппов, 2002)¹, сейчас разговор должен быть переведен в плоскость более содержательного рассмотрения.

Прежде всего мы должны зафиксировать, что солидарность является проблемой потому, что ее существование неочевидно. Солидарность не повсеместна, она находится под угрозой, ее существование не является первостепенной заботой, но ее отсутствие более чем ощутимо во всей социальной жизни. Можно сказать и так: лучше всего проблематичность солидарности ощущается тогда, когда ее не оказывается там, где, как предполагалось, ее не может не быть, в ситуациях, где взаимопомощь или взаимная поддержка, доверие, лояльность людей друг другу являются предпосылками нормального течения событий. Но обращение к солидарности может происходить

* **Филиппов Александр Фридрихович** — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, filippovaf@gmail.com

Статья подготовлена по результатам проектов ЦФС, поддержанных ЦФС НИУ ВШЭ: «Культура новой мобильности в пространстве вещей и событий» и «Феномены порядка в мобильных коммуникациях».

© Филиппов А. Ф., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. См. также более раннюю переводную публикацию одной из важных философских книг конца XX в.: Рорти, 1996.

и по-другому. Когда мы слышим о солидарности участников социальных движений, политических партий, акций и т. п., мы понимаем, что речь идет не о простой лояльности, а о том, что превосходит обычный, нормальный уровень поддержки. Иначе говоря, обычная, обыденная солидарность становится заметной лишь тогда, когда обнаруживается либо ее недостаток, либо избыток. Недостаток или избыток в сравнении с чем? Что такое нормальный, базовый уровень солидарности? Какие изменения происходят с солидарностью в наши дни? Это нам и предстоит выяснить.

К истории вопроса

Понятие солидарности является для социологии достаточно старым и привычным, хотя постепенно оно отошло на задний план. Солидарность — это некоторая позитивная настроенность людей по отношению друг к другу, понимание того, что есть некоторое «мы», понимание принадлежности к более широкому кругу, чем круг близких родственников. Это понимание не обязательно вербализовано, однако находит выражение в поведении определенного рода. Без солидарности единообразное поведение людей тоже возможно (у заводского конвейера или в военном строю), они могут разделять одни и те же ценности (например, эстетические), иметь одни и те же предпочтения (например, в области потребления), наконец, повиноваться одним и тем же приказам. Тем не менее отношение их друг к другу и к тому, что их объединяет, не исчерпывается таким единообразием.

Когда появилось понятие солидарности, какой вид оно имело? Первую классическую трактовку понятия в социологии предложил Огюст Конт, а самую известную среди классиков концепцию создал Эмиль Дюркгейм. Дюркгейм разделял, как известно, солидарность механическую, свойственную ранним, архаическим обществам, основанную на коллективных представлениях, и солидарность органическую, характерную для дифференцированных обществ, связанную с разделением труда (Дюркгейм, 1991). Однако не Дюркгейм изобрел понятие солидарности и не он сделал его актуальным для своего времени. История его куда более сложная и интересная.

Никлас Луман отмечал, что понятие солидарности вошло в моду только в XIX веке; до этого предпочитали говорить о дружбе в греческих или латинских терминах (*philia*, *amicitia*) (Luhmann, 1997: 533 fn205)². В современных исследованиях говорится, что понятие солидарности вошло в оборот во время Великой французской революции, хотя само слово восходит еще к формулам римского права. Однако несмотря на то, что о солидарности упоминали уже Мирабо и Дантон, основной категорией во время революции стала не «солидарность», а «братство» (Brunkhorst, 2005: 1 ff.). Лишь после революции 1848 года понятие солидарности становится по-настоящему популярным. В это время заговорили о солидарности трудящихся, которая выходит за границы государств и позволяет им сплотиться в международное рабочее движение. К концу XIX — началу XX века работу с понятием начинают широкие круги интеллектуалов, понятие солидарности входит в словарь таких известных социологов, как Дюркгейм и Зиммель. Широко распространено представление о том, что солидарность явля-

2. Здесь же см. ссылку на: Orsi G. et al., 1995.

ется неперенным условием существования общества. Так, например, во Франции с 1904 по 1914 г. ежемесячно выходит журнал «Обозрение по социальной солидарности» (*Revue de Solidarité Sociale*), в одном из первых номеров которого в редакционной статье мы читаем: «XIX век, который называют веком изобретений, по правде говоря, не изобрел солидарности. Но если он и не открыл вещи, он, по меньшей мере, создал слово. Политическая и экономическая эволюция с каждым днем делает все более необходимым, чтобы люди поддерживали друг друга, объединяясь против рисков и неопределенности своего существования всеми средствами человеческой ассоциации» (*Revue... 1904: 1*). Одним из ярких свидетельств общего интереса к солидарности становится знаменитая в те годы книга Леона Буржуа «Солидарность». Буржуа трактует солидарность в смысле самой универсальной связи между людьми. Поскольку, с одной стороны, предполагается, что человек имеет право на свободное развитие, но с другой — у него есть обязательства по отношению к другим людям, солидарность оказывается выражением взаимного долга всех существ вообще, а человеческих в особенности, по отношению друг к другу, поэтому доктрина социальной солидарности является продолжением идей XVIII в., идеи равенства и братства, унаследованной от Французской революции (*Bourgeois, 1906: 156*). Таким образом, в течение длительного времени существование концепта солидарности продолжается в русле *социалистического* подхода к обществу, от которого до известной степени не свободны даже классики социологии. Солидарность связана с социальным вопросом. Развитие капитализма увеличивает дифференциацию общества, и надо выяснить, что же удерживает его от распада при нарастании конкуренции и неравенства. Сознание общности, понимание долга, необходимость людей друг для друга, развитие институтов взаимопомощи — вот основные ответы того времени. Можно сказать, что социальный вопрос сыграл двойную роль в социологической трактовке солидарности.

Социологи с их трактовками солидарности касались самых живых, самых насущных вопросов своего времени, но есть и другая сторона. Ханна Арендт в знаменитой работе «О революции» (*Arendt, 1963: 53*) не без оснований утверждала, что проблема бедности, сыгравшая столь значительную роль в европейских революциях, точнее, *сосредоточение* на этой проблеме, перенос внимания в сферу благосостояния, разрушили область собственно *политического*. Права человека в ходе революции превратились в права санкюлотов, писала она. Даже не подвергая проверке или критике это утверждение, можно сказать, что, в свою очередь, долговременное и надежное решение проблемы благосостояния, или, по крайней мере, уменьшение остроты этой проблемы, позволили более внятно обнаружить себя тому, что мы сейчас называем *социальным*. Если у классиков социологии социальное могло находиться в неразрывной связи с социальным вопросом, то в позднейшее время внимание социологов переходит на общую проблематику социального порядка, возможности совместного существования людей, как она проблематизируется на всех уровнях анализа и не сводится к одному лишь выравниванию жизненных шансов или обеспечению средств существования. Есть нечто общее, что важно для людей, неравных по богатству, что позволяет им держаться вместе.

Об этом более полувека назад достаточно внятно и точно писал Толкот Парсонс, когда обратил внимание на то, что даже общие ценностные стандарты еще недостаточ-

но объединяют людей. «Например, ценности могут быть когнитивными стандартами, управляющими коммуникацией, или оценочными стандартами, которые управляют использованием подходящих экспрессивных символов» (Parsons, 1991: 97), но моральные стандарты интеграции — это следующий, более высокий уровень, уровень ответственности действующих за целостность системы. «Только если система действия предполагает *солидарность* в этом смысле, члены ее определяют некоторые конкретные действия как действия, которые требуются в интересах сохранения целостности самой системы, а другие — как действия, несовместимые с этой целостностью, в результате чего это определение становится осью, вокруг которой организуются санкции» (Parsons, 1991: 97). Таким образом, Парсонс отличает солидарность от простой *лояльности*, которую он считает «не институционализированным предшественником» солидарности (Parsons, 1991: 98). Солидарность Парсонс связывает с социальными ролями. Если у человека есть социальная роль, значит, он является членом некоторого коллектива, а если он член коллектива, то имеет некоторые обязательства именно в смысле солидарности с прочими его членами. «Обязательства перед коллективом, таким образом, — это один из аспектов всякой институционализированной роли. Но в определенных контекстах при выборе [действующим] ориентации [на себя или на коллектив] эти обязательства могут быть латентными, тогда как в других они „активированы“ — в том смысле что действующий должен выбирать: либо вести себя конформно по отношению к этим ценностям, либо быть готовым к негативным санкциям, которые последуют за посягательством на них» (Parsons, 1991: 99).

Это понимание солидарности в наши дни выглядит совершенно архаичным и неработающим. В социологии перестали широко использовать понятия социальной роли и ценности, коллектива и обязательств. Структурный функционализм, на котором основывалась концепция Парсонса в 1950-е гг., даже не критикуют — все в прошлом. Но позиция Парсонса и то обоснование солидарности, которое мы привели, представляют не только исторический интерес. Дело не в том, что наука двинулась вперед и стала использовать более гибкие, продуктивные и многообразные подходы. Изменилась сама реальность, и теории середины прошлого века больше не могут соответствовать реальности совершившихся изменений.

Солидарность и порядок

Что же изменилось? Всмотримся еще раз в рассуждение Парсонса, представим себе тот образ социальной реальности, который просвечивает сквозь абстрактные рассуждения о ролях и обязательствах. Прежде всего, что такое роли? Роли — это как бы оборотная сторона позиции в социальной системе. Если мы согласимся, что системы существуют, мы должны признать и то, что они должны как-то поддерживать свое существование, сохранять его. Для того чтобы оно было сохранено, необходимы определенные действия. Набор этих действий диктуется функциональными императивами системы, то есть вытекает из особенностей ее организации, а не только из простого факта существования. Чтобы эти действия выполнялись с высокой степенью надежности, в системе должны существовать определенные предписания, что делать. Выполнение этих предписаний предполагает наличие некоторых устойчи-

вых мотивов, а сама эта устойчивость переводится в категорию *ожидания*. Ожидания (высокая вероятность того, что нужного рода действие будет действительно совершено) не единичны, они организованы в так называемые «пучки». Эти пучки ожиданий Парсонс и называет *ролями*. Итак, определенная позиция в системе — это и есть определенная роль, то есть выполнение комплекса ожидаемых действий. Но роль, как мы видели, связана не только с выполнением действий. Роль так устроена, что немислима без других ролей, исполняемых другими людьми, а система так устроена, что нуждается не только в выполнении необходимых действий этими людьми, но в их сплоченности. Сплоченность же расшифровывается через взаимные обязательства, которые шире, чем просто обязательство, например, в срок поставить необходимые для продолжения производства материалы.

Но что же там еще? Что еще кроется в этой солидарности, кроме функциональной согласованности действий? Общее отношение к ценностям, как и было сказано, проявляющееся в общих ритуалах, выражении эмоций и — снова — ощущении взаимной принадлежности к одному и тому же коллективу. Получается, что, в сущности, солидарность — это просто другое слово для интегрированности системы, сплоченности ее членов и т. п. Скажем совсем просто: помимо желания «действовать вместе», в солидарности еще есть желание «чувствовать вместе», «быть вместе» и, собственно, знать об этой своей совместности, рассматривать как ценность сам коллектив. Такое желание легче обнаружить в небольших коллективах; понимание больших систем, общества в целом как коллектива сопряжено с определенными трудностями, так что его легче представить как совокупность коллективов, чем как единый коллектив, пронизательно замечает Парсонс.

Тем не менее и такое представление общества как коллектива тоже возможно. Парсонс называет его *societal community*, и утвердившийся в нашей литературе переводкалька «социетальное сообщество» только мешает понять, что он, собственно, имеет в виду. Понятие, которое конструирует Парсонс, это понятие-оксюморон, внутри которого оказались два *противоположных* друг другу понятия, а именно «общность» и «общество». Их противопоставил друг другу когда-то Фердинанд Тённис (Тённис, 2002)³. Первое должно было означать теплые, интимные, аффективные связи между людьми, а второе — расчетливые, рациональные отношения. Парсонс говорит о том, что бывают такие общности, которые оказываются сердцевиной общества, в них солидарность такая, какая обычно встречается в малых коллективах, но при этом они большие.

Вот мы и подошли к ключевому моменту. Когда Парсонс рассуждает о сообществе-обществе, он конструирует свой аргумент, развивая понятие солидарности следующим образом⁴:

1) Члены такого сообщества по преимуществу живут вблизи от места своей основной деятельности, они *резиденты*.

2) Резидентность предполагает нахождение не вообще на каком-то месте, но на определенной *территории*.

3. Применительно к целям нашего изложения более удачным был бы перевод «сообщество», а не «общность», который долгое время имел хождение в нашей литературе.

4. См., например, его книгу: Parsons, 1966: 10.

3) Территория общества — это территория политически контролируемая, иначе говоря, помимо общих чувств и общих ценностей, члены коллектива находятся под общим контролем и порядком принуждения.

4) Членство и местоположение связаны между собой, и перемещение на территорию общества, то есть *место солидарности*, регулируется вместе с правами и обязательствами, которые предполагаются лояльностью и солидарностью.

Мы видим теперь, почему эта схема описания и объяснения сегодня не может нас устроить. Дело отнюдь не в том, что Парсонс писал давно, а его социология перестала считаться образцовой несколько десятилетий назад. Некоторые теоретические инструменты, разработанные им, имеют непреходящую ценность и по сей день. Мы еще обратимся к ним ниже, когда речь пойдет о символически обобщенных средствах коммуникации. Однако в части исследования солидарности мы сразу замечаем его существенный промах. Парсонс словно бы представляет себе некую *организацию*, которая занимает определенную территорию. У этой организации есть определенные правила членства, и от своих членов она требует определенного поведения. Не ограничиваясь простой лояльностью, она требует именно активного поведения, способствующего ее интегрированности, целостности. Те, кто является членами организации, стабильно пребывают на одном месте, их можно заставить сделать то, что они должны сделать. До них можно добраться, в конце концов, просто через *принуждение*. Принуждение в данном случае может осуществить политическая власть, используя свое право на легитимное насилие. Казалось бы, солидарность — то, что крепит общество изнутри, зачем же тогда насилие? Но при таком конструировании понятия общества насилие оказывается неизбежным элементом. Солидарность изнутри подкрепляется легитимным насилием извне — точно так, как и предлагал смотреть на эту проблему триста лет назад английский философ Томас Гоббс. Парсонс, таким образом, все время остается в очерченных им еще в конце 1930-х гг. рамках так называемой «Гоббсовой проблемы социального порядка».

Порядки солидарности за пределами общества

Трактовка солидарности привязана к трактовке общества. Нельзя просто говорить о солидарности, не задавшись вопросом о ее социальном контексте, и, казалось бы, именно понятие общества задает этот контекст. Собственно, именно понятие общества и должно было бы стать *отправным пунктом* нашей работы, если бы не одно важное обстоятельство. Понятие общества далеко не всегда было центральным понятием социологии. Его научная судьба весьма сложна, и говорить об обществе как о некотором очевидном *предмете*, который по-разному изучают разные социологи, было бы неправильно. Сформулируем это еще раз с максимальной ясностью: *общество* не является неким самоочевидным предметом социологии. Мы не можем переносить в науку понятия нашей повседневной жизни, в которой об обществе говорят как о чем-то, что ясно каждому. Общество — это обманчиво ясная категория, которую одни социологи предпочитают вообще не использовать, а другие пользуются ею лишь как техническим понятием, у которого нет никакого особого смысла.

Это хорошо понимали глубокие теоретики, прежде всего Никлас Луман, сделавший ставку именно на понятие общества как основное понятие социологии (Luhmann, 1997)⁵. Чтобы сохранить и тем более — заново утвердить в социологии понятие общества, Луман был вынужден существенно преобразовать его, лишить очевидности и привязки к понятию территориального государства. Последствия этого теоретического решения весьма серьезны, и мы еще увидим, к чему оно приводит. Но возможна и другая исследовательская стратегия. Британский социолог Джон Урри, предложивший в начале нашего века новую социологическую парадигму, вынужден был специально оговорить, почему он столь радикально выступает против понятия общества (Urry, 2000b). Одни возразят нам, говорил Урри, что понятие общества никогда не было ключевым концептом в социологии. Другие скажут, что до сих пор общества и государства-нации могут быть мощными действующими силами. Наконец, третьи будут утверждать, что раз глобализация размывает границы обществ, то социологии нечего предложить, она должна уйти с поля. На все это Урри находит свои контраргументы.

Социологический дискурс уже с давних пор был связан в странах «североатлантического побережья» с понятием общества. Именно в связи с ним говорили и об интеграции, и о базисе и надстройке, и о социальном конфликте. В особенности широко это понятие использовали, начиная с 1920-х годов. Однако в настоящее время разного рода мобильность ставит власть общества под вопрос. А это отнюдь не значит, что социологии нечего делать, — она только должна решать новые задачи (Urry, 2000b: 2, 6, 7)⁶. Не следуя за всеми общими аргументами Урри более детально (мы еще будем останавливаться на некоторых содержательных аспектах его работы), зафиксируем в его рассуждениях то, что более всего важно для нас в данном случае — связь общества с государством: «Всякое общество — это суверенная социальная сущность, обладающая национальным государством, организующим права и обязанности каждого члена (или гражданина) общества. На большинство основных комплексов социальных отношений смотрят как на то, что совершается в территориальных границах общества. Как считается, государство обладает монополией на юрисдикцию или управление членами общества, живущими на территории общества или в его регионе. Экономика общества, его политика, культура, классы, гендер и так далее структурированы на уровне общества. Их комбинация образует кластеризацию общества, то, что обычным образом называют его „социальной структурой“. Такая структура организует и регулирует жизненные шансы каждого члена соответствующего общества» (Urry, 2000b: 8). Почему же от признания этой связки приходится отказаться? Суммируя повестку дня, которую он хотел бы предложить новой социологии, Урри пишет о глобальных сетях и потоках, которые «подрывают эндогенные социальные структуры, обладающие способностью к самовоспроизводству. Необходимы новые правила социологического метода ввиду явно ослабевающей власти национальных

5. Это итоговое сочинение Лумана, его позиция была в основном сформулирована еще тридцатью годами раньше (в 1967 г.), когда именно понятие общества он назвал центральным для социологии. См. подборку его ранних статей: Luhmann, 1970.

6. Урри показывает, сколь различным может быть понятие общества в функционализме, веберизме, этнометодологии, критической теории, теории систем, теории структурации и многих других концепциях.

государств, потому что именно они исторически задавали интеллектуальный и организационный контекст социологии. Среди разнообразных мобильностей, преобразующих „социальное как общество“ в „социальное как мобильность“, — воображаемое путешествие, движение образов и информации, виртуальное путешествие, путешествие объектов и путешествие тел...» (Urry, 2000a: 186).

Но что же при этом происходит с солидарностью? Остается ли место для солидарности при таком положении дел, когда перемещения становятся одной из основных характеристик социальной жизни? Чтобы понять, насколько отлична картина социальности, какой ее рисует Урри, от того, что можно реконструировать, обращаясь к концепции Парсонса, приведем лишь две из ряда характеристик, которые британский социолог дает глобальному миру. Вот что он говорит. В наши дни можно охарактеризовать некие темы как *глобальные*, что вызовет позитивную или негативную реакцию у широкого круга людей или организаций, которые будут выступать «за» или «против» только потому, что речь заходит о глобальном. Другой аспект глобальности — это пространственные формы (*scapes*) и потоки. «Люди, деньги, капитал, информация, идеи „перетекают“, как считается, по разным „пространственным формам“, организованным через сложные взаимопереплетенные сети, размещающиеся как внутри разных обществ, так и с пересечением их (таковы, например, монетарные пространственные формы и потоки между Лондоном, Нью-Йорком и Токио)» (Urry, 2000b: 12). В такой картине социального мира солидарность находит место, но место не слишком завидное. Посмотрим, каково оно все в той же книге Урри, представляющей нам удобной стартовой площадкой для дальнейших рассуждений.

Более всего Урри говорит о сравнительно небольших группах, то есть о групповой солидарности, которая обнаруживает себя то в сетевых организациях «партизан информационной эпохи», о которых еще двадцать лет тому назад писал Мануэль Кастельс, то в особых *обонятельных* аспектах взаимодействия, про которые в начале прошлого века говорил Георг Зиммель⁷, то, наконец, в таком специфическом социальном образовании, каким были на переломе XIX–XX вв. немецкие *бунды* (*Bund*). *Бундами* назывались, в частности, группы молодых людей, отправлявшихся в совместные странствия. В наши дни они могут быть организованы по самым разным поводам, будь то уличные протесты, фестивали, альтернативная медицина, домашние животные, да мало ли что еще! «К такого рода *бундам*, или обобществлениям (термин Зиммеля. — А. Ф.), обычно присоединяются по свободному выбору и могут покинуть их тоже свободно. Действительно, люди быстро присоединяются к ним, а потом покидают. Членство они сохраняют отчасти потому, что получают эмоциональное удовлетворение от [сознания] общности целей или общего социального опыта, хотя бы то и другое носило временный характер. Такого рода обобществления позволяют людям экспериментировать с новыми видами проживания, которые часто носят временный характер и предполагают многообразные мобильности» (Urry, 2000b: 143).

Таким образом, сопоставляя Парсонса и Урри, мы подошли к завершению нашей экспозиции. Мы видим в высшей степени любопытное изменение трактовки соли-

7. Зиммель указывал, что роль запахов, чуждых обонятельным привычкам высших классов «испарений», исходящих от «простого люда», может быть определенной угрозой для солидарности. Об этом говорится в его знаменитом эссе по социологии чувств.

дарности в связи с пониманием *места и пространства*. Солидарность — не просто позитивная ориентация людей друг на друга. Ее трактовка очень сильно меняется в зависимости от того, какую систему отсчета мы выбираем. Если система отсчета — территориальное государство, с устойчивыми границами и гражданством, с политической властью, имеющей право на легитимное насилие, тогда солидарность может быть солидарностью резидентов, во всяком случае, некоторого ядра общества, тех, кто образует подлинное сообщество граждан. Если система отсчета — мобильность, пересечение границ сетями и потоками, тогда солидарность может быть только внутри небольших кружков, помимо всего прочего, не предполагающих обязательств ролевого поведения и не очень прочных. А отсюда следует еще одна противоположность Парсонсу, которую мы должны отметить. Урри не ставит в связь с солидарностью политическое принуждение. Принуждение в форме легитимного насилия и солидарность в форме институционализированных обязательств по отношению к членам одного сообщества-общества исчезают из описаний вместе, так же как они появились. Проблема социального порядка теряет классический вид.

Эта противоположность в трактовке солидарности имеет характер не просто теоретической оппозиции. Это два разных образа социального мира, и мы можем сказать, что социальный мир стал другим, чем во времена Парсонса, и социология стала другой и видит другие вещи и другими глазами, чем это было возможно и принято полвека назад.

Однако вопрос можно поставить и по-другому, намного более радикально. *Имеет ли смысл вообще работать с понятием солидарности? Интересна ли солидарность не только ученому, но и политику? Интересно ли то, что вытекает из взаимной расположенности людей в наши дни, или этим вообще можно пренебречь?* Иначе говоря: *устроен ли социальный мир по-прежнему так, что солидарность, как бы ее ни толковать, имеет значение?*

Солидарность территориальная и подвижная

История социальных движений, казалось бы, дает недвусмысленный ответ на этот вопрос. Не социальный мир вообще, но мир социального движения — вот что имеет значение, вот где солидарность не скрывается, но именно что явным образом локализована в течение полутора веков. Солидарность трудящихся, солидарность демократических сил, солидарность гражданского общества — это привычные политические формулы, но солидарность, которая выходила бы за эти рамки, остается сомнительным феноменом. Это необходимо зафиксировать самым внятным образом. В течение многих лет, даже десятилетий социологи и политические мыслители говорят о социальных движениях, о сообществах нового типа, о новых квазиплеменных образованиях⁸. Невозможно отрицать, что солидарность членов этих социальных единств

8. См., напр.: Maffesoli, 1988. Моя главная гипотеза, говорил в заключение своего труда Маффесоли, такова: существует определенная матрица, внутри которой кристаллизуется множество полюсов притяжения. Есть некоторого рода «цемент агрегации» этих образов, позволяющий в конечном счете говорить о «сети сетей», возникающей благодаря пространственной близости людей и аффективно-эмоциональным связям между ними (Maffesoli, 1988: 262).

является вполне очевидным, легко наблюдаемым феноменом. Однако ни одна из этих очевидностей не должна вводить в заблуждение. Природа социальных связей никогда не бывает простой, и это легко обнаружить, если поставить вопрос о том, что, собственно, означает солидарность в каждом очевидном случае. Можем ли мы сказать, что склонность к единодушию, единообразные действия, феномены взаимопомощи и поддержки всякий раз дают нам основания делать значимые умозаключения по типу «если... то...»? Например, если мы говорим о солидарности участников политического движения, то можем ли мы естественным образом предположить единообразие их эстетических вкусов или готовность к взаимной поддержке в любых, а не только специфически политических ситуациях? Иногда да, иногда нет, и для более определенного ответа на вопрос требуется ввести столько дополнительных уточнений, что первое утверждение о внятно фиксируемой солидарности оказывается практически пустым, лишенным инструктивного смысла.

Теперь переформулируем наш вопрос еще раз. Можем ли мы осмысленно говорить о солидарности, если морально-политическое единство, которое, как надеялись классики социологии, все-таки можно обнаружить как универсальный феномен в современной социальной жизни, оказывается проблематизировано в позднейшую эпоху? Можем ли мы говорить об универсальном феномене солидарности, если очевидным образом он может быть обнаружен лишь среди пространственно близких людей с их эмоционально-аффективными связями, характерными для небольших групп, или в тех особых случаях, которые лучше всего представлены разного рода социальными движениями? Мы можем поставить вопрос и менее теоретическим, но более практическим образом.

Солидарность, как считалось ранее, является основой для политической лояльности и политического участия. Солидарность граждан в *гражданской нации* или солидарность участников крупных социальных движений прошлого — это релевантные феномены, которые почти автоматически приходят на ум также и в сегодняшних размышлениях. Однако всему этому противостоит то, что самым общим образом мы могли бы назвать *действием на расстоянии*. Те связи между людьми, которые показывают нам солидарность как очевидный феномен, более всего связаны с их пространственной близостью друг другу⁹. Но ведь связаны между собой не только те, кто близки, кто знаком друг другу, кто может установить эмоциональные отношения. Это значит, что все прочие, воздействуя на других людей и испытывая их воздействия, действуют на расстоянии и чаще всего — рассредоточенно, то есть не на какого-то определенного человека или группу лиц, а на неопределенное множество. Например, производя товар на продажу, мы не знаем точно, к кому он попадет. Мы также не знаем, хотим ли мы, чтобы именно эта, сделанная нами вещь принадлежала данному человеку. А ведь это еще простейший случай, описанный не вчера и не сегодня. Точно так же не вчера и не сегодня стало понятно, что принципы морального суждения и солидаризация с другими людьми на основе морали в прямом смысле слова непри-

9. А это, в свою очередь, связано с первоначальной, базовой концептуализацией всеобщей воли в политическом процессе как внятно выраженной, солидарной воли тех, кто собрался вместе и непосредственно доступен друг другу как присутствующий в одном общем месте. См. об этом у Розанваллона: Rosanvallon, 2011: Ch. 1.

годны для образования связей на дистанции. Уже Адам Смит, специалист не только по политической экономии, но и по моральной философии, сознательно отделил то, что могло подпадать под старые этические категории, вроде дружбы (бывшей, как мы помним, предшественницей солидарности), от того, что вызывается разделением труда и экономическими мотивами. Именно потому, утверждал он, и требуется разделение труда и связи с разными, иногда очень далеко, в других странах живущими людьми, что друзей в таком количестве мы не наберем.

В наши дни действие на расстоянии стало несопоставимо более распространенным явлением, чем во времена Смита. Обогатилось и понимание того, с какими социальными механизмами здесь приходится иметь дело. «Сегодня, в начале XXI века, во всех странах формат глобального общества задает... функциональная дифференциация. Изобретенное на Западе функционально дифференцированное общество глобализировалось, превратившись в одно общество, приведенное в движение революциями, совершившимися в средствах распространения [информации] и технике перевозок. Оно было европейским проектом, однако ныне оно не таково. Теперь оно свободно от „особой позиции“ (Макс Вебер) западного рационализма и превращается в глобальное общество, теряющее всякие локально привилегированные позиции и становящееся совершенно децентрализованным» (Brunkhorst, 2005: 111). Очень важно правильно понять это суждение о глобализации. Что мир постепенно становится миром, где важнейшие связи между людьми выходят далеко за пределы национальных государств, было ясно уже в самом начале этого процесса, тем более это не нуждается в доказательстве в наши дни¹⁰. Но тут речь идет совсем о другом.

Функциональная дифференциация общества, как предполагается, носит принципиально нетерриториальный характер. Те солидарные связи между людьми, которые выстраивались в эпоху дофункциональной дифференциации, были не только горизонтальными, но иерархическими, то есть предполагали, что над нормами и правилами лояльности небольших сообществ надстраиваются более общие, абстрактные нормы и ценности общества-государства. Если функциональная дифференциация происходит внутри страны, эти горизонтальные связи остаются все еще очень важными. Но при функциональной дифференциации в глобальном мире все или почти все, что имеет отношение к нормам местной лояльности, не встраивается в общий контекст сколь угодно абстрактных, но универсальных правил лояльности, а универсальные элементы глобальной культуры не могут быть однозначно переведены в местные правила солидарности. Что следует для поведения каждого человека по отношению к другим людям, территориально ему близким, из воздействия на них некоторой общей, глобальной культуры? Что следует для него из того, что «во всем мире»¹¹ приняты определенные стандарты оценки, аргументации, лояльности к посторонним

10. Хотя о линейном процессе здесь вообще не может быть речи. «Исследователям мировой истории давно было известно, что сети торговли/информации, рассчитанной на большие удаления, имеют тенденцию „пульсировать“ — расширяться и сужаться, если применять шкалу времени, размеченную по векам». Однако «на очень длинной шкале времени, начиная с появления первых архаических государств, плотность и пространственная распространенность сетей взаимодействия увеличивались, пока не превратились в единую охватывающую весь мир паутину» (Turchin, 2008: 161–162).

11. Это, конечно, риторическая формула.

и тому подобное, что иногда называют «цивилизованностью»? «Гомогенная культура всегда может быть трансформирована в культурно исключительное, ксенофобское и антидемократическое движение (национализм, фашизм и т. д.), подобно тому как мультикультурализм, введенный в конституции чисто символическим образом, может быть всегда трансформирован во фрагментацию, насилие, террор или фундаментализм» (Brunkhorst, 2005: 112). Таким образом, все нормативное или квазинормативное, что приходит из-за пределов территориальной совместности, не имеет непосредственной инструктивной силы. Однако действие на расстоянии, глобальное действие событий и процессов, не пропущенных через фильтры местной солидарности и территориальной лояльности, существует и становится все более интенсивным.

Разукоренение и суверенитет

Энтони Гидденс говорил в этой связи о механизмах *разукоренения* (disembedding) (Giddens, 1990: 21 ff.), в числе которых называл «символические значки» и «экспертные системы». «Под символическими значками, — писал он, — я понимаю средства обмена, которые могут циркулировать безотносительно к специфическим характеристикам индивидов или групп, которые распоряжаются ими в каждой отдельной ситуации. Можно различать разные виды символических значков», в частности, «посредники политической легитимности» и «деньги» (Giddens, 1990: 23). Деньги и система экспертизы предполагают *доверие* (Giddens, 1990: 26). Доверие (вроде того что полученный вами доллар не превратится в пустую бумажку в любой части света, а сертификат безопасности, выданный за тысячи километров от места вашего проживания, гарантирует, что купленным продуктом можно пользоваться) изымает социальные отношения из контекста непосредственности, разрывает связь пространства и времени (Giddens, 1990: 28). Но что, если действие механизмов разукоренения вступает в прямое противоречие с местной лояльностью и остатками более привычной солидарности?

Именно эти вопросы буквально напрашиваются сейчас, когда привычный мировой порядок пошатнулся. Многие авторы, рассуждавшие об изменениях, совершившихся в наше время, исходили из того, что, грубо говоря, одна эпоха полностью сменила другую. Горизонтальным связям и непосредственности, может быть, и не пришел конец, но они в высшей степени локализованы, ограничены малыми общинами. Долгие годы считалось очевидным, что крупным горизонтальным связям, большим регионам территориальных государств не соответствуют никакие системы и механизмы солидарности, способные соперничать, с одной стороны, с плотными аффективными связями сообществ, а с другой — с производящими доверие и пользующимися доверием разукореняющими механизмами глобальных связей. Но так ли это в наши дни?

Многое говорит за то, что обращение к государству в период кризиса свидетельствует о сохранении старых солидарностей, но это — лишь часть более сложных процессов. Государства, о которых мы привычно говорим как о чем-то само собой разумеющемся, поставлены под сомнение ходом истории. Не будем приуменьшать значение международной системы взаимно признанных суверенных государств. Они

по-прежнему остаются мощнейшими производителями, концентраторами и распорядителями традиционной солидарности. Однако как таковые они существуют как суверенные единства, а вот преувеличивать значение международно-правового суверенитета тоже не стоит. «Правило легального международного суверенитета состоит в том, что признание распространяется на территориальные единицы, имеющие формальную юридическую независимость. Правило Вестфальского суверенитета состоит в исключении на территории государства (*de facto* или *de jure*) [действия] внешних акторов. Внутренний суверенитет предполагает власть и контроль, как спецификацию легитимной власти в рамках политического строя, но и масштабы возможного эффективного исполнения этой власти» (Kransner, 1999: 4). Одно только утверждение, что государство является суверенным, не означает, что его «суверен» (будь то *государь* или *народ*) пользуется международным признанием. Международное признание не означает полновластия на данной территории. Фактическое допущение независимости не означает международного признания этой независимости в качестве *законной*, а легальный статус суверенного государства сам по себе не является гарантией от интервенции или иных форм вмешательства. Тем более важно выяснить, *чем* в этом случае может быть внутренний суверенитет. Если контроль недостаточен или все больше ослабевает, если единства внутри страны нет или начинаются процессы дезинтеграции, если все больше и больше областей социальной жизни (экономика, наука или средства информации) находятся в куда более тесной связи с такими же областями за пределами государственных границ, чем с иными областями внутри государства, тогда открываются возможности внешнего влияния, переходящего во вмешательство, а затем могущего привести к изменению территориального и/или легального статуса страны¹². Поэтому возможная в публичной риторике сквозная апелляция к внешнему формально-легальному суверенитету дает мало для анализа. Вместе с тем суверенное государство там, где оно действительно удалось, существовало в течение многих веков как основной резервуар легитимной власти на определенной территории, центр концентрации и распорядитель финансовых ресурсов, законодатель, воспитатель и транслятор солидарности. Память об успехах суверенного государства служит мощным стимулом к тому, чтобы обращаться к нему в трудное время. Это может показаться тем более заманчивым, если будет принят во внимание территориальный принцип легитимации политиков и высших управленцев. Весь смысл демократических или пользующихся демократической риторикой политических режимов состоит в том, чтобы совмещать в рамках одной территории три разных зоны: зону легитимации власти как власти, зону ее ответственности и зону эффективного распоряжения ресурсами. В эту формулу, собственно, и включено понятие внутреннего суверенитета. Но много ли от него осталось *фактически*? Много ли может достичь государство, связанное внешними обязательствами и привязанное к внешнему (относительно его международно признанных границ) обращению ресурсов? Его возможности существенно ограничены, но зона ответственности, внутренней легитимации, которая напрямую связана с солидарностью, остается прежней. Это может привести (и нередко уже приводит по всему миру) к новым серьезным напряжениям. Схему

12. См. подробнее: Филиппов, 2005а.

развития одного из таких напряжений легко сконструировать, например, пользуясь классической парадигмой политической социологии Дэвида Истона (Easton, 1965: 32). Если предположить, что политическая система посредством принимаемых решений реагирует на события окружающей среды, в число которых входят предъявляемые ей требования и оказываемая ей поддержка, то в идеальном случае, когда решения нацелены на приобретение или удержание поддержки, требования надо учитывать. Но если политическая система не может ответить на требования? Если те решения, которые должны быть приняты или атрибутированы политической системе, принимаются за ее пределами? Тогда консолидированная поддержка становится невозможной, а консолидированное неприятие системы как таковой — более вероятным. Однако такое солидарное неприятие (характерное для многих революционных движений), подобно солидарной поддержке, оказанной системе в более спокойное время, остается внутри старых территориальных границ. Таким образом, до тех пор, пока не только надежды, но и ответственность за решения будут возлагать на политические власти территориальных государств, элементы старой солидарности гражданской нации никуда не исчезнут и будут только усиливаться. Тем не менее все тенденции, размывшие эту старую солидарность, никуда не денутся. Картина социальной жизни лишь окажется пестрой и противоречивой. Очевидно, что даже в тех случаях, когда надо говорить о солидарности в более привычных рамках, старый аппарат теорий работает плохо. Необходим новый дизайн теории, новые подходы как к старым, так и к новым феноменам.

К теории событий

Решить проблемы мы попытаемся с точки зрения теории событий¹³. Мы должны радикально сменить угол зрения, который, казалось бы, предполагается любым исследованием солидарности. До сих пор в наших рассуждениях незримо присутствовала вот такая конструкция: есть люди, они относятся друг к другу хорошо или плохо. Если хорошо, то, с дополнительными уточнениями, это и будет солидарность. Так или иначе, этот традиционный подход к солидарности содержит несколько важных и неочевидных допущений. Предполагается, что мы можем вычленивать у разных людей некую особую сферу основополагающей мотивации, то есть установить такой мотив, который бы оставался неизменным при любых обстоятельствах. Предполагается, что складывая вместе гипотетические базовые мотивы управляемых и правящих, мы можем получить знание о том, что совершается, собственно, не *в* них, а *между* ними. Эти допущения, разумеется, никто не артикулирует. Они просто предполагаются самой логикой господствующих рассуждений.

Однако они не могут быть доказаны. Они плохо работают, они заставляют социальную теорию уходить в тупики неразрешимых вопросов. Мы предлагаем подойти к делу иначе. Поставим вопрос самым радикальным образом: что может дать тео-

13. См. предварительные результаты в наших работах недавних лет: Филиппов, 2004, 2005b, 2005c, 2005d, 2006a, 2006b, 2011. Развитие теории событий понуждает нас к пересмотру некоторых фундаментальных положений и включению в новый дизайн теории рассуждений, сформулированных в рамках и на языках иных интеллектуальных традиций.

рия событий для изучения феномена, так или иначе связанного с индивидуальными установками людей, их чувствами, усвоенными привычками и правилами поведения? Ответ на этот вопрос может быть получен только в том случае, если мы, как это и было заявлено в начале, откажемся от социетальной парадигмы. Парадоксальным образом сохранение этой парадигмы приводит к сохранению не критического взгляда на социологию как исследование *людей*. Между тем подобно тому, как мы не можем наблюдать общество, но делаем вывод о существовании некоторой *большой вещи* «общество» только на основании сильных интерпретаций того, что на самом деле доступно наблюдению, мы не можем наблюдать и «человека». Наблюдаемы лишь события действий и коммуникаций, которым мы атрибутируем персональное авторство. Между тем, как мы видели, эта атрибуция мало что дает в трактовке большинства социальных феноменов. Так же обстоит дело и с солидарностью. Повторим это еще раз. То, что мы можем видеть, кажется нам действием отдельного человека или коммуникацией нескольких людей. Эта «видимость» не ложна, с ней связана великая традиция западной мысли и сама возможность ответственной политической философии, но для развития научного объяснения она скорее вредна, пока не пересмотрена и не переосмыслена.

Можно было бы поставить вопрос по-другому: а существует ли тогда с точки зрения теории событий солидарность? На этот вопрос мы должны ответить утвердительно. Феномены солидарности куда легче обнаружить, если оставаться на поверхности происходящего, в области событий, а не устремляться в глубины причинных связей. Если от изучения общества как «большой, но непосредственно ненаблюдаемой вещи» мы перейдем к изучению формирования, возникновения, удержания и социально релевантного описания частных, обозримых феноменов порядка, мы не обойдемся без концепта солидарности. События — это сингулярные альтерации состояний чего бы то ни было наблюдаемого. События прежде всего суть нечто различимое с точки зрения наблюдателя. Основанием различений, совершаемых наблюдателем, мы можем называть определенный *мотив*. Мотив наблюдения — это не психологическая, а логическая характеристика. Нет события без различения, нет различения без мотива. Если нам удалось идентифицировать альтерацию, значит, наше различение работает. Вот такими различимыми альтерациями в социальной жизни выступают действия и коммуникации. Их внутреннее устройство мы называем логической конструкцией событий.

Солидарность есть то, что сохраняется в логической конструкции событий, когда мы вычитаем из их аналитики все вмененные мотивы. В начале прошлого века такую же операцию пытался проделать Георг Зиммель применительно к понятию верности, однако его предприятие не имело продолжения. Солидарность можно рассматривать как чистую форму социальности, или, говоря более современным языком, как особого рода среду коммуникации. Такого рода переключение категориального смысла понятия позволит сделать очень многое.

Парсонс, Луман и Гидденс не до конца использовали возможности собственных новаций. Мы можем заимствовать у них идею замещения некоторого неопределенного множества предметов или событий чем-то, что выступает их символическим представителем. Примерами таких средств коммуникации обычно называют власть

и деньги. Парсонс добавлял к ним социальное влияние и приверженность ценностям; Луман говорил о целом спектре таких посредников с их символическими кодами; Гидденс развел между собой власть и деньги самым радикальным образом. Здесь необходимо будет внести ясность. С представлением о власти слишком тесно связана идея территориальности, чтобы использовать это понятие без дальнейших разъяснений.

Вместе с тем восстанавливая связи между властью, деньгами и солидарностью, мы получим возможность вернуться к проблематике мобильности. Мобильность, как нам представляется, действительно может быть одним из ключевых феноменов, но это не феномен разрушения солидарности, а феномен нового производства солидарности далеко за пределами малых групп. Новое осознание этого уже пробивает себе дорогу в науке (Ling, 2008), однако, как это часто бывает, внимание к одной из продуктивных теоретических перспектив приводит исследователей к заужению взгляда. Нам предстоит, таким образом, выяснить, не существует ли механизмов, которые, как в области символически обобщенных средств коммуникации, так и в области технологического производства новой мобильности, приводят не только к разукоренению, но и к укоренению, повышению ресурсов горизонтальной солидарности и вместе с тем к новой ситуации власти. Самым общим образом мы можем лишь констатировать, что находимся на пороге радикальных и далеко идущих преобразований, где старое не исчезает и не уступает место новому, но вступает с ним в самые неожиданные комбинации. Нам предстоит связать воедино политическую эстезиологию (Филиппов, 2008) (здесь важным ресурсом может стать культурсоциология в версии ее «сильной программы» [Куракин, 2010]), теорию событий и теорию действия. Сейчас мы можем лишь ограничиться несколькими абстрактными формулами. Смысл их состоит в том, чтобы описать фигурацию социальных событий, которые возникают не в силу солидарности, но выглядят как результат солидарного действия для самих участников и опознаются как таковые, независимо от вмененного мотива. Солидарность такого рода — столь же упрямый социальный факт, как и традиционная солидарность, но способы ее производства, концентрации и распоряжения ею совсем другие. А это значит, что и политическое, поскольку оно имеет отношение к солидарности, будет выглядеть совсем по-другому, чем ожидают те, кто по сей день находится в плену отживших теорий.

Литература

- Дюркгейм Э. (1991). О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Наука.
- Куракин Д. Ю. (2010). «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 155–178.
- Рорти Р. (1996). Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. В. Хестановой и Р. З. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество.
- Тённис Ф. (2002). Общность и общество / пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль.
- Филиппов А. Ф. (1992). Наблюдатель империи: империя как понятие социологии и политическая проблема // Вопросы социологии. Т. 1. № 1. С. 89–120.

- Филиппов А. Ф. (2002). Неуловимая субстанция солидарности // Отечественные записки. 2002. № 3. С. 231–247.
- Филиппов А. Ф. (2004). К теории социальных событий // Логос. 2004. № 5 (44). С. 3–28.
- Филиппов А. Ф. (2005a). Суверенитет // Апология. 2005. № 3. С. 58–77.
- Филиппов А. Ф. (2005b). Передача власти как политическое событие // Апология. 2005. № 6. С. 148–161.
- Филиппов А. Ф. (2005c). Пространство политических событий // Полис. 2005. № 2. С. 6–25.
- Филиппов А. Ф. (2005d). Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода // Феномен прошлого / под ред. И. М. Савельевой и А. В. Полетаева. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ. С. 96–120.
- Филиппов А. Ф. (2006a). Базовый словарь теории социальных событий // Пути России: проблемы социального познания / под общ. ред. Д. М. Рогозина. М.: МВШСЭН. С. 195–208.
- Филиппов А. Ф. (2006b). Триггеры абсолютных событий // Логос. 2006. № 5 (56). С. 104–117.
- Филиппов А. Ф. (2008). Чувственность и мобилизация. К проблеме политической эстетиологии // De Futuro, или История будущего / под ред. Д. А. Андреева и В. Б. Прозорова. М.: Политический класс, АИРО. С. 119–140.
- Филиппов А. Ф. (2011). [Развивая теорию событий. Статья первая. Дидактический эксперимент](#) // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. С. 6–18.
- Arendt H. (1963). On revolution. New York: Faber & Faber.
- Bourgeois L. (1906). Solidarité. Paris: Librairie Arman Colin.
- Brunkhorst H. (2005). From civic friendship to a global legal community. Cambridge: MIT Press.
- Easton D. (1965). A framework for political analysis. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Giddens A. (1992). Sexuality, love and eroticism in modern societies. Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (1990). The consequences of modernity. Cambridge: Polity Press.
- Krasner S. D. (1999). Sovereignty: organized hypocrisy. Ewing: Princeton University Press.
- Ling R. (2008). New tech, new ties: how mobile communication is reshaping social cohesion. Cambridge: MIT Press.
- Luhmann N. (1970). Soziologische Aufklärung. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann N. (1997). Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maffesoli M. (1988). Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés post-modernes. Paris: La Table Ronde.
- Orsi G., Seelmann K., Smid S., Steinvoth U. (Hrsg). (1995). Solidarität. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Parsons T. (1966). Societies. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Parsons T. (1991 [1951]). The social system. London: Routledge.
- Revue de Solidarité Sociale. 1904. № 2.
- Rosanvallon P. (2011). Democratic legitimacy: impartiality, reflexivity, proximity / transl. by A. Goldhammer. Princeton: Princeton University Press.
- Turchin P. (2008). Modeling periodic waves of integration in Afro-Eurasian world-system // Globalization as evolutionary process: modeling global change / ed. by G. Modelsky et al. London, New York: Routledge. P. 163–191.
- Urry J. (2000a). Mobile sociology // British Journal of Sociology. Vol. 51. № 1. P. 185–203.
- Urry J. (2000b). Sociology beyond societies. London: Routledge.

Геоспациализм: онтологическая динамика пространственных образов

Дмитрий Замятин*

Аннотация. В статье предлагается и исследуется новое для социальных наук методологическое понятие — геоспациализм. Обосновывается введение данного понятия исходя из закономерностей развития европейского модерна. Необходимость использования геоспациализма как понятия и методологического подхода связывается с переходом от пространственности к сопостранственности в интерпретации дискурсивных особенностей развития человеческих сообществ. Понятие геоспациализма помогает понять специфику цивилизационной динамики и процессы формирования воображаемых географий.

Ключевые слова. Геоспациализм, пространственность, сопостранственность, пространственные образы, модерн, постмодерн, цивилизация, воображаемые географии, географические образы, пространственная идентичность, онтология.

Идеологический распад проекта модерна (modernity) — начало этого процесса стало очевидным уже к 1910–1920-м гг. — привел к возникновению довольно хаотических, слабо упорядоченных по отношению к друг другу политических, социальных, экономических полей, в рамках которых отдельные автономные сетевые конструкции и взаимосвязи опирались в своем развитии на автохтонные знаково-символические иерархии и пограничные ментальные маркеры¹. Такая идеологическая ситуация привела в промежуточном социокультурном итоге к ментальным провалам, «пустотам», «трещинам», существующим между отдельными, фактически игнорирующими друг друга идеологическими дискурсами, чьи границы означают чаще всего только естественное убывание их социокультурного воздействия и влияния в зависимости от мощности идеологических источников и количественных и качественных характеристик аудитории (поля) данного дискурса, но не выход в пространство прямого или косвенного междискурсивного взаимодействия.

Прямым следствием подобной идеологической ситуации на протяжении всего XX века стало формирование множества воображаемых миров — со своими социокультурными нормами, правилами и дискурсивными образцами. Эти воображаемые миры-пространства первоначально развивались на базе традиционных представлений модерна — геокультурных, геополитических и геоэкономических². Существенные онтологические противоречия между традиционной картиной мира модерна и множеством образов других социокультурных и ментальных пространств обнаружилось, обнажились лишь к концу XX века, когда распалась искусственно поддерживавшаяся

* **Замятин Дмитрий Николаевич** — доктор культурологии, руководитель Центра гуманитарных исследований пространства Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, metageogr@mail.ru

© Замятин Д. Н., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. Ср., например, диаметрально идеологически противоположные дискурсы: Генон, 2003; Юнгер, 2000; Беньямин, 1996. См. также: Элиас, 2001; Смит, 2004.

2. Классическое исследование на эту тему: Андерсон, 2001.

обеими противоборствующими сторонами биполярная политико-идеологическая система, дополнявшаяся образом стран третьего мира (развивающихся стран).

Идеологический проект глобализации, который должен был заменить расшатанные устои мира модерна, оказался пока — к началу XXI века — не в состоянии «скрепить», поддержать или же сохранить остатки единого, господствующего в большинстве региональных и локальных сообществ дискурсивного пространства, несмотря на развитие таких мощных сопутствующих дискурсов и концепций, как постмодернизм, постколониализм и мультикультурализм, а также введение в социокультурные дискурсы глобализации понятия глокализации (Р. Робертсон). Основная когнитивная проблема проекта глобализации заключается в бессознательном (или же подсознательном) стремлении к достижению тех целей проекта модерна, которые, так или иначе, не были полностью достигнуты к началу XX века, хотя их достижение считалось в то время практически возможным, а социокультурные и экономические тенденции фиксировали наличие условий для их достижения (явление так называемой первоначальной глобализации конца XIX — начала XX века (Синцеров, 2000; Синцеров, 2005)). В связи с этим некоторая архаичность проекта глобализации сказывается прежде всего в предположении о возможности социокультурной синхронизации развития совершенно различных пространств, регионов и территорий, которые, однако, конструируют, продуцируют свои, не связанные прямо с другими, образы и представления, распространяющиеся за пределы их собственных физико- и политико-географических границ (Culture... 1997).

Ментальная и образная множественность земных пространств может быть представлена понятием *сопространственности*, впервые предложенным немецким консерватором-романтиком Мартином Мюллером (Ионин, 2000). Это понятие было вытеснено понятием *современность* и прочно забыто. Идеологическая ситуация начала XXI века способствует его возрождению и потенциально активному использованию в целях выявления возможных условий когнитивного построения взаимодействующих междискурсивных и межцивилизационных пространств.

Интерпретация образа сопространственности связана с идеей о множественности и уникальности самих времен, развивающихся как бы внутри отдельных воображаемых пространств — будь то пространство западной или буддийской цивилизации, пространство межцивилизационного лимитрофа (например, Кавказа) или же пространство какого-либо сетевого сообщества, физическое пребывание членов которого может фиксироваться различными точками/координатами традиционного географического пространства. Отдельные времена могут не сходиться и даже расходиться — как это происходит с временами западной и исламской цивилизаций; признание подобного феномена должно быть исходным топосом для ментального или социокультурного окончания проекта модерна и также — для конструирования нового идеологического проекта, ориентирующегося не на *со-временность*, но на *со-пространственность*. Именно переплетающаяся и взаимопроникающая сопространственность западной и исламской цивилизаций показывают всю анти-современность, не-современность или а-современность взаимодействия этих цивилизационных дискурсов, сохраняющих глубокие ментальные следы их сакрально-религиозных оснований.

Возможные решения охарактеризованной здесь проблемы могут быть найдены или сформулированы в рамках *геоспациализма*³ — методологического подхода, предполагающего, что онтологические статусы пространственности и ее образных репрезентаций являются неотъемлемой частью любой общественной или социокультурной феноменологии; иными словами, определенное видение и ощущение пространства локализуется в ментальном плане как «пучок» социокультурных образов, представляемых как «реальность».

Сам процесс идеологического перехода от проекта модерна к новому проекту можно назвать спационалистским, или геоспационалистским⁴. Суть данного перехода — в автоматическом и спонтанном столкновении различных в онтологическом плане дискурсов, работающих и развивающихся в различных цивилизационных и социокультурных временах. Эти идеологические столкновения ведут к неконтролируемому никем из каких-либо значимых социокультурных и политических акторов/групп/сообществ расширению самого дискурсивного пространства, становящегося полем активных сосуществующих воображений, чьи источники располагают автономными временами, а в пространственном отношении являются попросту размытыми в силу изначально сетевых конструкций подобных пространств (ср.: Барт, 2004; Soja, 1990; Надточий, 1991; Вульф, 2003; Todorova, 1997; Нойманн, 2004; Филиппов, 2005, 2007; Эткин, 2001; Замятин, 2007).

Спационалистский проект — используя когнитивные возможности постмодернизма и постструктурализма — является на самом деле (гео)спационалистским идеологическим проектом. Это означает, что традиционное географическое пространство в том виде, в каком оно было сформировано и «упаковано» модерном, используется как бы не по назначению — в совершенно конкретных политических, экономических и социальных целях — а лишь как метагеографический образ, позволяющий разрабатывать всевозможные сочетания и сосуществования различных уникальных дискурсов и представлений, чья локализация является очевидным вопросом в рамках проекта модерна. Иначе говоря, любое земное местоположение (актора, группы, сообщества) в рамках (гео)спационализма подвергается когнитивному сомнению, поскольку определенный оригинальный или даже вторичный дискурс сразу же создает ситуацию сопостранственности, нахождения как бы в нескольких пространствах — с точки зрения традиционных представлений модерна (см. более подробно: Замятин, 2003, 2004a, 2004b, 2006).

Воображаемые географии, становящиеся необходимыми для любых сколь угодно значимых и влиятельных в социокультурном и политическом планах дискурсов, являются и условием существования и поддерживания образного империализма, который может быть постепенно трансформирован в своего рода когнитивное орудие или способ, средство ментального дистанцирования различных пространств для формирования *метапространства* — поля, где сопостранственные дискурсы как бы размещаются относительно друг друга в целях развития собственных представлений о траекториях и путях предполагающихся расширений (см.: Замятин, 2007). Тогда такие значительные социокультурные и научные концепции конца XX — нача-

3. Термин и понятие введены мной.

4. Не путать с понятием спационализма (направление в искусстве XX века).

ла XXI века, как постколониализм, ориентализм, мультикультурализм, оказываются частными случаями начального этапа развития (гео)спациализма, на котором воображаемые географии являются пока лишь побочным и второстепенным ментальным продуктом образного империализма, а не закономерным (вполне образно-детерминистским, рационалистическим) следствием столкновения и борьбы цивилизационных дискурсов. Как только понятие и образ современности, а вместе с ними и понятие глобализации будут осознаны как частный идеологический дискурс, *сопространственный* любым другим значимым дискурсам, расширяющим свое феноменологическое пространство, образный империализм станет «чистым» операциональным образом, лишь поддерживающим «технически» на когнитивном уровне видимое расширение феномена сопространственности.

«Бессознательное» первоначального модерна — так, как оно было репрезентировано развитием европейского капитализма, Великими географическими открытиями, культурой и искусством Возрождения — было связано с безусловной телеологией земного пространства, становящегося тем самым вполне обозримым, представимым, *образным* (см.: Бродель, 2002, 1992; Франкастель, 2005; Дамиш, 2003; Слотердаjk, 2007). Эта вновь возникающая образность земного пространства опиралась феноменологически на классическое понятие империи как некоего абсолютно политически и метафизически органичного пространственного тела; развитие такого пространственного тела как бы автоматически уравнивало и выравнивало (в плане христианской метафизики) всякие с европейско-имперской точки зрения инокультурные анахронизмы, которые могли быть встречены европейскими культурами в своем, казалось бы, чисто географическом расширении и развертывании (ср.: Слотердаjk, 2007; Ильин, 1997).

Нет сомнения, что такой изначальный пространственно-феноменологический ход сильно облегчил в цивилизационном плане экспансию европейских держав за пределы их традиционного географического ареала, подкрепив ее хорошо укрепленным метафизически христианским мессианизмом. Однако этот вновь обретенный и постоянно обретаемый в ходе когнитивного развития колониалистского, а затем, в эпоху распада модерна, и постколониалистского дискурса, имперский *versus* империалистский пафос (прикрываемый, естественно, традиционными религиозными установками, различными версиями цивилизаторской миссии и культуртрегерства) имел и обратную — метагеографическую — сторону. Империализм как мощный образ, возвращенный и лелеемый европейской цивилизацией эпохи модерна, оказался образно-географической «миной», или образно-географическим бумерангом для самого европейского модерна — способствуя формированию и развитию вполне архаичных имперско-политических форм в Европе и на ее цивилизационных перифериях даже тогда, когда политико-культурный проект nation-state стал в дискурсивном отношении совершенно очевидным (см., например: Geography... 1994; Каспэ, 2001).

Как бы то ни было, именно ранний модерн репрезентировал образ империализма, синкретически слитый, сращенный с проблематикой пространственности, впервые становящейся — в семиотически значимых формах — одним из ясно выраженных, доминирующих цивилизационных дискурсов. Иначе говоря, европейский модерн осознал себя как «модерн» во многом благодаря разнообразно выраженным

и интерпретированным дискурсам пространственности (Панфский, 2004; Флоренский, 2000а, 2000б; Арто, 1993; Бахтин, 1975, 1986; Органика... 2000)⁵; с другой стороны, это была вполне локальная, европейская современность, оказавшаяся способной к уникальной по мощности пространственной экспансии, основанной на когнитивно укорененном и религиозно проработанном понятии и образе империи, а далее и империализма. Как расцвет, так и распад модерна оказались связанными с интенсивным дискурсивным использованием образа империи, чья вполне внешняя, когнитивно вторичная пространственная коннотация (физические размеры империи — важный, но не самый главный ее признак) постепенно стала его ядерным, или стержневым, элементом (см., например: Филиппов, 1992, 2002; Cosgrove, Atkinson, 1998; Gilbert, 1998).

Надо ли говорить, что Великие географические открытия и формирование европейских колониальных империй были величайшей победой, и в то же время величайшей фикцией, метагеографической ошибкой — если говорить об образно-империалистической интерпретации этих исторических событий (ср.: Сеа, 1984; Три каравеллы... 1991; Утопия... 1991). Базовая «шизофрения» модерна как такового — уверенное оперирование дискурсом европейской пространственности (ср. Делез, Гваттари, 2007), постоянно локализуемой различными вариантами образного империализма. Понятно, что то пространство — будь оно американским, африканским или азиатским, — которое видели европейские купцы и завоеватели в XVI–XVII веках, для них было всегда, в образном плане, проектируемым в христианскую вечность, европейским, западным в широком смысле. Когнитивная ситуация конца XX — начала XXI века изменилась не очень сильно: образный империализм видоизменился, стал более совершенным в когнитивном плане, перейдя во многом в информационно-культурную сферу (Кастельс, 2000; Geographies... 1995), однако все местные, локальные, неевропейские (незападные) отсчеты всякого исторического/параисторического времени наталкиваются на мощные, идущие извне дискриминационные политико-культурные дискурсы, не замечающие, игнорирующие любые могущие возникнуть как автономные дискурсы, локально-пространственные автохтонные образы (Kasbarian, 1996; Hall, 1997; Hannerz, 1997; Paasi, 1999).

Литература

Андерсон Б. (2001). Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Г. Николаева под ред. С. П. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле.

5. В живописи это — возникновение и развитие кубизма, футуризма, супрематизма, конструктивизма; творчество Пикассо, Кандинского, Шагала, Малевича, Филонова, группы «Зор-вед» (М. Матюшин и его последователи). В музыке прежде всего — Шенберг. В кино — творчество С. Эйзенштейна, Л. Бунюэля; в фотографии — творчество Э. Атже, А. Родченко; в архитектуре — произведения Ф. Л. Райта и К. Мельникова. В литературе — произведения Пруста, Кафки, Джойса, Платонова. Отдельного рассмотрения в контексте геоспациализма заслуживают такие социокультурные феномены, как русский авангард и сюрреализм. Важнейшие интерпретации: Фуко, 2006а, 2006б, 2006с; Foucault, 1980; Turnbull, 1996.

- Арто А. (1993). Театр и его двойник. Театр Серафима / пер. с фр. С. А. Исаева М.: Мар- тис.
- Барт Р. (2004). Империя знаков / пер. с фр. Я. Г. Бражниковой. М.: Праксис.
- Бахтин М. М. (1975). Формы времени и хронотопа в романе // *Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики*. М.: Художественная литература. С. 234–408.
- Бахтин М. М. (1986). Эстетика словесного творчества. М.: Искусство.
- Беньямин В. (1996). Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводи- мости / Пер. с нем. С. А. Ромашко. М.: Медиум.
- Бродель Ф. (1992). Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3: Время мира / пер. с франц. Л. Е. Куббеля под ред. Ю. Н. Афанасьева. М.: Прогресс.
- Бродель Ф. (2002). Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Ч. 1: Роль среды / пер. с фр. М. А. Юсима. М.: Языки славянской культуры.
- Вульф Л. (2003). Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения / пер. с англ. И. М. Федюкина. М.: Новое литературное обозрение.
- Генон Р. (2003). Царство количества и знаменья времени // *Генон Р. Царство количе- ства и знаменья времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте* / пер. с франц. Т. Б. Любимовой. М.: Беловодье.
- Дамиш Ю. (2003). Теория облака: набросок истории живописи / пер. с франц. А. В. Шестакова. СПб.: Наука.
- Делез Ж., Гваттари Ф. (2007). Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / пер. с франц. Д. Ю. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория.
- Замятин Д. Н. (2003). Гуманитарная география: пространство и язык географических образов. СПб.: Алетейя.
- Замятин Д. Н. (2004а). Власть пространства и пространство власти: географические образы в политике и международных отношениях. М.: РОССПЭН.
- Замятин Д. Н. (2004б). Метагеография: пространство образов и образы простран- ства. М.: Аграф.
- Замятин Д. Н. (2006). Культура и пространство: моделирование географических об- разов. М.: Знак.
- Замятин Д. Н. (2007а). Пространство как образ и транзакция: к становлению геono- мики // *Политические исследования*. 2007. № 1. С. 168–184.
- Замятин Д. Н. (2007б). Россия и нигде: географические образы и становление рос- сийской цивилизационной идентичности // *Россия как цивилизация: устойчивое и изменчивое* / под. ред. И. Г. Яковенко. М.: Наука. С. 341–367.
- Ильин М. В. (1997). Слова и смыслы: опыт описания ключевых политических понятий. М.: РОССПЭН.
- Ионин Л. Г. (2000). Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос.
- Каспэ С. И. (2001). Империя и модернизация: общая модель и российская специфика. М.: РОССПЭН.
- Кастельс М. (2000). Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. О. И. Шкаратана и др. М.: ГУ-ВШЭ.
- Надточий Э. (1991). Метафизика «чмока» // *Параллели (Россия — Восток — Запад)*. Альманах философской компаративистики. Вып. 2. М.: Философское общество СССР; Институт философии РАН. С. 93–102.
- Нойманн И. (2004). Использование «Другого»: образы Востока в формировании ев- ропейских идентичностей / пер. с англ. И. Пильщикова и В. Литвинова. М.: Новое издательство.
- Органика: беспредметный мир природы в русском авангарде XX века. М.: РА, 2000.

- Панофский Э.* (2004). Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика / пер с нем. И. Хмелевских, Е. Козиной; пер. с англ. Л. Житковой. СПб.: Азбука-классика.
- Сей Л.* (1984). Философия американской истории: судьбы Латинской Америки / пер. с исп. Ю. Н. Гирина. М.: Прогресс.
- Синцеров Л. М.* (2000). Длинные волны глобальной интеграции // *Мировая экономика и международные отношения*. 2000. № 5. С. 56–64.
- Синцеров Л. М.* (2005). Эпоха ранней глобализации в истории мирового хозяйства // *Вестник исторической географии*. Вып. 3. М.: Институт географии РАН. С. 58–79.
- Слотердайк П.* (2007). Сферы. Макросферология. II: Глобусы / пер. с нем. К. В. Лощевского. СПб.: Наука.
- Смит Э. Д.* (2004). Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма / пер. с англ. А. В. Смирнова и др. под общ. ред. А. В. Смирнова. М.: Праксис.
- Три каравеллы на горизонте. К 500-летию открытия Америки. М.: Международные отношения, 1991.
- Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / под ред. В. А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991.
- Филиппов А. Ф.* (2002). Гетеротопия родных просторов // *Отечественные записки*. 2002. № 6 (7). С. 48–63.
- Филиппов А. Ф.* (1992). Наблюдатель империи (империя как понятие социологии и политическая проблема) // *Вопросы социологии*. 1992. Т. 1. № 1. С. 89–120.
- Филиппов А. Ф.* (2005). Пространство политических событий // *Полис*. 2005. № 2. С. 6–25.
- Филиппов А. Ф.* (2007). Социология пространства. СПб.: Владимир Даль.
- Флоренский П.* (2000а). Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // *Флоренский П. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*. М.: Мысль. С. 81–259.
- Флоренский П.А.* (2000б). Абсолютность пространственности // *Флоренский П. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*. М.: Мысль. С. 274–296.
- Франкастель П.* (2005). Фигура и место: визуальный порядок в эпоху Кватроченто / пер. с франц. А. В. Шестакова. СПб.: Наука.
- Фуко М.* (2006а). Другие пространства // *Фуко М. Интеллектуалы и власть*. Ч. 3: Статьи и интервью. 1970–1984 / пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Праксис. С. 191–205.
- Фуко М.* (2006б). Безопасность, территория, население // *Фуко М. Интеллектуалы и власть*. Ч. 3: Статьи и интервью. 1970–1984 / пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Праксис. С. 143–151.
- Фуко М.* (2006с). Пространство, знание и власть // *Фуко М. Интеллектуалы и власть*. Ч. 3: Статьи и интервью. 1970–1984 / пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Праксис. С. 215–237.
- Элиас Н.* (2001). Общество индивидов / пер. с нем. А. Антоновского, А. Круглова, А. Иванченко. М.: Праксис, 2001.
- Эткинд А.* (2001). Фуко и тезис внутренней колонизации: постколониальный взгляд на советское прошлое // *Новое литературное обозрение*. 2001. № 49. С. 50–74.
- Юнгер Э.* (2000). Рабочий. Господство и гештальт / пер. с нем. А. В. Михайловского. СПб.: Наука.

- Cosgrove D., Atkinson D.* (1998). Urban rhetoric and embodied identities: city, nation and empire at the Vittorio Emanuele II monument in Rome, 1870–1945 // *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 88. № 1. P. 28–49.
- Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity / ed. by A. D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Foucault M.* (1980). Questions on geography // *Foucault M.* Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972–1977 / ed. by G. Gordon. Brighton, Sussex: Harvester Press. P. 63–77.
- Geographies of global change: remapping the world in the late twentieth century / ed. by R. J. Johnston, P. J. Taylor, M. J. Watts. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Geography and national identity / ed. by D. Hooson. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1994.
- Gilbert D.* (1998). Heart of empire? Landscape, space and performance in imperial London // *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 16. № 1. P. 11–28.
- Hall S.* (1997). The local and the global: globalization and ethnicity // *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity* / ed. by A. D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press. P. 19–41.
- Hannerz U.* (1997). Scenarios for peripheral cultures // *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity* / ed. by A. D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press. P. 107–129.
- Kasbarian J. A.* (1996). Mapping Edward Said: geography, identity, and the politics of location // *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 14. № 5. P. 529–557.
- Paasi A.* (1999). Nationalizing everyday life: individual and collective identities as practice and discourse // *Geography Research Forum*. Vol. 19. № 1. P. 4–21.
- Soja E. W.* (1990). *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*. London: Verso.
- Todorova M.* (1997). *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Turnbull D.* (1996). Cartography and science in Early Modern Europe: mapping the construction of knowledge spaces // *Imago Mundi*. Vol. 48. P. 5–24.

Статус языка в политической философии Томаса Гоббса

Алексей Плешков*

Аннотация. Представления Томаса Гоббса о языке не могут быть сведены к «школьным» формулам номинализма и конвенционализма. Язык занимает одно из центральных мест в размышлениях Гоббса, и поэтому вопрос о статусе языка в его политической философии требует внимательного рассмотрения. Что может рассказать язык о различии между естественной и политической философиями? Обладает ли суверен властью над языком своих подданных? Возможно ли разграничение языка в государстве и языка в естественном состоянии? Поиск ответов на эти вопросы оказывается важен не только в контексте историко-философской работы, но позволяет включить мысль Гоббса в современный политико-философский дискурс.

Ключевые слова. Гоббс, язык, естественное состояние, договор, государство.

— Когда я использую слово, — сказал Шалтай-Болтай с некоторым презрением, — оно означает то, что я решил, что оно будет означать, — не больше и не меньше.

— Вопрос в том, — сказала Алиса, — можете ли Вы заставить слова обозначать столь разные вещи.

— Вопрос в том, — сказал Шалтай-Болтай, — кто здесь хозяин, вот и все.

Л. Кэрролл. «Алиса в Стране Чудес»

Достаточно короткого знакомства с политической философией Гоббса, чтобы понять: вопрос о статусе языка занимает здесь центральное место. Коль скоро само государство начинается с общественного договора, а важнейшим моментом работы политического мыслителя является рассмотрение соглашений, договоров и анализ входящих в них понятий, язык оказывается в центре внимания.

Проблеме языка в сочинениях Гоббса сопутствовала серьезная историко-философская работа. Но нельзя не считаться и с тем, что «с Гоббсом, так можно сказать, взглянув на более чем вековую историю споров о нем, в сущности, еще ничего не решено» (Филиппов, 2009а: 103). Исследователи творчества Гоббса неоднократно фокусировали свое внимание на разных аспектах проблемы языка в его философии. Так, например, основательную разработку получили тема риторики, ее критика и ее применение в трудах Гоббса (Skinner, 1996; Whelan, 1981). Не менее интересной и захватывающей оказалась дискуссия вокруг включения или исключения естественно-философских и метафизических идей Гоббса в контекст его политической мысли, так или иначе связанная и с проблемами определения роли языка. Наконец, во второй

* Плешков Алексей Александрович — стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, sheginoid@gmail.com

Исследование выполнено в рамках коллективного проекта «Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Западной Европы Позднего Средневековья и раннего Нового времени» (№ 11-04-0050) программы «Научный фонд» НИУ ВШЭ.

© Плешков А. А., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

половине XX века многие исследователи попытались актуализировать мысль Гоббса в контексте современной лингвистической философии — прежде всего через призму идей Дж. Остина и Дж. Сёрла (Ball, 1985; Parry, 1967)¹. Тем не менее поставленные в этих исследованиях вопросы представляются недостаточными для выражения сути проблемы. Перефразируя высказывание Мартина Хайдеггера, вопрос о смысле языка в политической философии Гоббса нужно поставить заново, более радикально.

Традиционно Гоббса причисляют к сторонникам номинализма, конвенционализма² и эмотивизма (Cady, 2005: 22), в зависимости от выбора точки зрения на его высказывания, касающиеся языка. Следствием такой «чистой позиции», которая обычно формируется на основе четвертой главы «Левиафана», является принципиальная «неперформативность» языка в философии Гоббса. Учитывая, что это вступает в противоречие с некоторыми моментами его философии, прежде всего с теорией общественного договора, современные исследователи находят способ наделить его язык свойствами перформативности. Это достигается путем различения языка как знаковой системы (language) и языка как коммуникативной практики (language-in-use) (Biletzki, 1997; Ball, 1985). При таком рассмотрении язык как знаковая система, определяемая Гоббсом чисто теоретически, действительно лишен всяких перформативных свойств и возможностей. Другое дело, когда этот язык «оживает» в процессе коммуникации: здесь свойства перформативности проявляются в языке *deus ex machina*. Такое объяснение не кажется исчерпывающим, ведь в четвертой, пятой, шестой и особенно в четырнадцатой главах «Левиафана» Гоббс, описывая «язык-в-действии», все еще не наделяет его перформативными функциями. Такое объяснение не является исчерпывающим еще и потому, что оно оказывается прежде всего лингвистическим. Если Гоббс, по мнению Теренса Болла, и производит лингвистический поворот в политической философии, это не значит, что мы можем причислить его к числу «лингвистических философов». Сильнейшее влияние, которое оказал Гоббс на развитие политической философии, подталкивает нас искать ответ на вопрос о статусе языка именно в политической философии. Даже несмотря на то, что язык играет важную роль в философии Гоббса и что политика для него оказывается концептуально (словесно, через язык) обусловлена. Именно суверен, т. е. референт политики как таковой, делает язык тем, чем он должен быть.

Философия Политическая и Естественная: значение языка

Первое, о чем необходимо сказать, приступая к рассмотрению роли языка в политической философии Гоббса, — это методологическое различие между естественной и политической философией. Вопрос о том, связана ли политическая философия с другими частями философского наследия Гоббса, весьма актуальна для современного гоббсоведения. Тем не менее значение языка при рассмотрении данного вопроса зачастую недооценивается. Так, в исследовательской литературе существуют две основные позиции, несводимые друг к другу. «Одна из них заключается в том, чтобы

1. Критику последней статьи см. в: Bell, 1969.

2. См., например, статью, посвященную Гоббсу, в Стэнфордской философской энциклопедии (SEP): <http://plato.stanford.edu/entries/hobbes/>

исследовать его политические сочинения в связи с прочими, исходя из того, что корпус работ мыслителя — это более или менее последовательный, но все-таки единый текст. Другая позиция сводится к тому, чтобы представить политическую и моральную философию Гоббса как особый мир, в котором аргументы натуральной философии не имеют силы» (Филиппов, 2009а: 105). Обе позиции не только имеют своих хорошо известных и авторитетных сторонников³, но и находят подтверждение в текстах Гоббса⁴.

Речь идет не о выборе верной герменевтической позиции, но о важном различии между политической и естественной философией, о которой пишет Гоббс. Так, согласно Гоббсу, существуют два типа знания о мире, которые он называет абсолютным и условным (Гоббс, 1991: 62). Под абсолютным знанием подразумевается содержание памяти и ощущения человека. Условным же знанием оказывается любое знание, выводимое путем умозаключений: «Когда рассуждение переложено в речь, которая начинается с определений слов и дальше идет к соединению их в общие утверждения, а от них — к силлогизмам, то результат, или последний итог, называется заключением, а обозначенная им мысль есть то условное знание, или знание последовательности слов, которое обычно называется наукой» (Гоббс, 1991: 49). При этом Гоббс категорически отказывает физике в возможности достижения абсолютного знания: «Никакое рассуждение не может закончиться абсолютным знанием прошлого или будущего факта, ибо что касается знания факта, то оно дано прежде всего в ощущении, а затем в памяти» (Гоббс, 1991: 49). Абсолютным знанием о природе может обладать только сотворивший ее — Бог, человек же может довольствоваться лишь условным знанием (Гоббс, 1989а: 236). В введении к «Левиафану» мы обнаружим важную в контексте нашего рассмотрения мысль — так же как Бог творит мир, так и величайшим творением рук человека оказывается государство (Гоббс, 1991: 6).

Можно заключить, что так же как Бог имеет абсолютное знание о природе, так и человек может обладать абсолютным знанием о государстве, а наука о государстве оказывается априорной⁵. Это мы находим и в тексте английского философа: «метод доказательства *a priori* можно применить в политике и в этике, т. е. в науках о справедливости (*justum, aequum*) и несправедливости (*injustum, iniquum*), ибо мы сами создаем принципы, служащие нам масштабом для познания сущности того и другого, или, иначе говоря, причины справедливости, т. е. законы и соглашения» (Гоббс, 1989а: 237).

Согласно Гоббсу, политический мыслитель имеет дело с исследованием договоров и соглашений (Гоббс, 1991: 31), т. е. его знание концептуально обусловлено (то же справедливо и для моральной философии). Именно язык, как человеческое творение,

3. Со стороны «холистов» выступают такие исследователи, как И. Ш. Зарка и К. Скиннер, на стороне «политических редукционистов» — Л. Штраус и Г. Уоррендер. См. напр.: Skinner, 2004; Strauss, 1952; Warrender, 1957.

4. Ср. напр.: «И по этой причине его следует рассматривать равным образом как человека и как гражданина. А это означает, что мне нужно было соединить основные принципы естественных наук и физики с принципами политики, следовательно, вещи наиболее трудные с вещами самыми легкими» (Гоббс, 1989а: 220); «Это, однако, относится лишь к людям как таковым, а не к гражданам» (Гоббс, 1989а: 258).

5. Об априорности и апостериорности у Гоббса см. напр.: Gert, 2010: 20–21.

позволяет говорить о возможности абсолютного знания политического философа. Область политического, таким образом, оказывается словесно или концептуально обусловлена. «В противоположность [естественной философии] политика и этика (которые являются науками о правомерном (*just*) и неправомерном (*unjust*), о справедливости (*equity*) и несправедливости (*inequity*) могут быть рассмотрены *a priori*; потому что мы сами создаем их принципы — такие как условия правомерности (которые называются законами и договорами) — по которым становится понятно, что есть правомерное и справедливое и их противоположности — неправомерное и несправедливое» (Ball, 1985: 750).

Здесь необходимо рассмотреть и стремление Гоббса к построению политической философии по образцу геометрии — «единственной науки, которую до сих пор Богу угодно было пожаловать человеческому роду» (Гоббс, 1991: 26). Наверное, не совсем справедливо утверждать, что политическая и моральная философия не имеет никакого сходства с естественными науками, сходство политической и естественной философии обнаруживает себя прежде всего одинаковым методом исследования — обе они строятся на основании чистой математики. Однако особый статус геометрии Гоббс обосновывает совсем не так, как это сделал еще один великий философ того времени — Декарт.

Для Декарта, напомним, математика открывает скрытую структуру окружающего мира; язык математики един как для человеческого разума, так и для книги природы (Декарт, 1989: 385–386, 390). Для Гоббса доказательный характер геометрии обусловлен не ее универсальностью или всеобщностью, но лишь соотношением с нашим собственным действием: «То, что геометрия считается демонстративной и действительно является строго доказательной наукой, обуславливается тем обстоятельством, что мы сами рисуем фигуры» (Гоббс, 1989а: 236). Абсолютное знание о природе мы можем получить лишь настолько, насколько сами способны ее воссоздать в математических моделях. И в этом смысле наше познание оказывается весьма ограниченным. Совсем другую ситуацию мы обнаруживаем в сфере политики и морали, где основные принципы и понятия должны быть сформулированы нами же самими. Именно «концептуальная» природа политической философии делает наше знание абсолютным.

Интересно, что язык как условие абсолютного знания является и главной помехой на пути исследования политического философа. В отличие от животных, человек наделен способностью речи и, как следствие, разумом, но кроме того, в отличие от животных, он может поступать не согласно своим инстинктам, а в соответствии с представлениями о чести, гордости и славе. Гоббс «связывает рассуждение с наукой, на манер математического расчета (*calculation*), и он подчеркивает тот факт, что разум — это навык, который усваивается на основе языка, а не врожденная способность, которая появляется в процессе использования, уже готовая...» (Petit, 2008: 145).

С одной стороны, Гоббс видит прямую взаимосвязь между рациональностью человека и способностью речи (Гоббс, 1989а: 234, 1991: 36, 55 и т. д.). Но с другой стороны, именно речь стимулирует не-рациональное поведение человека, противоречащее основным законам разума (Гоббс, 1991: 94–95). Хотя естественные законы и говорят о необходимости стремления к самосохранению, тем не менее тщеславие, жажда власти и славы постоянно подталкивают человека к поступкам вопреки основным есте-

ственным законам. Такое нерациональное поведение во многом обусловлено речью. «...Иронично, что речь — проводник самого разума — питает тщеславие и разжигает страсти» (Ball, 1985: 748). В этом и заключается особенность учения о человеке: в отличие от животных, человек может лгать, сознательно вводить в заблуждение, симулировать (Гоббс, 1989а: 235, 1991: 23). Таким образом, политический мыслитель должен учитывать, во-первых, тот факт, что человек может в своей деятельности ориентироваться на явления, не характерные для животного мира, и во-вторых, он может, выражаясь словами Витгенштейна, переодевать свои мысли и поступки посредством языка.

Для Гоббса политическая и моральная философия оказывается невозможной до появления государства (Гоббс, 1991: 123). Именно потому, что лишь законы могут считаться мерой добра и зла, справедливого и несправедливого (Гоббс, 1991: 97, 110 и далее). Кажется, что основные политические понятия должны противиться радикальному номинализму и конвенционализму, требовать для своей определенности политической власти, способной обеспечить их неизменное существование. Так же и моральные категории не могут быть описаны с эмотивистских позиций, они нуждаются в собственной (политической) онтологии.

Два языка Гоббса

Очевидно, что для Гоббса язык оказывается условием возникновения государства (Гоббс, 1989а: 234–235, 1991: 23). Однако эта очевидность нуждается в не меньшем, а возможно даже, в большем внимании исследователей, чем самые темные фрагменты философии Гоббса. Для того чтобы правильно понять мысль философа, рассмотрим этот момент подробнее.

Прежде всего необходимо обратить внимание на то, что сам Гоббс не считает язык особым видом реальности, посредством которой может быть открыта истина окружающего мира. Представление о том, что имена даются вещам в соответствии с их природой, Гоббс называет не иначе как «детским мнением» (Гоббс, 1989а: 234). С точки зрения английского философа, слова есть лишь «метки» («marks, or notes»), которые люди произвольно присваивают вещам (Гоббс, 1989а: 233–234, 1991: 23). Критикуя античные и средневековые представления о том, что слово указывает на природу вещи, Гоббс иронично замечает: «...для мудрых людей слова суть лишь марки (counters), которыми они пользуются для счета, для глупцов же они полноценные монеты, освященные авторитетом какого-нибудь Аристотеля, или Цицерона, или Фомы, или какого-либо другого ученого мужа» (Гоббс, 1991: 27). Собственно, сам факт существования множества языков говорит о том, что человек называет вещи произвольно, и кроме того, исходя из опыта, человек не находит ничего общего между словами (т. е. звуками) и вещами (т. е. телами) (Гоббс, 1989а: 234).

Однако при внимательном чтении могут появиться некоторые вопросы. Гоббс упоминает, что сама мысль о том, что значение слов когда-то было установлено на собрании людей, кажется сомнительной, «напротив, вероятно, что с самого начала существовали некоторые немногочисленные имена (nomina), а именно обозначения наиболее знакомых предметов» (Гоббс, 1989а: 233). В каком-то смысле язык не всегда

зависит от воли человека, но подчиняется силе традиции, языковому узусу⁶. Кроме того, исходя из природного равенства между людьми (Гоббс, 1991: 7–8, 93–94), можно предположить, что Гоббс «почти наверняка считал, что они естественным образом сформулируют схожие понятия применительно к одним и тем же явлениям» (Petit, 2008: 40). Таким образом, если опыт говорит нам о том, что язык полностью подчинен воле человека, то путем дедуктивного умозаключения мы обнаруживаем, что язык в определенном смысле защищен от произвола человеческого решения традицией и самой природой человека.

Но и теперь не стоит торопиться с выводами. Во-первых, нельзя забывать о некоторых понятиях, которые Гоббс называет «непостоянными». Под ними он подразумевает «имена таких вещей, которые вызывают в нас известные эмоции, т. е. доставляют нам удовольствие или возбуждают наше неудовольствие, имеют в обиходной речи непостоянный смысл, так как одна и та же вещь вызывает одинаковые эмоции не у всех людей, а у одного и того же человека — не во всякое время» (Гоббс, 1991: 29). Непостоянными в таком случае оказываются имена всех добродетелей и пороков, а в конечном итоге — все *политические* и *этические* понятия. Там, где каждый пытается найти собственную выгоду и имеет право на все, — там слово не имеет защитного покрова традиционного словоупотребления. Не находит оно «поддержки» и в природе человека, ведь, как отмечает Гоббс, появление множества разнообразных языков есть следствие «нужды (матери всех изобретений)» (Гоббс, 1991: 22). Но там, где есть нужда, появляется и заинтересованность, а значит, *все* слова любого языка можно рассматривать как своего рода «непостоянные». Даже значения наиболее знакомых слов оказываются под угрозой изменения, ведь «люди по самой своей природе жаждут перемен» (Гоббс, 1991: 99).

Итак, говоря о человеке, не имеющем никакого внешнего ограничения желаний и стремлений, Гоббс выступает с позиций последовательного конвенционализма и эмотивизма. Причем речь здесь идет не только об абстрактных понятиях, таких как «справедливость», «добро» и т. д., но обо всех словах любого языка. «В естественном состоянии каждый человек имеет право на все... каждый управляется своим собственным разумом», и коль скоро человек имеет право «даже на жизнь всякого другого человека» (Гоббс, 1991: 99), то естественно предположить, что он может присваивать имена, исключительно исходя из собственных представлений и стремлений. Естественное состояние в этом смысле может быть приравнено к вавилонскому столпотворению, когда разделенные языком люди становятся неспособны к совместному действию. «Используя современные идиомы, трагедия естественного состояния заключается в том, что хотя люди и обладают лингвистической компетентностью (по Хомскому), они все еще не обладают коммуникативной компетентностью (по Хабермасу)» (Ball, 1985: 749). Но политическая философия Гоббса не останавливается на описании естественного состояния. А вместе с рассмотрением общественной (государственной) жизни человека Гоббс предлагает и другой взгляд на язык.

Пока язык остается в зависимости от воли и нужды, он не может выполнять свою важнейшую коммуникативную функцию, он лишен перформативности. Там

6. См. напр.: Hobbes, 1840: 23.

же, где нет общего языка, — нет ни общества, ни государства. Идея эта не является оригинальной мыслью Гоббса. Так, Фукидид в «Истории пелопонесской войны» — а перевод этого труда греческого историка явился первой опубликованной работой Гоббса⁷ — описывает революцию на острове Керкира, обусловленную во многом языковыми (точнее — концептуальными) изменениями. Весьма драматично и подробно он изображает ужасы изменения обычного смысла слов, ведущего к невозможности общественной жизни (Thucydides, 1910: 3.82). Новое словоупотребление подпитывало «жажду власти, коренящуюся в алчности и честолюбии», создавая все большие и большие проблемы, которые в итоге вылились в разделение общества «на партии, где никто не верил своему ближнему. В конце концов, не стало уже ни обещаний, на которые можно было бы положиться, ни клятв, которые могли бы вызвать уважение» (Thucydides, 1910: 3.82). Как отмечают исследователи, «деталь за деталью, черта за чертой, Гоббс описывает свое естественное состояние как отражение описания революции на Керкире... Гоббс придерживается идеи Фукидида о принципиально концептуальной природе политического конфликта» (Ball, 1985: 747).

Язык и Суверен

Действительно, странно не замечать указанного выше сходства, ведь очевидно, что без *общего* языка невозможно *общение*, а без общения невозможно *общество*, государственное устройство. Именно в необходимости общего языка кроется одно из главных требований к людям — отказ от права на произвольное присвоение имен и употребление слов, идущее вразрез с установленным. Частое указание Гоббса на необходимость прояснения значения различных понятий (Гоббс, 1991: 25–26, 32 и т. д.) касается не только сферы науки, но и сферы общественной жизни. Но кто становится ответственным за присвоение словам тех или иных значений? Учитывая, что даже в самых простых случаях определения человека могут быть обусловлены его собственным интересом, во всех спорных ситуациях необходимо присутствие судьи. Как только роль судьи ослабевает, государство оказывается под угрозой гибели: «На втором месте (после недостатка абсолютной власти. — А. П.) ставлю болезни государства, причиненные ядом мятежных учений; одно из них — учение, что каждый отдельный человек есть судья в вопросе о том, какие действия хороши и какие дурны. Это верно в условиях естественного состояния, когда нет гражданских законов, а при наличии гражданского правления — в таких случаях, которые не определены законом... Мерилом добра и зла является гражданский закон, а судьей — законодатель, который всегда представляет государство. Из-за этого ложного учения люди становятся склонными спорить друг с другом и обсуждать повеления государства, а затем повиноваться или не повиноваться им в зависимости от собственного усмотрения, что вносит смуту и ослабляет государство» (Гоббс, 1991: 251–252).

Гоббс весьма подробно рассматривает необходимость «языкового регулирования». Именно из-за необходимости правильного употребления слов он призывает суверена к строгой цензуре. Под запретом оказываются книги, например, греческих

7. О связи Гоббса с античным историком см. напр.: Ball, 1985.; Strauss, 1952.

и римских мыслителей, которые могут поставить под сомнения значения тех или иных понятий, если только они не сопровождаются правильными комментариями «благоразумных знатоков, которые могут противодействовать яду этих книг» (Гоббс, 1991: 255). Отсюда следует и необходимость контроля образовательного процесса, без которого государство рискует быть ослаблено: «...просвещение людей всецело зависит от *правильной* (курсив мой. — А. П.) постановки обучения юношества в университетах» (Гоббс, 1991: 267). Собственно, просвещение оказывается одной из первых обязанностей суверена (Гоббс, 1991: 260–261, 263–265), причем оно должно касаться максимально широкой сферы человеческой жизни. «Суверенная власть, таким образом, не может не вторгаться не только в область права, но и в область самой морали. Только в государстве есть не просто правила, но инстанция интерпретации, от которой исходят авторитетные суждения о том, что считать скромностью, милосердием, состраданием и т. п.» (Филиппов, 2008b: 118). Нельзя забывать, что для Гоббса «умы простых людей, если они не зависят от сильных и не запутаны мнениями ученых, представляют собой чистую бумагу, способную воспринимать все, что государственная власть запечатлеет на ней...» (Гоббс, 1991: 263), потому необходимо внимательно следить, чтобы на эту «бумагу» записывались только правильные определения и суждения, т. е. установленные сувереном, а не случайные мнения «малодушных философов» (Гоббс, 1991: 28).

Возникает правомерный вопрос — основывается ли установление значений слов в государственном состоянии исключительно на решении суверена? По всей видимости, нет. Понятия зависят от «нашего собственного использования речи (*discourse*), которое основывается на традиции и обычном употреблении речи... Величайшая способность человека состоит в том, что из слов, контекста и других случаев употребления (*circumstances*) языка он способен избавиться от двусмысленностей языка и найти истинное значение того, что сказано: и именно это мы называем *пониманием*» (Hobbes, 1840: 23). Таким образом, суверен отчасти ограничен обыденным употреблением языка и должен с ним считаться. Понимание оказывается здесь ключевым термином, ведь без понимания невозможно само государство. Так, «хороший закон», по Гоббсу, не только тот, который необходим, но и тот, который общепонятен (Гоббс, 1991: 270).

Произвольность в установлении имен заканчивается вместе с началом государства, и если в четвертой главе «Левиафана» Гоббс говорит, что слова «справедливость» или «добро» не имеют четкого значения, а в пятнадцатой главе пишет, что значения эти появляются лишь с возникновением принудительной власти (Гоббс, 1991: 110), то в тридцатой главе со свойственной ему категоричностью констатирует: «Я слышал, как некоторые утверждали, что „справедливость“ есть лишь слово без всякого содержания, и все, что человек может приобрести силой или хитростью, есть не только в состоянии войны, но и в государстве его собственное. Ложность этих утверждений я уже показал» (Гоббс, 1991: 262). Кажущееся противоречие снимается только при допущении серьезного различия между языком в естественном состоянии и языком в государстве. Тем не менее большей силой здесь обладает все же суверен, а не традиция, ведь, во-первых, как отмечает Гоббс, в своем обыденном употреблении слова достаточно часто отрываются от изначальных значений, даже когда они были установлены

«точно и твердо» (Гоббс, 1989b: 495). В таком случае изменение значений тех или иных слов, традиционно считавшихся общепринятыми, оказывается лишь вопросом времени. Во-вторых, Гоббс использует уловку, говоря, что «понятность» заключается не в ясности понятий, но в очевидности цели (Гоббс, 1989b: 271).

Однако то, что суверен обладает над языком большей властью, чем традиция, вовсе не мешает тому факту, что сам язык в государственном состоянии обладает огромной самостоятельной силой. Столь могущественной, что некоторые исследователи определяют государственное состояние у Гоббса как «языковое по природе» или «преобразованную словом природу» (Worded Nature) (Petit, 2008: 98). Понимание этой идеи тесно связано с понятиями договора и соглашения. Как мы отмечали выше, в естественном состоянии слова являются лишь «метками» вещей, которые не имеют никакой реальной силы над людьми. С этим фактом связано и то, что «одни слова, относящиеся к будущему и содержащие голое обещание, являются недостаточным признаком добровольного приношения и поэтому необязательны» (Гоббс, 1991: 102). Иначе говоря, слова не обладают никакой властью над будущим, а значит, не создают возможности для договоров и, как следствие, создания государства. Гоббс отмечает, что договоры относятся не только к прошлому и настоящему, но и к будущему (Гоббс, 1991: 103), однако дальше он поясняет, что ни один человек не может быть уверен в том, что условия договора будут соблюдаться (Гоббс, 1991: 104–105). Гоббс говорит, что слова сами по себе «бессильны» и есть лишь два способа их усиления. Первый заключается в неизбежном наказании за невыполнения обязательств, т. е. обязательной для всех власти, второй — внутренние качества человека, такие как честь или гордость (Гоббс, 1991: 108). Тем не менее никакие внутренние ограничения не способны создать и поддерживать условия, в которых будут соблюдаться договоры, ведь они относятся к явлениям «слишком редко встречаемым, чтобы на... [них] можно было рассчитывать» (Гоббс, 1991: 108). Таким образом, власть суверена оказывается тем источником, который наделяет слова реальной силой, столь могущественной, что именно через язык определяется будущее человека. «Суверен использует закон, чтобы установить конститутивные правила, которые определяют значения слов *справедливый* и *несправедливый*, *мое* и *твое*, что позволяет субъектам рассуждать однозначно (*unequivocally*) и с учетом последствий (*profitably*) о том, как они должны или не должны действовать в соответствующих ситуациях, областях (*areas*). Но в той же мере, суверен использует закон, чтобы установить регулятивные правила, налагающие санкции на нарушения частных договоров, что дает возможность субъектам давать друг другу слова и сохранять им верность (*make them stick*)» (Petit, 2008: 152–153). Именно благодаря авторитету суверена язык наделяется перформативными свойствами, давая возможность гражданам обещать, прощать, благодарить и т. д.⁸, причем делать это так, как будто слова есть не просто звук, но «полноценные монеты»⁹.

8. См. напр.: Гоббс, 1991: 63–74. Идею о принципиально «государственной» перформативности языка высказывает Джерейнт Пэрри (Parry, 1967: 251).

9. Язык приобретает перформативные функции не только из-за того, что он «укрепляется» страхом перед наказанием, но само обязательство приобретает силу благодаря существованию суверена (Parry: 247).

Парадокс договора

Наличие этой особой языковой реальности, появляющейся в обществе как следствие власти суверена, открывает перед нами интересный парадокс. Государство есть результат общественного договора. Однако сам договор (точнее, его исполнение) возможен только при существовании государственной власти. Кроме того, договор возможен только тогда, когда все его участники понимают, о чем идет речь, т. е. существует общий всем язык¹⁰. «Каждый участник договора должен знать, что другая сторона есть тело, способное заключать договор (make promise) или уполномочено совершить это (authorized to make it)... Лицо, давшее обязательство (promiser), должен быть понят, чтобы говорить [договориться] с лицом, в отношении которого данное обязательство возникает (promisee)» (Parry, 1967: 251). Но общий язык появляется лишь тогда, когда значения слов установлены и оберегаются сувереном. В таком случае для перехода от естественного к государственному состоянию еще до заключения договора должна быть достигнута договоренность об общих понятиях. А значит, до появления суверена должен существовать «суверен», обеспечивающий выполнение соглашения. Этот парадокс оказывается неразрешим в самой системе политической философии Гоббса¹¹. Он оказывается не столь важным, если понятия естественного состояния рассматривается как теоретический конструкт, а не историческая реальность. «Естественное состояние войны всех против всех не надо понимать исторически конкретно, что это — некоторая идеализация, было ясно давно и многим. Но эта идеализация является идеализацией процесса, причем процесса генетического, порождающего новое. Что же означает в этой идеализации естественное состояние? Напрашивается вывод, что оно — не более чем идеальная конструкция, некое предельное состояние социальности, асоциальность как абсолютное иное политической, общественной жизни человека, преодолеваемое идеальным договором, который тоже, таким образом, мыслится только как некая чистая теоретическая гипотеза» (Филиппов, 2008а: 111). Оговорки Гоббса о том, что нет никакого смысла искать в прошлом аналог его войны всех против всех (Гоббс, 1991: 97), весьма похожи на высказывания о том, что никогда не было «совещания», на котором бы люди договорились о значениях слов (Гоббс, 1989а: 233). В таком случае принципиальное различие между «естественным» и «государственным» употреблением языка должно быть понято лишь как теоретическая установка, а не как реальный исторический факт. Безусловно, язык в естественном состоянии не отличается по своим фонетическим, грамматическим и другим характеристикам от языка в общественном состоянии. Образование государства не означает изобретение принципиально нового языка. Смысл этого различия

10. О невозможности договора, например, с животными или Богом: Гоббс, 1991: 105–106.

11. На этот парадокс обратил внимание Кинч Хёкстра. По мнению британского исследователя, он может быть разрешен в случае, если естественное состояние войны всех против всех будет рассмотрено как «постполитическое» явление, т. е. не на уровне отдельных людей (individuals), а на уровне государств или сообществ (corporate bodies). См. подр.: Hoekstra, 2007: 117–119. В определенном смысле такому решению противостоит интерпретация перформативности языка Гоббса в остиновском смысле, которая подразумевает именно личностный характер всех перформативов, изложенная в статье Джерейнта Пэрри (Parry: 249). В конце этой статьи Дж. Пэрри также приходит к рассматриваемому парадоксу.

в том, что лишь в государственном состоянии язык может в полной мере актуализировать многие свои функции: «...хотел ли Гоббс запретить естественному состоянию иметь все общественные черты. В самых строгих выражениях Гоббса, характеризующих естественное состояние, он действительно говорит, что в нем «нет ни искусства (art), ни учености (letters), ни общества», но существует множество признаков того, что общество может быть найдено уже в естественном состоянии» (Hoekstra, 2007: 119).

Представление о Гоббсе как приверженце радикального номинализма, делает невозможным адекватную интерпретацию роли языка в государственном состоянии. Однако эта идея Гоббса, проходящая через его политическую философию, остается во многом незамеченной, и исследователи вынуждены занимать крайние позиции. Однако не стоит упускать из вида, что «...между естественным и искусственным нет радикальной цезуры, они суть изнаночные стороны друг друга, и как естественная вражда просвечивает через социальность, так социальное просвечивает через все настроения естественной вражды, недоверия и тщеславия» (Филиппов, 2009а: 111). Язык не может быть рассмотрен как статичная знаковая система, так же как и не может он быть приватным. По Гоббсу, язык требует для себя коммуникации, общения, а значит, он нуждается в обществе и государстве. Язык — социален по своей природе. Из этого факта следует как то, что люди получают возможность давать обещания и заключать договоры, так и то, что они могут обманывать, симулировать или играть языком.

Литература

- Гоббс Т. (1989а). О человеке // *Гоббс Т. Сочинения*. Т 1 / пер. с лат. и англ. Н. А. Федорова и А. Н. Гутермана. М.: Мысль. С. 219–269.
- Гоббс Т. (1989б). О гражданине // *Гоббс Т. Сочинения*. Т 1 / пер. с лат. и англ. Н. А. Федорова и А. Н. Гутермана. М.: Мысль. С. 270–507.
- Гоббс Т. (1991). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Н. Гутермана // *Гоббс Т. Сочинения*. Т 2. М.: Мысль. С. 3–545.
- Декарт Р. (1989). Первоначала философии / пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн и с франц. Н. Н. Сретенского // *Декарт Р. Сочинения*. Т. 1. М.: Мысль. С. 297–422.
- Филиппов А. Ф. (2009а). [Актуальность философии Гоббса. Статья первая](#) // Социологическое обозрение. Т. 8. № 3. С. 102–112.
- Филиппов А. Ф. (2009б). [Актуальность философии Гоббса. Статья вторая](#) // Социологическое обозрение. Т. 8. № 3. С. 113–122.
- Ball T. (1985). Hobbes' linguistic turn // *Polity*. Vol. 17. № 4. P. 739–760.
- Bell D. R. (1969). What Hobbes does with words // *Philosophical Quarterly*. Vol. 19. № 75. P. 155–158.
- Biletzki A. (1997). Talking wolves: Thomas Hobbes on the language of politics and the politics of language. Dordrecht: Kluwer.
- Cady D. L. (2005). Moral vision: how everyday life shapes ethical thinking. New York: Rowman & Littlefield.
- Gert B. (2010). Hobbes: prince of peace. Cambridge: Polity Press.
- Hobbes T. (1840). English works. Vol. 4. London: John Bohn.

- Hobbes T.* (1996). *Leviathan, Or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoekstra K.* (2007). Hobbes on the natural condition of mankind // *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan.* Cambridge: Cambridge University Press. P. 109–128.
- Parry G.* (1967). Performative utterances and obligation in Hobbes // *Philosophical Quarterly.* Vol. 17. № 68. P. 246–252.
- Pettit P.* (2008). *Made with words: Hobbes on language, mind, and politics.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Skinner Q.* (1996). *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q.* (2004) *The vision of politics. Vol. 3: Hobbes and civil science.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss L.* (1952). *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis.* Chicago: University of Chicago Press.
- Thucydides.* (1910). *The Peloponnesian war / trans. by R. Crawley.* London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton.
- Warrender H.* (1957). *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation.* Oxford: Clarendon Press.
- Whelan F.* (1981). Language and its abuses in Hobbes' political philosophy // *American Political Science Review.* Vol. 75. № 1. P. 59–75.

Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии

*Дмитрий Куракин**

Аннотация. Объяснительные возможности «сильной программы» культурсоциологии в значительной степени проистекают из дюркгеймовской теории сакрального. Вместе с тем анализируя то, как культурсоциология распоряжается этим ресурсом, мы фиксируем существенное отклонение от теории Э. Дюркгейма, равно как и от большинства других теорий сакрального. Это связано с понятием амбивалентности сакрального, которое в рамках «сильной программы» либо игнорируется, либо трактуется ошибочно. Решая эту историко-социологическую задачу, мы приходим к выводу, что причина отклонения лежит в теории Дюркгейма. Дюркгейм не игнорировал понятие амбивалентности сакрального и верно трактовал сам феномен, однако он дал ему не вполне корректное объяснение, которое к тому же противоречило его теории в целом. Объяснение Дюркгейма позволяет описывать часть феноменов первобытной жизни, но неприменимо к анализу современных обществ. Мы предполагаем, что именно поэтому свойство амбивалентности сакрального оказывается практически не востребуемым в культурсоциологии. Вскрывая это противоречие, мы предлагаем альтернативное решение проблемы амбивалентности сакрального, позволяющее, как мы надеемся, преодолеть теоретическое противоречие и существенно усилить объяснительные возможности культурсоциологии.

Ключевые слова. Амбивалентность сакрального, трансгрессия, чистое/скверное, сакральное/профанное, «сильная программа» культурсоциологии, Эмиль Дюркгейм, Джеффри Александер.

Введение

В данной работе мы представляем краткий фрагмент весьма непростой и запутанной истории одного понятия: амбивалентности сакрального. К концу XIX века первобытный мир, увлечение которым не выходило из интеллектуальной моды и все больше влияло на развитие западной науки, преподнес исследователям новый сюрприз. Из накопленных этнографических материалов стало ясно, что сакральное — сфера объектов, событий и процессов особой значимости — парадоксальным образом соединяет в себе две противоположные стороны. С одной стороны, сакральные объекты являются источником благодати и вызывают ни с чем не сопоставимое почтение, восхищение и благоговение. С другой стороны, они внушают страх, ужас и

* **Куракин Дмитрий Юрьевич** — старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, руководитель исследовательской группы по культурсоциологии ЦФС, faculty fellow Йельского центра культурсоциологии, kourakine@gmail.com

© Куракин Д. Ю., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

даже отвращение. Что еще более странно, эти полярные качества часто объединяют в себе одни и те же объекты, являя наблюдателям то одну, то другую свою сторону. Это свойство получило название амбивалентности сакрального.

В первые десятилетия XX в. наиболее выдающиеся представители сразу нескольких дисциплин заворуженно пытались разгадать загадки сакрального, как минимум найдя для него рациональное объяснение, а как максимум — попытавшись использовать данные о нем как ключ к новому знанию об основах человеческой жизни. Среди прочих исследователей, Эмиль Дюркгейм повысил ставки наиболее радикальным образом, разработав теорию о фундаментальной связи феномена сакрального с самими основами социальной жизни. В силу целого ряда причин этот ресурс на протяжении XX в. иногда оказывался надолго в тени, а порой разрабатывался не вполне корректным и продуктивным образом. Что же касается амбивалентности сакрального, она в еще большей степени оказалась на периферии социологических рассуждений. В данной работе мы попытаемся показать, что и то и другое во многом обусловлено изъясном дюркгеймовского решения проблемы амбивалентности сакрального, имеющим более существенные последствия, чем можно было предположить.

«Сильная программа» культурсоциологии — одна из немногих социологических теорий, которая оказалась способна распознать масштаб дюркгеймовского открытия, положенного в основу теории сакрального. Опираясь на свою социологическую программу и несколько эвристических утверждений, Дюркгейм предложил набор социологических механизмов, раскрывающих связь между социальными взаимодействиями, с одной стороны, и идеями, символами и представлениями — с другой. Если говорить более конкретно, он показал, как формируются идеи и символы, обладающие особой убедительностью, и в чем состоит источник этой убедительности. Успех «сильной программы» культурсоциологии в огромной степени обусловлен тем, что ее основателям удалось не просто воспринять теоретический посыл Дюркгейма, но и довести его до конкретных методологических решений.

Объем теоретических и методологических следствий дюркгеймовской теории сакрального таков, что ее можно либо игнорировать, принимая к рассмотрению лишь отдельные элементы и следствия, либо произвести коренные изменения в социологическом рассуждении. Большая часть современных теорий пошла по первому пути. При этом одним из наиболее влиятельных элементов теории сакрального оказался тезис об усилении культа индивидуализма в современной жизни, подхваченный целым рядом исследователей¹. «Сильная программа» культурсоциологии, вслед за несколькими аналогичными попытками, уверенно следует второй перспективе и выстраивает свой методологический базис на основе эксплицированных Дюркгеймом свойств сакрального. В методологическом отношении наиболее значимую роль играют следующие из них: абсолютный характер оппозиции «сакральное/профанное»; принципы «контагиозности» и «мимесиса», задающие логику смыслового переноса по подобию и смежности; и принцип объективации сакрального, в соответствии с которым оно принимает принципиально наблюдаемые формы².

1. В особенности, это характерно для американской социологии и таких исследователей, как Э. Хьюз, И. Гофман, Г. Беккер и др.

2. Более подробно об этом см.: Куракин, 2010: 163–167.

Дюркгеймовская теория позволяет понять, как в социальной жизни образуются устойчивые эмоциональные аттракторы, своего рода центры притяжения, определяющие восприятие социальной жизни. Таковы, к примеру, религиозные символы, пронизывающие все сферы жизни первобытных обществ и определяющие приверженность, пристрастия, предпочтения и в целом мировосприятие населяющих их людей. Дж. Александеру, Ф. Смиту и их коллегам по культурсоциологической исследовательской программе удалось радикально расширить диапазон действия этого принципа на всю современную социальную жизнь: от политики до искусства, от истории до повседневности, от экономики до интеллектуальных движений и т. д. Однако во всех этих сюжетах в фокусе анализа оказываются лишь стабильные структуры «позитивного» (т. е. благого или «чистого») сакрального. То, как происходит разрушение этих эмоциональных аттракторов, как возникают новые идеи и символы, обладающие экстраординарным воздействием на восприятие, остается нераскрытым. Притом что именно эти процессы все больше выходят на первый план в современной жизни. Мы предполагаем, что это «слепое пятно» связано с неудачей в объяснении свойства амбивалентности сакрального, и преодоление этих затруднений ведет к существенному усилению культурсоциологической теории, а возможно, и дюркгеймианства в целом.

Социальный порядок, формы, которые принимает сакральное, и границы между сакральным и профанным в основном стабильны и самоочевидны в тех первобытных сообществах, которые анализировал Дюркгейм. В современных обществах они зачастую скрыты, а главное — принципиально изменчивы. То, что вчера было свято, сегодня оказывается объектом шуток, а завтра будет вызывать безразличие. Более того, то, что священо сегодня, зачастую познается только при попытке осквернения (к примеру, когда наше возмущение от осмеивания святынь и попираания ценностей только и позволяет распознать их значимость). «Позитивное» сакральное в современном виде часто ускользает от непосредственного наблюдения. Оно скрыто и в качестве возможного источника легитимации, и как объект научного наблюдения. Сложности идентификации сакрального в современном мире часто приводят к одной из двух крайностей: либо к отрицанию дюркгеймовского тезиса извечности сакрального, либо к уподоблению современного общества первобытному клану. Задача, которая стоит перед нами в данном контексте, — выработать такую теоретико-методологическую позицию, которая позволит избежать обеих указанных крайностей и усилит продуктивность дюркгеймовской теории сакрального применительно к анализу современной социальной жизни.

Амбивалентность сакрального

Открытие свойства амбивалентности сакрального, как правило, приписывается Уильяму Робертсону Смиту. В своей работе «Лекции о религии семитов» (Robertson Smith, 2002) он показал, что существуют два типа объектов, которые отделены от профанной жизни, т. е. табуированы. Это святые вещи, принадлежащие богам, и нечистые вещи и состояния, такие как человек, прикоснувшийся к трупу, женщина после родов и т. д. Дюркгейм, опираясь на рассуждения и свидетельства Робертсона Смита,

характеризует проявления позитивной стороны сакрального как благие силы, «защитников физического и морального порядка, а также источники жизни, здоровья и всех ценимых людьми добродетелей» (Durkheim, 1995: 412). Негативная сторона, в свою очередь, представлена как «зло и нечистые силы, источники беспорядка, причины смертей и болезней, зачинщики кощунства. Единственное чувство, которое люди к ним испытывают, это страх, который обычно сопровождается отвращением» (Durkheim, 1995: 412). Эти два типа объектов отделены не только от профанной жизни, но и друг от друга, а отношения между ними характеризуются острым контрастом.

При всей противоположности, позитивная и негативная стороны сакрального — чистое и скверное — не являются независимыми друг от друга, а, напротив, крепко связаны. В дополнительных примечаниях к «Лекциям о религии семитов» Робертсон Смит описывает не только такие проявления амбивалентности сакрального, как контраст между двумя модусами сакрального, но и разнообразные случаи их взаимного обращения, т.е. такие случаи, когда сакральное чистое превращается в сакральное скверное (нечистое)³ и наоборот (Robertson Smith, 2002: 446–451). Такие явления, как, к примеру, спасительный амулет, изготовленный из вещи, считающейся нечистой, как показывает Робертсон Смит, весьма распространены в изучаемых им обществах. Примеры из религиозной жизни и этнографические подтверждения взаимного превращения скверного в чистое и наоборот — поистине неисчислимы. Более того, эта возможность превращения лежит в основе могущественных и чрезвычайно распространенных магических техник, в которых мощь сакрального, используемая во благо, извлекается за счет осквернения. В этих случаях наиболее важные и священные правила, такие как запрет инцеста, убийство или контакт с нечистыми вещами, оказываются преднамеренно нарушены с тем, чтобы вызванная мощь нечистого сакрального впоследствии была бы обращена в спасительное сакральное с помощью специальных ритуалов.

Любое жертвоприношение имеет в своей основе именно этот механизм. Дюркгейм, проанализировавший большое количество примеров такого рода в доступных этнографических источниках, заключает, что «нечистая вещь или злая сила часто становится святой вещью или спасительной силой — и наоборот — *не изменяя своей природы*, но просто посредством изменений внешних условий» (Durkheim, 1995: 413–414) (курсив мой. — Д. К.). Сама возможность этого превращения, подчеркивает он, и конституирует свойство амбивалентности сакрального (Durkheim, 1995: 415).

Помимо этого, связь чистого и скверного сакрального проявляется в том, что обе стороны в равной степени противоположны миру профанного. Как отмечает Роже Кайуа, которому принадлежит, вероятно, наиболее значительная социологическая работа об амбивалентности сакрального, «божественность и проклятие, освящение и осквернение производят в точности одно и то же действие на профанные вещи — делают их неприкосновенными, выводят их из обращения, сообщая им грозную чудесную силу. Поэтому не приходится удивляться, что имущество, необходимое для существования группы, и рабочую силу, потребную для общих трудов, защищают одинаковыми преградами как от чрезмерной чести, так и от бесчестия, равно способных изъять их из повседневного обихода» (Кайуа, 2003: 170).

3. У. Робертсон Смит использует термины «uncleanness» и «impurity».

Итак, чистое и скверное связаны особыми отношениями, полностью отличными от отношений между сакральным и профанным. Прежде всего чистое и скверное — начала одной природы (и то и другое — сакральное), тогда как сакральное и профанное, напротив, представляют фундаментально противоположные сферы реальности. Кроме того, будучи взаимно-обратимыми, чистое и скверное образуют своего рода «диалектику», суть которой должна быть прояснена в социологическом объяснении, но само ее существование является установленным фактом и не подлежит сомнению. В свою очередь, отношения между сакральным и профанным не характеризуются такого рода диалектикой взаимного обращения: чтобы обратить профанное в сакральное и наоборот — требуются особые усилия, это изменение представляет собой радикальный символический переход. И, наконец, разница между двумя оппозициями отчетлива даже на уровне ритуального поведения, что особо подчеркивает Дюркгейм: «Все религиозные запреты делятся на два класса: запреты между сакральным и профанным и запреты между сакральным чистым и сакральным нечистым» (Durkheim, 1995: 306).

Идея Робертсона Смита об амбивалентности как фундаментальном свойстве сакрального оказалась чрезвычайно влиятельной. Джорджо Агамбен, анализируя ее распространение, показывает, что она стремительно охватывает философию, антропологию, социологию и психологию (Агамбен, 2011), включая такие важные работы и целые традиции, как дюркгеймовские «Элементарные формы» и Французскую социологическую школу, «Психологию народов» Вильгельма Вундта, «Словарь индоевропейских социальных терминов» Эмиля Бенвениста, «Тотем и табу» Зигмунда Фрейда, и др. Именно это решающее влияние на серию взаимосвязанных традиций позволяет атрибутировать авторство концепции амбивалентности сакрального Робертсону Смиту.

Необходимо заметить, однако, что существуют и другие источники, оказавшие влияние на понятие амбивалентности сакрального. Часть из них — более ранние, чем работа Робертсона Смита. В целом эти источники связаны с традицией романтизма в литературе и философии. Прежде всего это касается концепции «возвышенного». Наиболее важные разработки принадлежат Иммануилу Канту в работе 1790 г. «Критика способности суждения» и еще более ранней работе Эдмунда Бёрка «Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного», опубликованной в 1757 г.⁴ В литературе концепция амбивалентности благого и губительного стала одним из центральных приемов жанра готического романа. Еще один важный источник — дихотомия аполлонического и дионисийского начал, введенная Фридрихом Ницше в работе 1872 года «Рождение трагедии из духа музыки»⁵. Сер-

4. Более подробно об этом см. в работе С. Н. Зенкина: Зенкин, 2011: 205.

5. Эти факты, связывающие понятие сакрального с упомянутыми нами концепциями и культурными движениями, нашли отражение в нескольких культурсоциологических текстах. Тиа ДеНора, анализируя формирование нового типа агентности в музыке, связанного с творчеством Бетховена, проследила его связь с кантовской концепцией «возвышенного», усвоенной романтизмом (DeNora, 2006; Волик, 2010). Филипп Смит продемонстрировал, что как минимум в конце XVIII в. социальная имаджинерия находилась под определяющим влиянием концепции амбивалентности благого и губительного, через посредство романтизма и его «икон», таких как Франкенштейн (Смит, 2008), а

гей Зенкин подробно проанализировал эти линии влияния и показал, что наиболее сильное воздействие в контексте теории сакрального они оказали на классическую работу Рудольфа Отто «Священное» (Отто, 2008), опубликованную через пять лет после выхода в свет «Элементарных форм религиозной жизни» (Зенкин, 2011). Для Отто амбивалентность была ключевым свойством сакрального. Он раскрывал его с помощью понятий «фасцинирующего» (*fascinans*) и ужасающего (*tremendum*) начал (Отто, 2008). Таким образом, с точки зрения объяснения свойства амбивалентности сакрального Дюркгейм и Отто в основном наследуют разным традициям. Хотя некоторое влияние Робертсона Смита на Отто возможно и вероятно — Отто не ссылается в своем труде ни на Робертсона Смита, ни на Дюркгейма. В свою очередь, работа Отто, будучи наиболее влиятельной философской работой о сакральном, оказала некоторое воздействие на исследователей «Коллежа социологии», представляющих крыло «радикального дюркгеймианства», в терминологии Дж. Александера и Ф. Смита (Smith & Alexander, 2005). Что же касается других ветвей дюркгеймианства, это влияние существенно меньше или вовсе отсутствует. Такое различие в восприятии обусловлено, по-видимому, тем, что «Коллеж социологии» является одной из немногих школ, связанных с дюркгеймианской традицией и одновременно чувствительных к феноменологии. Аналогичным образом дело обстоит с психологической линией в анализе сакрального. С. Зенкин показал, что работа Фрейда «Тотем и табу» и его концепция жуткого («*unheimlich*»)° оказала существенное влияние на дальнейшее развитие понятия амбивалентности сакрального в гуманитарных науках. Однако психоаналитические «аранжировки» амбивалентности сакрального остаются мало востребованными в дюркгеймианской традиции⁷.

Амбивалентность сакрального в «сильной программе» культурсоциологии: мнимая эквивалентность профанного и «зла»

Задача объяснения амбивалентности сакрального решается по-разному Р. Отто и в феноменологической, и в экзистенциальной философии, на которую он повлиял, З. Фрейдом и в рамках направлений, испытавших влияние психоанализа, Э. Дюркгеймом и его последователями. Но антропологов, этнографов, социологов и религио-

Дж. Александер обнаруживает свидетельства влияния готических образов и нарративов на современное восприятие (Alexander, 1992). Наконец, Стив Шервуд, разрабатывая дюркгеймианскую теорию художника, проанализировал влияние античных жанров повествования мифа и трагедии на восприятие творчества (Sherwood, 2006; Грибова, 2010). Тем не менее эти рассуждения остаются на периферии объяснительных схем культурсоциологии, поскольку связаны с реконструкцией истории конкретных идей (музыкальных, эстетических, литературных, технических и т. д.), а не с концепцией сакрального как таковой.

6. Зенкин подробно анализирует параллель между работами Фрейда и Отто и обращает внимание на тот факт, что обосновывая и иллюстрируя свои концепции, оба обращаются к одному и тому же английскому термину «*uncanny*» (Зенкин, 2011: 212).

7. Параллели с теорией Фрейда и прямые заимствования объяснительных схем характерны для работ, в которых производится попытка психологизировать теорию Дюркгейма, таких как работы Сержа Московичи (Московичи, 1998). Однако такого рода подходы остаются маргинальными для дюркгеймианской социологии в целом и культурсоциологии в частности.

ведов объединяет то, что они признают само это свойство одним из неотъемлемых атрибутов теории сакрального. Единственным исключением, в целом релевантным для социологии, является концепция сакрального Джорджо Агамбена. Он отстаивает позицию, что все существующие в философии и гуманитарных науках концепции в этом отношении находятся под влиянием введшего их в заблуждение Робертсона Смита (Агамбен, 2011: 97–104). Однако в контексте задач настоящей работы возражения Агамбена не могут быть приняты к рассмотрению из-за существенных расхождений в самих основах теоретизирования. Позиция Агамбена вырастает из его отказа считать сакральное до-религиозной, до-политической и до-правовой реальностью⁸. Последнее же является не только базовым постулатом Дюркгейма (что имеет определяющее значение для наших рассуждений), но и своего рода «общим знаменателем» для наиболее влиятельных теорий сакрального. Помимо первичного характера сакрального к этому «общему знаменателю» необходимо отнести радикальный характер оппозиции сакральное/профанное и постулат об амбивалентности сакрального. Последнее означает, что в теориях сакрального фигурируют две наиболее важные позиции: сакральное/профанное и чистое/скверное.

Именно с этим связан важнейший разрыв в преемственности с классическими и современными источниками, обнаруживающийся в рамках «сильной программы» культурсоциологии. Речь идет об ошибочном приравнивании оппозиции чистое-скверное к оппозиции сакральное—профанное⁹. Прежде всего это приравнивание выходит на первый план в программных текстах. Так, Дж. Александер использует термины «грязное» (или «нечистое») и «профанное» как эквивалентные. Примеры такого употребления терминов многочисленны. В раннем тексте 1990 г., предшествующем манифесту «сильной программы», Александер отмечает, что «скверные объекты ассоциируются с темными силами, с профанным» (Александер, 2007: 31). Далее, в принципиальной работе, посвященной исследованию восприятия процесса компьютеризации и его влияния на социальную жизнь, Александер пишет, что акторы «пытаются защитить себя от контакта со *скверными* (Douglas, 1966) или *профанными* (Caillois, 1959 [1939]) объектами» (Alexander, 1998b: 31–32) (курсив мой. — Д. К.). В другой ранней работе Александер повествует о «мире профанного, имеющем высокоинтенсивный негативный заряд» (Alexander, 1987: 308), с дальнейшей отсылкой к Роже Кайуа, который, напротив, недвусмысленно проводит различие между оппозициями сакральное-профанное и чистое-скверное¹⁰.

В свою очередь, Энн Кейн в работе, сфокусированной на ключевой для культурсоциологии проблеме автономии культуры, приравнивает «Дюркгеймово разделение

8. Более подробно об этом см.: Chow, 2006: 134–135; Fox, 2007: 571–573; Агамбен, 2011.

9. Мы уже упоминали об этой проблеме в ряде работ: Куракин, 2005, 2010, 2011а, 2011б.

10. См., к примеру: «Профанное — это мир довольства и безопасности. С обеих сторон его ограничивают две бездны. Человек испытывает к ним два головокружительных влечения, когда ему становится мало довольства и безопасности и начинает тяготить надежное и осмотнительное подчинение правилу. Тогда он понимает, что правило — лишь преграда, что священо не оно само, а то, к чему оно не даст доступа и что познает и заполучит сумевший преодолеть или сломать преграду. Если перейти границу, то обратной дороги уже нет. Нужно идти дальше и дальше по пути святости или по пути проклятия, которые порой неожиданно соединяются поперечными» (Кайуа, 2003: 184–185).

мира на сакральное и профанное» и его «более поздние толкования, такие как чистое/скверное» (Kane, 1998: 75). Филипп Смит следует этому тренду в своей во многих отношениях прорывной и потому часто цитируемой работе об элементарных формах места¹¹ (Smith, 1999). Выстраивая социологическую типологию места, он исходит из того же видения профанного как негативной стороны сакрального: «Профанные места связаны со злом и осквернением и призывают к глубинам греха» (Smith, 1999: 16). Эти примеры можно продолжать: такое видение воспроизводится во многих культурсоциологических работах. Таким образом, мы имеем дело с парадоксальной ситуацией искаженного толкования двух отчетливо отличных друг от друга оппозиций — сакрального/профанного и чистого/скверного — в рамках «сильной программы» культурсоциологии, традиции, которая в высшей степени чувствительна к дюркгеймовской теории сакрального и в критической степени зависима от ее концептуальных ресурсов.

Как это возможно? Может ли это быть проинтерпретировано как ошибочное толкование в чистом виде, или искажение в толковании имеет содержательные причины? Мы попытаемся показать, что верно второе предположение. Теоретики «сильной программы» культурсоциологии не находятся в заблуждении относительно содержания теории сакрального в целом и понятия амбивалентности сакрального в частности. Причины столь существенного расхождения в толковании с теоретиками сакрального пролегают в области теоретической логики. Парадоксальным образом ошибочная идентификация двух оппозиций — сакрального/профанного и чистого/скверного во многом обусловлена внутренней логикой дюркгеймовской теории. Дюркгейм, в отличие от культурсоциологов, проводит отчетливое различие между этими двумя оппозициями. Однако то объяснение, которое он дает амбивалентности, противоречит логике его теории сакрального. Это противоречие сглажено на материале первобытных сообществ, с которым имеет дело Дюркгейм. Но оно очень существенно в приложении к современным обществам. В этом смысле отрицание или игнорирование амбивалентности сакрального со стороны культурсоциологов может быть рассмотрено как радикальный способ нейтрализовать отмеченное выше противоречие, отбросив аналитическое средство, непригодное для изучения современной жизни. В данной работе мы осуществляем попытку решить эту проблему менее радикальным способом, сохранив свойство амбивалентности сакрального, но предложив его альтернативное объяснение, консистентное теории Дюркгейма.

Мы усматриваем основную причину зафиксированного толкования в сфере теоретической логики. Но помимо нее существует и другой фактор, влияющий на формирование представлений об амбивалентности сакрального и восприятие понятия «профанное». Этот фактор связан не с теоретической логикой, а скорее, с «наивной картиной мира», формирующейся через языковые практики и отражающей особенности языка. В своей работе «Человек и сакральное» Роже Кайуа предпринимает терминологический анализ понятия «сакральное» в ряде языков. Он показывает, что оно сохраняет двойственное значение во многих языках, даже в некоторых высокораз-

11. При этом в другом важном исследовании (Смит, 2008) он все же принимает более конвенциональную интерпретацию оппозиции чистое—скверное, что позитивно сказывается на результатах его анализа.

витых цивилизациях. «Греческое слово ἅγιος, „скверна“, значит также „жертвоприношение, которым смывается скверна“. Термином ἅγιος, „святое“, в старину также обозначалось (если верить лексикографам) „оскверненное“. Различие было проведено лишь позднее, с помощью двух симметричных слов ἀγῆς „чистое“, и ἐναγῆς „проклятое“, прозрачная конструкция которых ярко показывает двусмысленность исходного слова» (Кайуа, 2003: 165). Что касается «менее утонченных» цивилизаций, заключает Кайуа, они не различают «запрет, вызванный почтением к святости, и запрет, обусловленный страхом скверны» (Кайуа, 2003: 165).

Примечательный факт состоит в том, что современные европейские языки в этом отношении отличаются друг от друга, а древнегреческий язык — от латыни. В русском языке, так же как в английском и немецком, двум модусам сакрального соответствуют разные слова, тогда как французский сохраняет исходную двойственность смыслов в одном слове. Несомненно, это накладывает отпечаток на восприятие в рамках «наивной картины мира» и формирование первичных интуиций, вследствие чего возможно влияние на восприятие двойственности сакрального уже в языке теории. В этом состоит одна из причин, по которым важно исчерпывающим образом прояснить термины на уровне научных понятий. Александр Райли выдвигает похожее предположение, отталкиваясь от упомянутого выше языкового различия. Хотя, следуя Кайуа в части интереса к лингвистическим аспектам проблемы, он переворачивает связанные с ними оценочные суждения: там, где Кайуа видит примитивность и отсутствие утонченности, Райли усматривает богатство. Говоря о понятии сакрального, он замечает: «...социологическое богатство этого понятия можно оценить, если возвести термин к его латинскому оригиналу sacer, которое объединяет оба кажущихся противоречивыми значения. Французское *sacré* сходным образом может означать и то и другое, и часто используется в обоих смыслах (*la musique sacré*, святая или священная музыка, и *un sacré menteur*, проклятый или «чертов» лжец), тогда как английское *sacred* утратило второе значение: факт, который сам по себе неплохо объясняет англоязычное искажение дюркгеймианской трактовки этой проблемы» (Riley, 2005: 275). Лингвистический аспект проблемы и предположение Александра Райли вносят вклад в экспликацию проблемы амбивалентности сакрального, раскрывая запутанную картину сети ошибок в интерпретации. Однако хотя языковая картина мира формирует до-теоретическую основу научных теорий и понятий, в дальнейшем мы постараемся показать, что еще более значимые причины, приводящие к обсуждаемому недоразумению, лежат в области теории.

В следующем разделе мы попытаемся показать, что идентифицированная нами ложная интерпретация амбивалентности сакрального в «сильной программе» культурсоциологии проистекает из способа усвоения дюркгеймовской теории сакрального и ее более поздних интерпретаций. Дюркгеймовское понятие амбивалентности сакрального не вполне консистентно его же теории сакрального, рассмотренной в совокупности с другими элементами, такими как гипотеза о коллективных эмоциях, социологическая теория познания и др. Иными словами, амбивалентность сакрального является «неудобным фактом» для Дюркгейма. Поэтому то, что амбивалентность сакрального как его фундаментальная характеристика не принимается во внимание в «сильной программе» культурсоциологии, следует отнести к попытке нейтрализо-

вать исходное противоречие, своего рода выбору меньшего из двух зол. Обратная сторона медали такого решения — эпистемический пробел, возникающий из-за того, что теория сакрального используется как фрагментированный инструмент анализа, исключенный из всей полноты контекста аргументации.

Дюркгеймовское решение проблемы амбивалентности сакрального

Амбивалентность сакрального — «неудобный факт» в теории Дюркгейма. Для ее объяснения ученый выбрал способ рассуждений, не укладывающийся в логику его теории. Позднее это решение было не только усвоено, но во многом и усилено его последователями. Дюркгейм не мог проигнорировать свойство амбивалентности сакрального. И потому, что оно было ясно описано У. Робертсоном Смитом в работе, на которую Дюркгейм во многом опирается в «Элементарных формах», и из-за своей методологической установки, предписывающей уделять внимание эмпирическому материалу. Однако проблеме амбивалентности сакрального посвящено всего несколько страниц в самом конце книги (Durkheim, 1995: 412–417). В «Элементарных формах» встречается всего несколько упоминаний скверного, не считая последнего параграфа, и во всех случаях речь идет не о том, чтобы всерьез принять в расчет свойство амбивалентности сакрального. В целом в фокусе анализа Дюркгейма оказывается именно позитивное сакральное, тогда как процессам осквернения уделено несопоставимо меньше внимания.

Другой заслуживающий внимания факт состоит в том, что для того, чтобы объяснить амбивалентность сакрального и поместить это объяснение в свою теорию сакрального, Дюркгейму пришлось ввести особый тип ритуального действия — «искупительные ритуалы», что является новшеством в изучении религии¹². Но этому типу ритуала уделяется несопоставимо мало внимания.

Одна из возможных причин этого связана с эмпирическим материалом, с которым имел дело Дюркгейм. В этнографических данных о социальной жизни первобытных племен в контексте традиционной культуры категории и символические границы в основном не являются подвижными. Как следствие, важность оппозиции чистое/скверное для теории сакрального ниже, а сам феномен амбивалентности сакрального играет существенно менее заметную роль в социальной жизни в сравнении с современными обществами, в которых категории подвижны, устоявшиеся правила испытывают многочисленные вызовы, а символические границы постоянно оспариваются и изменяются.

Чтобы решить исследовательскую задачу и интегрировать свойство амбивалентности сакрального в культурсоциологию (вне зависимости от того, в какой степени эта причина в действительности объясняет зафиксированный нами факт), необходимо проблематизировать выбранный Дюркгеймом способ интегрирования этого свойства в теорию сакрального. Для этого необходимо обратиться к оппозиции сакральное/профанное и к источнику стоящей за ней объяснительной силы в контексте

12. Карен Филдз, переводчик и исследователь Дюркгейма, фиксирует этот факт со ссылкой на «Антропологическую энциклопедию» МакМиллана (London, 1986).

теории Дюркгейма. Это позволит проблематизировать связь дюркгеймовского объяснения амбивалентности сакрального с его концепцией в целом.

Оппозиция сакральное/профанное и ее объяснительная сила. Оппозиция сакральное/профанное имеет мало общего с такими укорененными в культуре и традиции оппозициями, как добро и зло, истина и ложь, черное и белое и подобными им. Действительно, и добро, и зло — это сферы сакрального, и оба они отделены от обычной профанной жизни. Оппозиция сакральное/профанное не сводится к и не следует из моральных, эстетических или когнитивных установлений. Напротив, в соответствии с дюркгеймовской концепцией она первична по отношению к этим сферам человеческой жизни. Поэтому, в принципе, сакральное может быть нейтральным или даже негативным как в сфере этики, так и в эстетическом или когнитивном измерении. В свою очередь, это подтверждается данными этнографии и исследований в области религии. Известны многочисленные описания фривольного и неуважительного отношения к сакральным объектам, даже в первобытных культурах. В некоторых культурах человек может испытывать гнев и раздражение в адрес божеств или демонов, «наказывать» сакральный амулет и т. д. Суть здесь в том, что принципиально сакральное не имеет никаких устойчивых поведенческих атрибутов, таких как образцы служения или нормы уважения. Несмотря на то, что многие культуры демонстрируют сходства и параллели в этом отношении, их невозможно отнести к числу антропологических или культурных универсалий. Сакральное, согласно мысли Дюркгейма, не проистекает из великого символического закона, предписанного человечеству. Также оно не имеет своей основой некое первичное чувство, подобное чувству нуминозного в рассуждениях Рудольфа Отто¹³ (Отто, 2008). Скорее, оно проистекает из простой констатации, что в любом человеческом обществе существуют два класса вещей и феноменов, которые принципиально разнородны и разделены¹⁴.

Отделенность сакрального от профанного тем не менее далеко не исчерпывает теорию сакрального. Подлинное значение дюркгеймовского озарения состоит в соединении понятия сакрального с другими компонентами его теории. Наиболее важные из них: концепция общества как реальности *sui generis* и несводимость коллективных представлений к индивидуальным, социологическая теория познания и гипотеза о коллективных эмоциях. Теория сакрального обретает объяснительную силу, только будучи включенной в этот концептуальный комплекс. Фундаментальный статус оппозиции сакральное/профанное проистекает из двойственной природы человеческой жизни, известной из дюркгеймовской концепции «*homo duplex*» (Durkheim, 1973). Отношения между сакральным и профанным репрезентируют специфические отношения между коллективной и индивидуальной жизнью и одновременно воплощают их во всей их взаимной обусловленности. Коллективные представления (как

13. Хотя даже Отто описывает сакральное как целиком и полностью независимое от идей добра и зла.

14. См. фрагмент из «Элементарных форм»: «Традиционная оппозиция добра и зла ничего не значит по сравнению с этой; ибо добро и зло суть два противоположных вида одного и того же рода, а именно морали, так же как здоровье и болезнь суть лишь два различных аспекта одной и той же категории фактов — жизни, тогда как священное и светское всегда и везде воспринимались человеческим умом как два отдельных рода, как два мира, между которыми нет ничего общего» (Дюркгейм, 1998: 219).

показывает Дюркгейм в более ранней работе) происходят из индивидуальных представлений посредством синтеза особого рода, причем последние выступают в этом синтезе в качестве субстрата (Дюркгейм, 1995).

Эта ключевая взаимосвязь элементов теории сакрального тем не менее очень часто оказывается недооцененной, как в случаях приравнивания оппозиции сакральное/профанное к упомянутым выше бинарным оппозициям. Очевидно, некоторые дихотомии с большей вероятностью предрасположены к этой путанице. Прежде всего это этически, эстетически или логически нагруженные дихотомии. Слишком часто исследователи поддаются искушению структурировать собранные данные посредством ясной и удобной бинарной оппозиции, такой как эпическая диада добра и зла. И влияние, которое структурализм и семиотика оказали на методологию социологического исследования, еще больше усиливает эту тенденцию. Однако между сакральным/профанным и другими оппозициями существует критически важное для исследователя различие, поскольку последние не выражают социальных оснований, обладающих каузальной силой. Действительно, дихотомия сакральное/профанное сама по себе не обладает какой бы то ни было объяснительной силой, если она не связана со всем корпусом дюркгеймовской теории. Если в теории не установлена последовательная связь этой дихотомии с двойственной природой человека, сформированной социальным и индивидуальным как автономными сферами, не существует никаких причин, по которым сакральное/профанное было бы способно структурировать восприятие и смыслы социальной жизни. Коллективный и индивидуальный модусы человеческого существования стоят за оппозицией сакральное/профанное, но никоим образом не за такими дихотомиями, как добро и зло, истина и ложь, чистое и скверное и т. д.

Именно эти социальные основания, стоящие за оппозицией сакрального и профанного, определяют их основные свойства. Поскольку профанное происходит из сферы индивидуального опыта, характеризуемого низкой интенсивностью, обыденностью, подчиненным положением по отношению к коллективным формам жизни, именно эти свойства оно воспроизводит в наблюдаемой реальности. Для реконструкции рассуждений Дюркгейма в этом отношении целесообразно выделить три наиболее важных аргумента. Первые два — это повседневность, или обыденность, профанного и его эмоциональная умеренность. Будучи сферой «полной бесцветности» (Durkheim, 1995: 221), профанное репрезентирует ту часть жизни любого человека, в которой он «вяло ведет свою повседневную жизнь» (Durkheim, 1995: 220). Любые объекты или действия, обнаруживающие утилитарный характер, связанные с физическими нуждами или как-то по-другому отмеченные принадлежностью к обыденному существованию, определенно должны быть квалифицированы как профанное. Ежедневные дела, еда и работа служат «преимущественными формами профанной активности», поскольку принадлежат к миру обыденных вещей (Durkheim, 1995: 311). Таким образом, мир профанного — это мир рутины, он «религиозно индифферентен» (Durkheim, 1995: 416) и никоим образом не отмечен «негативным зарядом».

Если первые два аргумента описывают сакральное в терминах индивидуального и коллективного поведения, третий апеллирует к ментальным ощущениям. Таким образом, один из аргументов Дюркгейма, позволяющих обосновать несопостави-

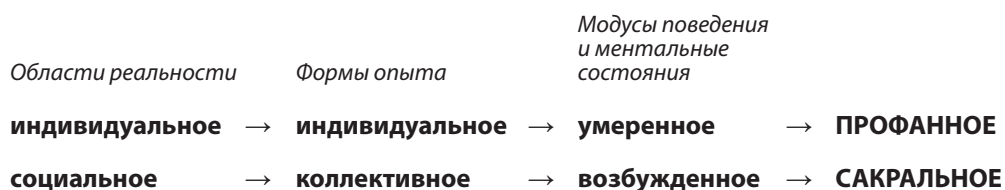
мость сакрального и профанного, связан с состояниями индивидуального сознания. «Отношения, охватывающие сакральный мир и профанный мир, характеризуются антагонизмом. Эти два мира соответствуют двум формам жизни, которые являются взаимоисключающими или как минимум не могут одновременно сосуществовать в одинаково отчетливой форме. Мы не можем полностью посвятить себя идеалам, к которым взывает культ, и в то же самое время — к нам самим и нашим чувственным интересам; полностью к коллективу и полностью к нашему эгоизму. Здесь мы имеем дело с двумя состояниями сознания, ориентированным и ориентирующим наше поведение в полярно противоположных направлениях. То состояние, которое окажется сильнее, неизбежно должно исторгнуть другое из нашего сознания. Когда мы думаем о сакральных вещах, идея профанного объекта не может присутствовать в сознании без того, чтобы встретить сопротивление, что-то внутри нас, что противостоит этому присутствию. Идея сакрального не терпит такого соседства. Но этот психический антагонизм, это взаимное исключение идей, с необходимостью должны привести к исключению вещей, соответствующих каждой из них. Если идеи не сосуществуют, то и соответствующие им вещи не должны соприкасаться. Таков принцип этого запрета» (Durkheim, 1995: 321–322).

Рассуждение об оппозиции сакральное/профанное, таким образом, связано с рассуждением об эмоциях сразу несколькими путями. Низкая эмоциональная вовлеченность мира профанного, противопоставленная эмоциональной гиперинтенсивности сакрального, — это не просто эмпирическое обобщение. Это рассуждение гармонично связано с дюркгеймовской теорией в целом, поскольку проистекает из концепции двойственной природы человека. Однако эта двойственность, свойственная человеку, должна быть репрезентирована в наблюдаемой реальности посредством «различителя», который не только достаточно отчетлив, чтобы обусловить несмешиваемость столь противоположных субстанций, как сакральное и профанное, но, в свою очередь, не опирается на любые другие различения, в качестве предварительного условия. Иными словами, существование культуры как системы значимых различий требует существования до-культурного различителя. Согласно дюркгеймовской эвристической гипотезе о коллективных эмоциях, роль такого различителя играют эмоции. Весьма показательно, что в нескольких других важных теориях сакрального, например, Рене Жирара и Мери Дуглас, авторы также связывают сакральное с существованием особых сверхинтенсивных эмоций. Так, в соответствии с теорией Жирара сакральное возникает из разрушения социального и культурного порядка. Неопределенность, порождаемая этим разрушением, вызывает сильнейшие эмоции страха, гнева и отвращения. Эти сверхинтенсивные эмоции, неведомые опыту обыденной жизни, ведут к возникновению нового сакрального порядка.

В дюркгеймовской теории соответствующий механизм порождения сверхинтенсивных эмоций в ходе социальных взаимодействий особого рода называется «бурление». Двойственная природа человека проявляет себя в двух противоположных состояниях сознания: возбужденном и обыденном. Острота этой оппозиции навязывает наблюдению участников взаимодействия восприятие сакрального и профанного как несводимых друг к другу реальностей. Именно способность к такого рода восприятию отличает человека от животного. Для нашего рассуждения здесь важно то,

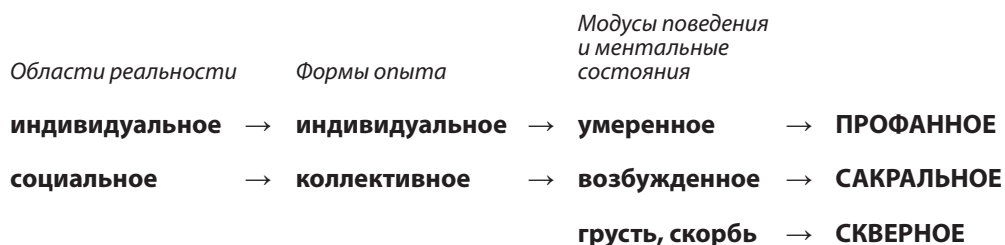
что социальное и индивидуальное как области реальности, коллективное и индивидуальное как формы опыта, умеренное и возбужденное как модусы поведения и ментальные состояния, и, наконец, сакральное и профанное как полюса осмысленной жизни — связаны друг с другом отношениями соответствия и взаимно обуславливают друг друга. Именно консистентность этого соответствия оказывается нарушена в дюркгеймовском решении проблемы амбивалентности сакрального (см. схему 1).

Схема 1. Объяснительная сила оппозиции сакральное/профанное



Дюркгеймовское объяснение амбивалентности сакрального. Вынужденное появление понятия «скверное» в дюркгеймовской объяснительной схеме как начала, отличного и от сакрального, и от профанного, нарушает цельность и ясность цепочки оппозиций, представленной на схеме 1. Действительно, чему может соответствовать скверное, если существуют только две области реальности, соответствующие социальной жизни, — социальное и индивидуальное? Как мы упоминали выше, для решения этой проблемы Дюркгейму пришлось вводить новый тип ритуалов — «искупительные ритуалы». Описывая их, Дюркгейм настаивает на существовании особого рода эмоций, отличных от тех, которые связаны с возникновением чистого сакрального, но отмечены тем же самым сверхинтенсивным уровнем коллективных эмоций. По аналогии с механизмом «бурления» эти эмоции обязаны своим возникновением особому типу социальных взаимодействий, а именно «скорби»¹⁵ (см. схему 2). «Хотя скорбь отличается от других форм позитивного культа, она также происходит из коллективных ритуалов, вызывающих у участников состояние, сходное с состоянием бурления. Эти интенсивные чувства различны, но сама дикая интенсивность — та же самая» (Durkheim, 1995: 402–403).

Схема 2. Дюркгеймовское решение проблемы амбивалентности сакрального



15. Строго говоря, Дюркгейм утверждает, что скорбь является не единственным модусом «искупительных ритуалов», но лишь основным из них, модельным (так же как «бурление» является модельным типом для других форм возникновения позитивного сакрального). Другие модусы сводимы к скорби во всех имеющих значение отношениях (Durkheim, 1995: 409).

Острая оппозиция между чистым и скверным, таким образом, сводится к различию в эмоциональной реакции людей на определенные стимулы, такие как боль, потери, радость и т. д. «Когда общество сталкивается с событиями, которые несут грусть, бедствие или гнев, оно принуждает своих членов засвидетельствовать эту грусть, бедствие или гнев в экспрессивном действии» (Durkheim, 1995: 415). Такой способ рассуждения близок к психологическому редукционизму, строго противоположному теоретическим и методологическим установкам Дюркгейма¹⁶.

Вдобавок ко всему такая позиция ведет к парадоксу. Действительно, если существуют особые модусы сакрального, соответствующие радости и грусти, невозможно аргументированно утверждать, почему этих модусов только два. И почему не могут существовать, к примеру, модусы, связанные с другими базовыми эмоциями, такими как удивление, раздражение, презрение, страх и т. д.?

Не менее важно и то, что такое объяснение амбивалентности сакрального уязвимо с эмпирической точки зрения. Существует множество описаний взаимодействий со скверным в ритуальных практиках, включающих в себя экстатическое эмоциональное возбуждение, далекое от скорби. Именно таковы, к примеру, шабаши, сатурналии и карнавалы. Скверное не связано со скорбью и искуплением. Осквернение и загрязнение, характерные для такого рода ритуалов, вызывают удовольствие, радость, благодарность и даже уважение. Иными словами, *эмоциональные очертания, отделяющие радость от скорби, не совпадают с границами между чистым и скверным.*

В практическом плане некорректное решение проблемы амбивалентности сакрального привело к недостаточной чувствительности дюркгеймианской традиции к такому феномену европейской жизни первой половины XX в., как фашизм, пришествие которого не было ни предсказано, ни в должной мере объяснено последователями Дюркгейма. Мощь скверного сакрального должна была стать ключом к социологическому объяснению интенсивных разрушений, драматических изменений социального и культурного порядка, ре-сакрализации, ре-социализации и других колоссальных по своему масштабу и стремительных метаморфоз. Однако этого не произошло. К примеру, Тиина Арппе продемонстрировала это на материале переписки 1936 г. между Марселем Моссом и одним из его учеников, отмечая, как это контрастирует с особым вниманием дюркгеймианцев к рискам современности: «Хотя Дюркгейм и Мосс оба были глубоко взволнованы катастрофическими последствиями капитализма в сфере традиционных символических отношений, ни один из них не усмотрел аффективной энергии, которая кроется в этих отношениях, помимо той, что проявляется положительным образом в укреплении социальной сплоченности» (Арппе, 2009: 120).

То, что коллективное бурление, этот исконный механизм коллективной жизни, способен приводить к «темной стороне» сакрального и разрушению порядка, долгое время казалось немислимым не только Дюркгейму и Моссу, но даже Жоржу Батаю, Роже Кайуа и другим мыслителям «Коллежа социологии». Это тем более показательно,

16. Это один из тех фрагментов дюркгеймовского теоретизирования, которые в наибольшей степени уязвимы для критических аргументов Сержа Московичи и его попыток психологизировать теорию Дюркгейма (Московичи, 1998).

что все они признавали существование скверного. Будучи замороженными энергией бурления и его способностью вдохнуть жизнь в находящиеся в кризисе общества, они не смогли увидеть возможности и сценарии, ведущие к темной стороне сакрального. Это подтверждает тезис, что дюркгеймовское объяснение амбивалентности сакрального не оставляет места реальной амбивалентности. Напротив, оно конструирует сакральное как исключительно сакральное чистое, а скверное фигурирует как декоративное дополнение, не затрагивающее сути.

Александр Райли указывает на схожее проявление тяготения Дюркгейма к позитивной стороне сакрального. «Дюркгейм делает акцент на чистом сакральном, сакральном как позитивном ритуале и негативном запрете, т. е. сакральном, понятным как *моральное*. Хотя он признает сакральное скверное и амбивалентность его отношений с сакральным чистым, и в его *chef-d'oeuvre*, посвященном религии, и в практических дискуссиях о роли сакрального в современной секулярной Франции он очевидно тяготеет к последнему» (Riley, 2005: 276).

Обобщая сказанное выше, дюркгеймовское объяснение амбивалентности сакрального оказывается неудачным и в контексте его собственной теории, и как объяснительное средство применительно к широкому кругу феноменов. В свою очередь, это обусловило существенные затруднения уже у последователей Дюркгейма.

Среди последователей Дюркгейма, в наибольшей степени интересовавшихся проблемой амбивалентности сакрального, прежде всего необходимо назвать теоретиков «Коллежа социологии». Следует упомянуть и Роберта Герца, чья широко цитируемая работа, посвященная оппозиции правой и левой руки (Hertz, 2009), существенным образом повлияла на более поздние рассуждения представителей «Коллежа» (Ramp, 2008). Однако эти попытки не привели к формированию исследовательского тренда. Ренессанс Дюркгейма и «Элементарных форм» в большей степени связан с деятельностью Т. Парсонса, в результате чего понятие амбивалентности сакрального практически исчезло из рассмотрения. В целом внимание к проблеме амбивалентности сакрального у дюркгеймианцев в существенной определяется тем, склонен ли тот или иной автор к анализу социальных конфликтов, или, напротив, фокусирует внимание на социальном консенсусе. В последнем случае амбивалентность сакрального остается за скобками. «Сильная программа» культурсоциологии, в рамках которой удалось решить многие проблемы парсонсианского подхода к интерпретации Дюркгейма, тем не менее в значительной степени унаследовала эту «родовую травму».

Альтернативное объяснение амбивалентности сакрального

Опираясь на ряд теорий сакрального, в этом разделе мы продемонстрируем, что сакральное скверное представляет собой результат трансгрессии¹⁷ между сакральным

17. Трансгрессия — важнейший термин теории сакрального, также востребованный в ряде пост-модернистских теорий, означает *запрещенное* пересечение символической границы между сакральным и профанным, выход за пределы дозволенного. Примерами трансгрессии являются осквернение, кощунство, святотатство. Жоржу Батаю принадлежит важная идея, что символические границы нуждаются в трансгрессии, т. к. без их противозаконного пересечения и вызываемого этим пересечением последствий они находились бы в неопределенном состоянии (Батай, 2006).

(чистым) и профанным. Это означает, что скверное не является ни самостоятельным устойчивым состоянием, ни эпифеноменом каких бы то ни было антропологических сущностей или эмоциональных состояний. Мы предлагаем следующее объяснение амбивалентности сакрального, которое, во-первых, более консистентно дюркгеймовской теории сакрального, чем его собственная модель амбивалентности, а во-вторых, более продуктивно с точки зрения объяснительных возможностей. Чтобы выполнить первое условие, модель амбивалентности сакрального должна быть интегрирована с дюркгеймовской гипотезой о коллективных эмоциях. Чтобы выполнить второе условие, предлагаемое объяснение должно охватывать не только взаимодействия в рамках социального консенсуса, но и практики, связанные с нарушением, разрушением или дискретным изменением социального порядка. Построение этой объяснительной модели включает в себя четыре шага: принятие всерьез «темной стороны» сакрального, преодоление гомеостатической модели социального порядка, утверждение роли темпоральности и прояснение логического статуса двух оппозиций — сакральное/профанное и чистое/скверное.

Четыре шага по направлению к альтернативному объяснению амбивалентности сакрального

Принятие всерьез «темной стороны» сакрального. Для того чтобы принять всерьез понятие скверного, необходимо прежде всего распознать неопределенность и хаос в качестве источников сверхинтенсивных эмоций социального происхождения. Эти эмоции гомогенны тем, которые связаны с «бурлением», производимым в позитивных ритуалах. Любое социальное разрушение, публичный беспорядок, вызов общественным нравам или революция содержат мощный потенциал для возникновения новой солидарности и являются важнейшей предпосылкой к формированию нового порядка. Мери Дуглас в своих ранних работах описала продуктивную дюркгеймианскую модель, применимую к понятию скверного (Douglas, 1966). Скверное, или загрязненное — это непосредственный результат трансгрессии, табуированного пересечения границы между сакральным и профанным, или других нарушений значимого порядка, которые могут быть сведены к трансгрессии.

Трансгрессия может быть вызвана различными, логически не тождественными друг другу условиями: семантической амбивалентностью, отклонением, неопределенностью, неоднозначностью, аномалией, девиацией и т. д. Мы рассматриваем их как принципиально эквивалентные, поскольку с точки зрения теории сакрального за каждым из них стоит одна и та же операция: нарушение границы между сакральным и профанным¹⁸. Следовательно, нечистое, загрязненное или скверное — это нечто, из-

18. В работе «Чистота и опасность» Мери Дуглас делает похожее допущение: «Приношу извинения за использование понятий отклонения и неоднозначности как синонимичных. Строго говоря, они такими не являются: отклонение — это то, что выпадает из данной совокупности или последовательности; неоднозначность — это свойство утверждений, поддающихся двум интерпретациям одновременно. Но если рассмотреть конкретные примеры, станет ясно, что на практике разведение этих двух терминов мало что дает. Патока не является ни жидкой, ни твердой; можно сказать, что она производит неоднозначное чувственное впечатление. Мы можем также сказать, что патока представляет собой отклонение в классификации на жидкости и твердые вещества, не попадая ни в один из этих классов» (Дуглас, 2000: 68).

бегающее и/или противостоящее существующим символическим классификациям, то, что находится не на своем месте (Дуглас, 2000: 65), маргиналия символической системы. Подкрепив теорию широким спектром подходящих иллюстраций, М. Дуглас показала, что отношения между чистым и загрязненным и исходящее от них напряжение — это фундаментальный и инвариантный механизм человеческого смыслообразования и восприятия. Ужас первобытных людей перед рождением близнецов, отвращение в отношении мяса тотемического животного и дискомфорт, испытываемый многими нашими современниками перед перспективой человеческого клонирования, — имеют общие символические основания. Поскольку нечистое или скверное это результат табуированного смешения между сакральным и профанным, становится ясно, из какого источника оно черпает присущую ему эмоциональную энергию. Это не третий полюс дихотомии сакральное/профанное и не репрезентация особого эмоционального состояния: энергия происходит из того же источника, что и в случае с чистым сакральным, но посредством логически альтернативной конструкции. А именно: разрушение символического порядка как альтернатива его воспроизводству. Чистое сакральное противостоит скверному, как осмысленный (и следовательно, обеспеченный эмоциональной энергией) порядок противостоит хаосу.

Примеры, которые приводит Дуглас, весьма показательны. «Мы, безусловно, в состоянии заставить себя замечать вещи, которые мы пропускаем в результате схематизирующих тенденций. Это всегда шокирующий момент — когда обнаруживается, что наше первое ясное впечатление ошибочно. Само осознание механизма искажения приводит к тому, что некоторые начинают физически чувствовать дурноту, как будто их самих вывели из равновесия... Но столкновение с неоднозначностью — это не всегда неприятный момент... Богатство поэтического языка зависит от использования смысловой неоднозначности, как это показал Эмпсон. Скульптура, в которой одновременно можно увидеть и ландшафт, и склонившуюся натурщицу, привлекает к себе внимание. Эренцвайг даже утверждал, что произведения искусства нравятся нам потому, что дают возможность выйти за пределы эксплицитных структур нашего обыденного опыта. Эстетическое наслаждение возникает при восприятии неартикулированных форм» (Дуглас, 2000: 67–68).

Скверное как сфера неартикулированного — очень продуктивная идея. Анализируя социальную структуру, Виктор Тёрнер пришел к аналогичным рассуждениям, посредством введения термина «антиструктура» (Turner, 1969). Антиструктура — это принцип нарушения предписаний, сфера осквернения и трансгрессии, противостоящая социальному и культурному порядку. Согласно Тёрнеру, она идет рука об руку со структурой, наполняет ее жизнью и обеспечивает способностью к изменению. Замечательной иллюстрацией теории Тёрнера является анализ индийской религиозной поэзии, проведенный А. К. Рамануяном. Он показал, что экспрессивный эффект спонтанности в верлибре происходит из взаимодействия структуры и антиструктуры, или, как мы могли бы сформулировать вслед за Дуглас, из власти неартикулированных форм. «Строгость традиционной рифмометрической композиции, формальность литературных жанров, граница между прозой и поэзией представляют собой необходимые условия для инноваций и спонтанности свободного стиха» (Ramanujan, 1973: 12). И далее: «Ни один свободный стих, по сути, не свободен. Без репертуара структур, на

которые можно положиться, невозможна никакая спонтанность» (Ramanujan, 1973: 38). Выражаясь метафорически, дисгармония и гармония черпают силу из одного источника. Или, возвращаясь к нашим терминам, эмоциональная власть скверного происходит из того же источника, что и позитивная сакральность. Что их отличает — так это логическая конструкция символического механизма.

Прежде чем продолжить это рассуждение, необходимо сделать важное замечание. М. Дуглас рассматривает культуру как систему различий (равно как и В. Тёрнер). Ее парадигмальные объяснения культурно-ориентированы и имеют дело с верованиями, табу и смысловыми структурами. Действительно, наиболее известный пример — это критика «тупика медицинского материализма», осуществленная Дуглас на примере диетарных табу в иудаизме и исламе. Дуглас показала, что эти табу не могут быть объяснены гигиеническими правилами, якобы выработанными эволюционным путем (как, например: свинина опасна в жарком климате). Напротив, они проистекают из маргинальности позиции, занимаемой табуированным объектом в культурной системе (в отличие от обычных, не табуированных животных, свинья — парнокопытное, но не жвачное животное, следовательно, она несет опасность неоднозначности и неопределенности) (Дуглас, 2000: 73–93). Весьма показательно также и то, что выстраивая это рассуждение, Дуглас открыто противостоит Дюркгейму, чья оппозиция магии и религии и принцип единства природы привели его к утверждению, что магия происходит из первобытной гигиены. Такое решение, настаивает Дуглас, свидетельствует о том, что Дюркгейму не удастся корректно интегрировать скверное в свою теорию: «Правила, связанные с нечистым, лежат вне его основных интересов» (Douglas, 1966: 21).

Однако критически важно не упустить, что культура не должна рассматриваться как простая система различий, поскольку неполнота этого определения оставляет невыраженной ее специфику. Любая кибернетическая система, любой объект физической природы может быть рассмотрен как система различий, но это не означает, что мы имеем дело с культурой. Для того чтобы охарактеризовать специфическую особенность культуры, необходимо дополнить определение тем, что она способна побуждать к осмысленному действию. Продуктивность дюркгеймовской концепции связана с этим утверждением с самого начала его социологического проекта, хотя он и выразил ее совсем в иной форме, а именно: он затронул проблему морального принуждения, которая является исходной для понятия социального факта, краеугольного камня социологии Дюркгейма.

Выражая это в терминах культурсоциологии, от прочих систем различий культуру отличает то, что *различения, образующие культуру, эмоционально маркированы*. Модель Дюркгейма связывает это эмоциональное маркирование осмысленной жизни с основными формами социального взаимодействия. Таким образом, воздействие на культурный порядок приводит к воздействию на его социальное ядро, которое и является источником высвобождаемой при этом эмоциональной энергии. Утрата или игнорирование этой каузальной связи между культурными различиями и связанными с ними социальными взаимодействиями приводит к тупикам социологически необусловленных версий семиотики и структурализма. Эта связь — одна из трех отличительных характеристик «сильной программы»: «Вместо сомнительных и нере-

шительных выяснений того, каким образом культура порождает различия, вместо рассуждений в духе абстрактных системных логик как причиняющих процессов (в духе Леви-Строса) *сильная программа* пытается укоренить причинность в непосредственных действующих и агентностях, детально устанавливая, как культура влияет на то, что реально происходит» (Александр, Смит, 2010: 14).

Примечательно, что Энн Роулз приходит к тому же заключению, исходя из эпистемологических соображений. Она показывает, что «категория классификации должна выводиться из моральных различий, закрепляемых в социальных практиках, которые переживаются как моральная сила, а не как естественное различие, выводимое из частных наблюдений. Для Дюркгейма первое закрепляемое моральное различие становится первым бинарным социальным различием, из которого следуют все прочие классификации» (Rawls, 1996: 455). Леви-Строс упустил эту связь бинарных оппозиций с социальными практиками, в которых они закрепляются, и это «позволило ему основать аргументацию на вселенной структур верований, т. е. прийти к позиции, которая до сих пор дезориентирует социальных ученых в теоретическом отношении» (Rawls, 1996: 455). Наконец, к тому же выводу приходит и М. Годелье, подробно анализируя критику московской теории обмена и развитую в дальнейших работах Леви-Строса подмену оснований дюркгеймианского теоретизирования, результатом которой «стал практически полный отказ от теории священного, развитой Дюркгеймом и Моссом на рубеже XX в.» (Годелье, 2007: 28).

Возвращаясь к основному аргументу, еще более важный вклад в развитие альтернативного объяснения амбивалентности сакрального вносит Рене Жирар. Он переворачивает гоббсовскую схему, в которой социальный порядок возникает из своего рода консенсуса или позитивно-ориентированной ассоциации индивидов. Вместо этого он предлагает гипотезу, что любое общество происходит от события насилия. Это событие «нужно рассматривать и как абсолютное начало — переход от нечеловеческого к человеческому, и как начало относительное — начало конкретных обществ» (Жирар, 2000: 377). Для этого он заменяет дюркгеймовский механизм бурления механизмом «учредительного насилия». Сущность насилия — в «обезразличивании»: разрушении различий, утрате различий и их насильственном упразднении. Таким образом, перед нами не что иное, как трансгрессия или осквернение. Иными словами, насилие порождает «скверное». В этом смысле насилие противостоит порядку различий точно так же, как скверное противостоит чистому. По словам Кристофера Фокса, Жирар делает амбивалентность сакрального «становым хребтом своей теории» (Fox, 2007: 951).

Важнейшая часть рассуждений Жирара связана с тем, что насилие не просто уничтожает старый социальный и культурный порядок, но и порождает новый. Это происходит потому, что насилие в отношении порядка высвобождает мощную эмоциональную энергию осквернения, которая, в свою очередь, порождает сакральное в полном соответствии с дюркгеймовской схемой бурления. Таким образом, возникает сакральное скверное. Существует множество примеров такого рода процессов. Среди наиболее изученных — ресоциализация личности под воздействием тотальных институтов, подобная той, что происходила в нацистских концлагерях, или стокгольмский синдром. Новый порядок происходит из ужаса перед отсутствием различий

и, как следствие, обесмысленности и неопределенности. Само по себе насилие еще не содержит интерпретации, легитимирующей перспективы. Но интерпретация не может не последовать в силу фундаментальной различительной способности, присущей сверхинтенсивным эмоциям (аргумент, также соответствующий дюркгеймовской концепции бурления). Для обозначения такого рода индуцированной интерпретации Жиран использует термин «мифологическая обработка». Отличие жираровской концепции от дюркгеймовской состоит в том, что сакральное скверное играет в ней первичную роль, тогда как в теории Дюркгейма баланс, как мы могли убедиться, смещен в сторону сакрального чистого. Может показаться, что тут мы имеем дело с задачей о курице и яйце, но на самом деле это методологическая проблема. Дюркгейм, как и Гоббс, в своем рассуждении продвигается от воображаемого, искусственно сконструированного состояния разобщенности до-человеческого состояния — к умозрительному состоянию ассоциации. В конце этого пути — социальная жизнь, которую мы уже можем засвидетельствовать. Жиран, напротив, отправляется от того, что мы можем наблюдать в практиках насилия (например, возникновение сакральных символов в результате масштабного насилия, такого как Холокост или мировые войны). В конце этой цепочки рассуждений — предполагаемое начало коллективной жизни (учредительное насилие).

Наиболее важное следствие этой разницы — то, что двум способам рассуждения соответствуют разные теории изменения. Если, следуя Жирану, сакральное скверное первично в коллективной жизни, то новое сакральное, произошедшее из учредительного события контингентно, в силу контингентности «мифологической обработки». Напротив, следуя позитивно-ориентированной модели возникновения сакрального, изменение — это воспроизводство порядка, «новое сакральное» или «новый порядок» невозможны, а трансгрессия не ведет к какой бы то ни было эмерджентной инновации (см. табл. 1). Это подводит нас ко второму шагу: преодолению гомеостатической модели.

Преодоление гомеостатической¹⁹ модели. В «Элементарных формах» Дюркгейм выстраивает типологию ритуалов, представляющих собой механизмы воспроизводства социального порядка. Ритуалы повторяются с периодичностью, в соответствии со сменой сезонов года, времени дня и ночи и т. д. В этой системе не предусмотрено каких-либо непредзаданных, выходящих за рамки обычного порядка вещей, событий. Единственным исключением являются искупительные ритуалы, маргиналия дюркгеймовской типологии. Как было показано выше, этот элемент типологии — вынужденное решение, принятое под влиянием другого «неудобного факта» — амбивалентности сакрального. В соответствии с гомеостатической моделью, искупительные ритуалы могут быть рассмотрены как системный ответ на неожиданные и случайные события (такие как болезнь или смерть), ответ, который возвращает систему в исходное состояние. В теории систем это соответствует механизму отрицательной обратной связи. Это свидетельствует о том, что свойство амбивалентности сакрального, в том виде,

19. Тезис о том, что дюркгеймовское понятие общества, по сути, представляет собой гомеостатическую систему, принадлежит Т. Парсонсу (Parsons, 1975: 107). Он указал на тесное сходство между дюркгеймовским понятием «социальная среда» (*milieu social*) и понятием Клода Бернара «внутренняя среда», непосредственно предшествующим понятию «гомеостазис» Уолтера Кеннона.

Таблица 1. Амбивалентность сакрального

| Модус сакрального: | Чистое | Скверное |
|---|--|---|
| <i>Модель, связывающая смысл с коллективным действием</i> | Воспроизводство социального и культурного порядка (положительная модель сакрального) | Нарушение порядка, обезличивание, насилие (трансгрессия) |
| <i>Свойства сакрального</i> | Абсолютный характер оппозиции сакральное/профанное; мимесис (подобие); контагиозность (заражение); принцип объективации сакрального | Амбивалентность сакрального |
| <i>Порядок и границы</i> | Стабильный порядок и устойчивые и ясные границы | Нестабильный порядок и изменчивые и неясные границы |
| <i>Основные объяснительные схемы</i> | Реконструкция границы между сакральным и профанным, репрезентированной в кодах, социальных отношениях, материальных и иконических объектах, перформансах, нарративах и т. д. | Сбои в течении событий, прерывание рутинности, нарушение и разрушение социального порядка и т. д. |

как оно было эксплицировано выше, и гомеостатическая модель социального порядка — это взаимно исключаящие решения. Модель Жирара позволяет преодолеть гомеостатическое видение социального порядка, поскольку она помещает контингентное событие в основание теории сакрального²⁰. Осмысленный порядок в теории Жирара происходит из недетерминированной внешними факторами мифологической обработки, таким образом, утверждается контингентный характер культуры. Сакральные события поэтому являются моделью социального изменения, а не просто участвуют в воспроизводстве социального порядка. Воспроизводство при таком видении тоже возможно, и должно рассматриваться как вырожденный случай изменения. Таков результат обращения логического отношения первичности²¹ между чистым и скверным.

Виктор Тёрнер сформулировал примечательный комментарий относительно философского смысла сакрального скверного и связанной с ним модели изменения, или, в его собственных терминах, роли антиструктуры. Он задается вопросом: почему человек занимается разрушением? И отвечает: «Возможно потому, что человек все еще *развивающийся* вид; его будущее находится в его настоящем, но в еще неарти-

20. Теории Дуглас и Тёрнера играют схожую роль. Дуглас, по крайней мере в работе «Чистота и опасность», существенно более ориентирована на «темную сторону» сакрального, разрушение порядка и способность ритуалов порождать новые смыслы, в противоположность простому воспроизводству существующего порядка. Для Тёрнера центральная модель ритуала — ритуал перехода, который представляет собой базовую модель любого изменения.

21. Что касается вопроса о генетической первичности, он лежит за пределами социологического знания.

кулированном виде, поскольку артикуляция — это настоящее прошедшего» (Turner, 1975b: 298). И далее: «Непрерывный аспект социальной реальности... ускользает от дискретного характера большинства коммуникативных кодов, включая лингвистические» (Turner, 1975b: 298). Недостаточность синхронного уровня анализа символических процессов и необходимость достичь диахронного объяснения является еще одной веской причиной внимания к амбивалентности сакрального. Это ведет нас к третьему шагу нашей программы: утверждению роли темпоральности.

Темпоральность. Рассуждение о темпоральности неизбежно, если мы принимаем всерьез сакральное скверное. Даже ошибки иллюстративны в этом отношении. К примеру, что стоит за заблуждением, связанным с уравниванием профанного и скверного? Во многих случаях это следует из синхронического видения явлений, которые должны быть рассмотрены диахронически, как длящиеся во времени процессы. Так, запрещенный контакт между сакральным и профанным приводит к профанации, или осквернению. Результат этой профанации часто ошибочно рассматривается как профанное (в этом случае сам язык ведет нас неверной дорогой), тогда как на самом деле этот результат должен быть квалифицирован как скверное²². Следствием этого заблуждения является ошибочная идентификация профанного и скверного, представления о «негативной заряженности» профанного и его ассоциации со «злом». Еще одна показательная ошибка представлена в тезаурусе второго полного английского перевода «Элементарных форм», выполненного Карен Филдз. В тезаурусе есть пункт: «Дихотомия сакральное/профанное: инвертирование» (Durkheim, 1995: 460). Соответствующая ссылка ведет к упомянутому выше параграфу, посвященному амбивалентности сакрального, в котором, разумеется, нет примеров такого рода инверсий. Иллюстрации, которые там представлены, относятся к инверсии двух модусов сакрального: чистого и скверного, как, например, в следующем случае: «Мы видели, что душа усопшего, которая сперва рассматривалась как губительное начало, после окончания оплакивания трансформируется в ангела-хранителя. Подобно тому, как тело, которое вначале внушает только ужас и сдержанность, позднее становится почитаемой реликвией» (Durkheim, 1995: 414).

Подобным образом работа Роберта Герца служит примером того, как легко перепутать профанное и скверное, рассуждая об опасности осквернения святыни. Так, профанное, как объект *потенциально* табуированного контакта, и скверное, как результат *актуального* контакта такого рода, могут быть легко спутаны (Hertz, 2009: 94–95). Чтобы избежать такого рода путаницы, необходимо прояснить логический статус двух оппозиций. Это приводит нас к последнему шагу.

Прояснение логического статуса двух оппозиций. Две оппозиции, сакральное/профанное и чистое/скверное, различаются не только содержательно, но и в логическом отношении. Это означает, что они приложимы к разным классам объектов. Дихотомия сакральное/профанное атрибутируется объектам и явлениям осмысленной реальности, тогда как чистое/скверное характеризует статус этой атрибуции и отражает то, нарушена ли эта «разметка» или нет. Сакральное и профанное — это две

22. Когда мы имеем дело с осквернением святыни, к примеру, в случае ненадлежащего обращения с ней, сам процесс будет являться профанацией, но то, что получится в результате, будет оскверненным, но никак не профанным.

сферы, которые могут быть отображены в вещах, существах, территориях, феноменах или отрезках времени. Они сохраняют стабильность в отсутствие внешнего воздействия. Эти сферы целиком и полностью отделены друг от друга: они несмешиваемы и не допускают неопределенности в отношении того, что относится к сакральному, а что — к профанному. Любое смешение или неопределенность порождают скверное.

Роже Кайуа предложил интересное рассуждение, иллюстрирующее взаимную обратимость чистого и скверного, исходя из метафорического представления природы сакрального и профанного. Он утверждает, что сакральное и профанное соотносятся как энергия (или сила) и субстанция (или вещь). Вещь равна самой себе, тогда как энергия может легко изменить свой вектор. «Между тем мир сакрального, помимо прочего, отличается от мира профанного как мир энергий от мира субстанций. С одной стороны — силы, с другой стороны — вещи. Отсюда прямо вытекает важное следствие для категорий чистого и нечистого: они оказываются в высшей степени подвижными, взаимозаменяемыми, двусмысленными. В самом деле, если вещь по определению обладает устойчивой природой, то сила, напротив, может приносить добро или зло в зависимости от конкретных обстоятельств, в которых она проявляется в тот или иной момент. Она бывает и благой и злой — не по природе, а по ориентации, которую она приобретает или которую ей придают. Поэтому не следует ожидать, чтобы определения «чистого» и «нечистого» постоянно и исключительно прилагались к некоторому человеку, предмету, состоянию, за которым признают религиозную действенность. Ему приписывается то одно, то другое определение, в зависимости от того, на благо или во зло станет развиваться эта действенность; а до тех пор подходят сразу оба определения» (Кайуа, 2003: 164).

Скверное — это результат запрещенного взаимопроникновения между сакральным и профанным. Оно происходит из самого нарушения порядка, основанного на этом различии. Чистое — это ненарушенное сакральное. Таким образом, скверное и чистое не являются сферами реальности в том смысле, в каком ими являются сакральное и профанное. Скорее, эта оппозиция характеризует состояние другой оппозиции — сакрального и профанного. Если границы не пересечены, состояние сакрального — чистое. В противном случае возникает скверное (см. табл. 1). Сакральное скверное не является стабильным состоянием, которое можно описать в терминах синхронных символических кодов. Оно не может существовать само по себе. Оно происходит из того, что до сих пор было сакральным или профанным, но утратило чистоту. Скверное должно разрешиться в чистое сакральное или в профанное, как музыкальный диссонанс разрешается в консонанс.

Значение и перспективы альтернативного объяснения амбивалентности сакрального

Теория сакрального Э. Дюркейма и продуктивность этого понятия в качестве ресурса социологического объяснения сталкиваются с существенными затруднениями в современных обществах. Предлагаемый в данной работе корректный способ разрешения этих затруднений состоит в том, чтобы принять свойства амбивалентности сакрального всерьез. Современная социальная жизнь в своих основных проявлениях настолько комплексна, нестабильна, изменчива и фрагментарна, что весьма пробле-

матично зафиксировать даже идеи, в отношении которых существует полный консенсус, не говоря уже о почитаемых сакральных объектах. Когда Дюркгейм и Мосс разработали модель анализа символических классификаций (Дюркгейм, Мосс, 1996), оказавшую столь существенное влияние на социологию и антропологию, они опирались на модель первобытного клана, морфология и социальная организация которого стабильны, символические границы ясны, а формы почтения установлены и очевидны. В таких условиях синхронический анализ бинарных оппозиций, структурированных дихотомией сакрального и профанного, позволяет исчерпывающим образом решить основные исследовательские задачи. Что касается приложения этих аналитических инструментов к многообразию современной жизни, хотя это и возможно в отдельных случаях, но во многих других сталкивается с непреодолимыми затруднениями²³.

Так как же найти ускользающее сакральное? Это неблагоприятная задача — пытаться обнаружить среди современных явлений позитивные, ориентированные на консенсус ритуалы, охватывающие общество целиком, и при этом характеризующиеся высокой эмоциональной вовлеченностью. Такого рода вовлеченностью отмечены, напротив, виды деятельности, ограниченные узкими границами небольших групп, или неожиданные явления, такие как публичные преступления, насилие и осквернение святынь, значение которых оставалось бы скрытым, если бы не само осквернение.

Сакральное проявляет себя во многих драматических событиях социальной жизни. Будучи подвижными и нестабильными, символические границы, отделяющие сакральное от профанного, чаще всего проявляют себя в случае их нарушения. *Базовой моделью для теории сакрального в современности становится трансгрессия, а не поклонение.* С методологической точки зрения существует важная параллель между наблюдением гнева, отвращения или протеста как маркерами ускользающего сакрального и знаменитым фрейдовским анализом парафазий, раскрывающим ненаблюдаемые процессы подсознания (Фрейд, 1997).

Иллюстрации. Чтобы кратко проиллюстрировать наши утверждения, обратимся к сфере, которой мы обязаны возникновением самого понятия сакрального. Влияние религии на социальную жизнь в западных обществах трудно оценить напрямую, как если бы мы имели дело с чем-то вроде «коллективного бессознательного». В противоположность временам больших религиозных нарративов, когда религиозные предписания непосредственно проявлялись в коллективных и индивидуальных действиях — культовых, политических и даже экономических, реальное влияние религии в современности представляет собой настоящую загадку. Свидетельства этого замешательства проявляются даже в международной политической жизни. Показательным примером являются пресловутые дискуссии о конституции Евросоюза. Должна ли объединенная Европа упоминать Бога и христианское наследие в качестве конституирующего элемента своей идентичности? Актуальна ли в настоящий момент, хотя бы в минимальной степени, историческая идея Европы как христианского мира? И как, в принципе, могут быть получены ответы на эти вопросы?

23. Эти затруднения, в частности, обобщены в работе У. Пикеринга «Вечное сакральное: ошибка Дюркгейма?» (Pickering, 2001). Тезис Пикеринга состоит в том, что реальность современных западных обществ не позволяет атрибутировать сакральный статус хотя бы одному из глобальных феноменов современности.

Традиционный способ оценки религиозного влияния на жизнь общества — это опросы общественного мнения, в ходе которых людям задают вопросы, верят ли они в Бога, или выполняют ли они какие-либо религиозные предписания. Помимо этого осуществляются подсчеты доли прихожан в населении той или иной страны или региона. Однако результаты этих исследований не много могут поведать о культурных смыслах социальной жизни. Неудивительно, что количественные оценки «доли верующих» существенно разнятся от одного исследования к другому. Граница между ответами типа «я верю в нечто сверхъестественное», «я верю в Бога» и «я верю в судьбу» — нестабильна и не прояснена, и даже опытный исследователь затруднится проинтерпретировать разницу между ними. И, наконец, ведь верно и то, что религиозное мировоззрение влияет даже на убежденных атеистов.

Культурные смыслы и значимость религиозных символов в современной жизни проявляются с гораздо большей ясностью в случаях публичных оскорблений и осквернения религиозных чувств. Как и во многих других случаях, сфера искусства особенно чувствительна к такого рода эффектам, поскольку она исходно ориентирована на особые эмоциональные состояния. Искусство, которое во времена больших религиозных нарративов черпало вдохновение из символов религии, сегодня во все возрастающей степени обращается к процессам трансгрессии и осквернения. Чтобы проиллюстрировать сказанное, обратимся к примеру, представляющему картину в наиболее контрастном виде. В 1998 г. в Москве состоялся знаменитый скандал на выставке «Юный безбожник». Участник выставки, директор школы современного искусства в Москве, представил перформанс, в ходе которого рубил православные иконы топором. Показательно, что это вызвало большое возмущение не только в среде верующих, для которых перформанс, разумеется, представлял собой осквернение святынь, но и со стороны многих людей, считающих себя нерелигиозными. Публичная реакция была столь существенной, что перформанс был прерван и против исполнителя возбуждено уголовное дело, что в конечном счете привело к его эмиграции. Эта реакция более информативна в отношении коллективных чувств и реального влияния религии на социальную жизнь, чем данные многих опросов.

Представленная в нашей работе модель амбивалентности сакрального позволяет исчерпывающим образом объяснить и гнев публики, и логику и смысл самого перформанса, а также получить представления о реальном влиянии религиозных смыслов на жизнь секуляризованного общества. Трансгрессия наполняет эмоциональной энергией перформанс и придает ему способность оказывать сильное эмоциональное воздействие на публику (причем не только негативное, но и позитивное), по той причине, что она порождает сакральное скверное. Целенаправленное осквернение, имеющее своей целью этот эмоциональный эффект, ставит перформанс в один ряд с ритуальными осквернениями, распространенными в первобытных обществах²⁴. Исполнитель высвободил мощь сакрального, однако, как мы знаем благодаря

24. См., к примеру, иллюстрации, приведенные Роже Кайуа, такие как ритуальный инцест, принимаемый охотником племени тонга, чтобы приобрести качества неуязвимого «убийцы» гиппопотамов перед опасной охотой. Или неуязвимость для пуль, предположительно приобретаемая обитателями берегов озера Ньяса в результате инцеста (Кайуа, 2003: 175). «Нарушив самый святой закон, человек получает опасную поддержку сверхъестественных сил, примерно так же как в других тради-

теории Жирара, мифологическая обработка, которая следует за осквернением, т. е. коллективно-разделяемая интерпретация, трудно контролируема в сферах, не регламентированных строгими ритуальными правилами. Что касается «религиозной музыкальности» секулярного общества, она раскрывается в публичном резонансе и в ходе рассмотрения уголовного дела, которое в условиях неопределенности неизбежно начинает определяться не столько формальными требованиями законодательства, сколько публичным консенсусом.

Возможно, однако, социологическое объяснение этого же случая в отсутствие понятия амбивалентности сакрального. Действительно, происходящее может быть объяснено с опорой на понятия религиозного дискурса и противостоящего ему контрдискурса искусства. Такая интерпретация исходит из автономии сферы искусства и отрицает сакральный статус религиозных объектов. В этой связи характерно, что в интерпретациях большинства сторонников исполнителя подчеркивается тот факт, что оскверняемые иконы представляли собой не оригиналы, а *дешевые* репродукции. Эти интерпретации стремятся переопределить оскверняемые иконы, рассматривая их как принадлежащие к профанной сфере и настаивая на их низкой ценности и в качестве товара, и в качестве объекта искусства. Такое объяснение исходит из реципрокного отношения между двумя сферами: религией и искусством.

Продуктивность этого объяснения, однако, весьма ограничена. Хотя оно предлагает аналитические категории для первичного описания случая, оно тем не менее несостоятельно и теоретически, и эмпирически. На концептуальном уровне невозможно предполагать реципрокность в отношениях между сакральным и профанным, т.к. за этой оппозицией стоят асимметричные отношения: общество/индивид, эмоциональное возбуждение/умеренность и т. д. (см. схему 1). Эмпирически «симметричный» взгляд на проблему не объясняет логику эстетического выбора, совершенного автором перформанса. Точно так же подобная логика не позволяет объяснить множество подобных случаев: смысл знака «рыбы-Дарвина» (Darwin fish), в котором не было бы ничего иронического, если бы не религиозное почтение, испытываемое (другими людьми!) перед символом «Ихтис»; экстраординарное эмоциональное возбуждение, которое участники Французской революции испытывали при гильотинировании королевских персон (божественное происхождение власти которых они вроде бы отрицали), и т. д.

Конечно, религия — это не единственный объект, в котором искусство черпает эмоциональную энергию через посредство символического механизма трансгрессии. Вероятно, наиболее устойчивым локусом сакрального в современном мире является человеческое тело. Тело вовлечено в трансгрессивные практики искусства в значительно большей степени, нежели что-либо другое. Искусство раскрывает широкий арсенал скрытых правил и потаенных границ в отношении к телу, посредством их

циях, чтобы стать колдуном, надо заключить договор с дьяволом. Собственно, посредством инцеста дерзкий человек именно и превратился в колдуна — но на ограниченный срок, ради успеха в определенном деле. Чтобы уберечься от профанной опасности, ему пришлось пойти на риск ритуального кощунства» (Кайуа, 2003: 175). Подобным образом в анализируемом нами случае осквернение в первую очередь помещает исполнителя за пределы профанной, обыденной жизни, соприкосновение с которой нежелательно не только для религии, но и для искусства.

нарушения. Исследование этих моделей тела позволяют изучить скрытую телеологию различных его частей, неявные сексуальные предписания и табу, пороги патологии, правила обращения, конституирующие область «нормального», такие как целостность тела, правила неприкосновенности, плотность, пропорции и многое другое²⁵. В целом же области применения представленной модели амбивалентности сакрального выходят далеко за пределы религии и телесности и охватывают широчайший круг явлений социальной жизни.

Перспективы, открывающиеся благодаря представленной в работе модели амбивалентности сакрального, связаны с тем, что она позволяет существенно глубже, чем традиционный анализ символических классификаций, проникнуть в скрытую логику современной культурной жизни. Не отказываясь от анализа ритуалов поклонения, уже продемонстрировавшего убедительные результаты, эта модель позволяет включить в сферу культурсоциологического анализа множество таких процессов, как сбои в течении событий, разрушение социального порядка, символическое насилие, осквернение, профанация и ирония, плотно вплетенных в ткань современной культуры. Эти процессы во все возрастающей степени играют роль эмоциональных источников в структуре смыслов социальной жизни. Таким образом, культурсоциология становится чувствительной к разнообразным символическим механизмам, во многом определяющим облик современности: от грубых трансгрессий, вызывающих спонтанную солидарность между индивидами, до тонкой сети деликатных иронических комментариев, насыщающих социальную жизнь микроструктурой эмоциональных аттракторов.

Литература

- Агамбен Д. (2011). *Номо Сасер. Суверенная власть и голая жизнь* / пер. с ит. М. Велижева и др. под ред. Д. Новикова. М: Европа.
- Александр Дж. (2007). *Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры* / пер. с англ. М. Шуровой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 6. № 1. С. 17–37.
- Александр Дж., Смит Ф. (2010). *Сильная программа в культурсоциологии: элементы структурной герменевтики* / пер. с англ. С. Джакуповой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 11–30.
- Батай Ж. (2006). *Проклятая часть. Опыт общей экономики* / пер. с фр. А. В. Соловьева // Батай Ж. *Проклятая часть: сакральная социология* / под общ. ред. С. Н. Зенкина. М: Ладомир. С. 109–236.
- Волик А. (2010). *Тия ДеНора. «Музыка как агентность в Вене эпохи Бетховена»* // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 99–105.
- Годелье М. (2007). *Загадка дара* / пер. с франц. А. Б. Щербаковой. М: Восточная литература.
- Грибова Е. (2010). *Стив Шервуд. «В поисках сакрального: позднейдюркгеймианская теория художника»* // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 92–98.
- Дуглас М. (2000). *Чистота и опасность* / пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. П. Баньковской. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.

25. Предварительные концептуальные и методологические разработки такой программы исследований сформулированы нами в работе: Куракин, 2011b.

- Дюркгейм Э. (1995). Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение / пер. с франц. А. Б. Гофмана. М: Канон.
- Дюркгейм Э. (1998). Элементарные формы религиозной жизни / пер. с франц. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / под общ. ред. А. Н. Красникова. М: Канон+.
- Дюркгейм Э., Мосс М. (1996). О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / пер. с франц. А. Б. Гофмана. М: Восточная литература. С. 6–73.
- Жиран Р. (2000). Насилие и священное / пер. с франц. Г. Данишевского. М: Новое литературное обозрение.
- Зенкин С. (2011). [Явленное сакральное \(numen\)](#) // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. С. 197–222.
- Кайуа Р. (2003). Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с франц. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ.
- Куракин Д. Ю. (2005). [Символические классификации и «железная клетка»: две перспективы теоретической социологии](#) // Социологическое обозрение. Т. 4. № 1. С. 63–81.
- Куракин Д. Ю. (2010). [«Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска](#) // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 155–178.
- Куракин Д. Ю. (2011а). Культурсоциология и продуктивность понятия сакрального в классической и современной социологии // Пути России. Т. XVII: Будущее как культура: прогнозы, репрезентации, сценарии. М.: Новое литературное обозрение. С. 577–585.
- Куракин Д. Ю. (2011б). [Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культурсоциологической перспективе анализа](#) // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. С. 56–74.
- Московичи С. (1998). Машина, творящая богов / пер. с франц. Т. Емельяновой и Г. Дилигенского. М: Центр психологии и психотерапии.
- Отто Р. (2008). Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПбГУ.
- Смит Ф. (2008). [Рассуждения о гильотине: карательная техника как миф и символ](#) / пер. с англ. И. Тартаковской под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 7. № 2. С. 3–23.
- Фрейд З. (1997). Психопатология обыденной жизни / пер. с нем. О. Медем. СПб.: Алетейя.
- Alexander J. C. (1987). Action and its environments // Macro-micro link / ed. by J. C. Alexander et al. Berkeley: University of California Press. P. 289–318.
- Alexander J. C. (1992). The promise of a cultural sociology: technological discourse and the sacred and profane information machine // Theory of culture / ed. by R. Münch and N. J. Smelser. Berkeley: University of California Press. P. 293–323.
- Alexander J. C. (1998). The computer as sacred and profane // The new American cultural sociology / ed. by P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 29–48.
- Arppe T. (2009). Sorcerer's apprentices and the «will to figuration»: the ambiguous heritage of the College de Sociologie // Theory, Culture & Society. Vol. 26. № 4. P. 117–145.
- Caillois R. (1959). Man and the sacred / trans. by M. Barash. Glencoe: Free Press.

- Chow R.* (2006). Sacrifice, mimesis, and the theorizing of victimhood // *Representations*. Vol. 94. № 1. P. 131–149.
- DeNora T.* (2006). Music as agency in Beethoven's Vienna // *Myth, meaning and performance: toward a new cultural sociology of the arts* / ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Boulder: Paradigm. P. 103–121.
- Douglas M.* (1966). *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim E.* (1973). The dualism of human nature and its social conditions // *Durkheim E. Emile Durkheim on morality and society: selected writings* / ed. by R. N. Bellah. Chicago, London: University of Chicago Press. P. 149–163.
- Durkheim E.* (1995). *The elementary forms of religious life* / transl. by K. E. Fields. New York: Free Press.
- Fox C. A.* (2007). Sacrificial pasts and messianic futures: religion as a political prospect in Rene Girard and Giorgio Agamben // *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 33. № 5. P. 563–595.
- Hertz R.* (2009). The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarity // *Hertz R. Death and the right hand* / transl. by R. Needham and Cl. Needham. London, New York: Routledge. P. 89–113.
- Kane A.* (1998). Analytic and concrete forms of the autonomy of culture // *The new American cultural sociology* / ed. by P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 73–87.
- Parsons T.* (1975). Comment on «Parsons' interpretation of Durkheim» and on «Moral freedom through understanding in Durkheim» // *American Sociological Review*. Vol. 40. № 1. P. 106–111.
- Pickering W. S. F.* (2001). The eternality of the sacred: Durkheim's error? // *Emile Durkheim. Critical assessment of leading sociologists. Third series* / ed. by W. S. F. Pickering. London: Routledge. P. 103–122.
- Ramanujan A. K.* (1973). *Speaking of Siva*. London: Penguin Classics.
- Ramp W.* (2008). Transcendence, liminality and excess: Durkheim and Bataille on the margins of «Sociologie Religieuse» // *Journal of Classical Sociology*. Vol. 8. № 2. P. 208–232.
- Rawls A. W.* (1996). Durkheim's epistemology: the neglected argument // *American Journal of Sociology*. Vol. 102. № 2. P. 430–482.
- Riley A. T.* (2005). «Renegade Durkheimianism» and the transgressive left sacred // *The Cambridge companion to Durkheim* / ed. by J. C. Alexander and P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 274–301.
- Robertson Smith W.* (2002). *Religion of Semites*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Sherwood S.* (2006). Seeker of the sacred: a late Durkheimian theory of the artist // *Myth, meaning and performance: toward a new cultural sociology of the arts* / ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Boulder: Paradigm. P. 81–101.
- Smith P.* (1999). The elementary forms of place and their transformations: a Durkheimian model // *Qualitative Sociology*. Vol. 22. № 1. P. 13–36.
- Smith P., Alexander J. C.* (2005). The new Durkheim // *The Cambridge companion to Durkheim* / ed. by J. C. Alexander and P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1–40.
- Turner V.* (1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Turner V.* (1975). Metaphors of anti-structure in religious culture // *Turner V. Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, London: Cornell University Press. P. 272–299.

Доминик Бартмански. «Успешные иконы эпохи, потерпевшей крах: переосмысливая посткоммунистическую ностальгию»

BARTMANSKI D. (2011). SUCCESSFUL ICONS OF FAILED TIME: RETHINKING POST-COMMUNIST NOSTALGIA // ACTA SOCIOLOGICA. VOL. 54. № 3. P. 213–231.

*Варвара Кобыща**

Аннотация. Статья Д. Бартмански посвящена ре-интерпретации такого феномена, как пост-коммунистическая ностальгия. Автор начинает свое исследование с вопроса: почему люди в ответ на переживаемые ими трудности переходного периода (от социализма к капитализму) стремятся к потерпевшей крах социалистической реальности, от которой они совсем недавно старались освободиться? Основной задачей является создание новой концепции ностальгии, которая будет основана на иконическом подходе, разработанном в американской культурсоциологии. Для ее решения Бартмански, во-первых, подвергает критике основные существующие теории ностальгии и, во-вторых, предпринимает сравнительное исследование двух кейсов, связанных с феноменом ностальгии, который определенным образом проявляется в городском ландшафте Берлина и Варшавы. Его центральный аргумент состоит в том, что сила иконических символов ностальгии заключается в их особой культурной роли. Эти символы представляют собой «мнемонические мосты» и позволяют восстановить непрерывную временную последовательность, которая была прервана внезапными социальными переменами.

Ключевые слова. Городской ландшафт, иконичность, коллективная память, культурсоциология, лиминальность, пост-коммунистическая ностальгия, утопия.

Введение

Посткоммунистической ностальгии в странах Восточной Европы посвящен довольно большой корпус исследований. Одни ориентированы на выявление политических мотивов этого феномена, другие — на раскрытие его экономических оснований, третьи — на анализ идеологии в символических репрезентациях прошлого. Однако ни одно из этих исследований не способно объяснить парадокс: почему люди в ответ на переживаемые ими трудности переходного периода (от социализма к капитализму) стремятся к потерпевшей крах социалистической реальности, от которой они совсем недавно старались освободиться? В поисках ответа Доминик Бартмански обращается к культурсоциологической концепции иконичности. Понятие иконичности, в версии Дж. Александера, основано на том, что символические объекты могут воплощать в материальной форме культурные смыслы и социальные ценности. Повседневные вещи во всей полноте своих материальных и эстетических характеристик

* **Кобыща Варвара Викторовна** — студентка магистратуры факультета социологии, участник исследовательской группы по культурсоциологии Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, ko.varvara@gmail.com

© Кобыща В. В., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

способны участвовать в конституировании коллективных представлений и, таким образом, становиться источниками иконической силы. Исходя из этого, Бартмански предлагает модель анализа объектов городского ландшафта Берлина и Варшавы, участвующих в формировании посткоммунистической ностальгии. Он переопределяет понятие ностальгии и демонстрирует, как эти объекты функционируют в качестве символических ресурсов, позволяющих установить связь между утраченным социалистическим жизненным миром и современностью.

Социально-исторические основания посткоммунистической ностальгии

Бартмански очерчивает контуры интересующей его проблемы на двух уровнях. Во-первых, он дает краткий обзор исторической ситуации, ведущей к появлению посткоммунистической ностальгии. Принципиальным здесь являются состояние неопределенности и смена ожиданий, возникающих у людей в процессе трансформации социального порядка. Во-вторых, он фиксирует основные подходы к теоретическому осмыслению феномена ностальгии, которые, по его мнению, оказываются в той или иной мере несостоятельными. Критика этих подходов позволяет ему прояснить, в чем состоит сила его собственной позиции.

Он начинает с общей логики развития социально-политической ситуации в Германии и Польше конца 1980-х — начала 1990-х годов. Произошедшие в этот период перемены были очевидными, однако их перспективы оставались крайне туманными. Это состояние Бартмански характеризует понятием «неопределенность». Единственное, что можно было зафиксировать, — это то, что общество находилось в лиминальном состоянии. Должен был произойти переход от реальности «восточного» коммунизма, воспринимаемой через призму профанных кодов, к новой реальности, основанной на сакральных ценностях «западного» порядка. Иными словами, то, что воспринималось как нормальный повседневный порядок жизни в социалистических странах, теперь должно было радикально измениться, исходя из представлений о капиталистических ценностях как основе существования прогрессивного западного сообщества. Тем не менее социальные ученые начали замечать, что в этом эпохальном отказе от коммунистической утопии и «возвращении к [капиталистической] реальности» есть явный нереалистический компонент. Они обнаружили крайне утопические тенденции, связанные с отношением к капитализму, демократии и свободному рынку. В итоге столкновение с трудностями, сопровождавшими появление нового порядка, превратило утопические представления, некогда этим порядком вдохновлявшиеся, в коллективное чувство разочарования. Но всего за несколько лет на смену разочарованию снова пришли высокие ожидания (Stern, 2006). Только на этот раз они уже не были связаны с капитализмом. Появились первые знаки того, что впоследствии было названо «ностальгией» — ностальгией по коммунистическому прошлому.

Таким образом, была установлена связь между трудностями капиталистического перехода и ностальгической приверженностью к коммунизму. Однако простая констатация этой связи кажется Бартмански недостаточной с социологической точки зрения. Он считает необходимым объяснить парадокс, который за этим кроется:

почему люди отвечают на переживаемый ими провал переходного периода стремлением к потерпевшей крах реальности, от которой они старались освободиться? Бартмански исходит из того, что посткоммунистическая ностальгия — не просто личная эмоция или политическая реакция. Это коллективное чувство, как его понимал Э. Дюркгейм (Durkheim, 1995). Как и всякое коллективное чувство, оно должно быть воплощено в материальных объектах, обладающих символическим смыслом. В традиционных обществах такими объектами являются используемые в ритуалах тотемы. В современных обществах подобные объекты Бартмански предлагает искать в городской среде. Это объекты городского визуального ландшафта, которые попадают в фокус публичного внимания и с которыми связаны коллективные эмоции членов сообщества.

Критика теорий ностальгии

Подходы к интерпретации посткоммунистической ностальгии Бартмански анализирует не просто как теоретические координаты данной области научных интересов, но как символические режимы, в рамках которых ностальгия артикулируется. Чаще всего при изучении этой темы фокус внимания смещен в область политики памяти, а также социально-экономических факторов, но такой взгляд, по его мнению, не дает исчерпывающего объяснения. Он не позволяет понять символическое значение таких нерациональных культурных феноменов, как утопия и ностальгия, а также зафиксировать локальную специфику этого явления в разных сообществах. Последнее замечание стоит пояснить: анализ Бартмански, как мы увидим далее, крайне чувствителен к локальному культурному контексту, в рамках которого производится смысл конкретных объектов. Понимание того, как работает ностальгия, становится возможным во многом именно благодаря тому, что Бартмански проследживает уникальную культурную биографию объектов ностальгии. Критикуемые им авторы, напротив, используют для исследования ностальгии большие внеконтекстуальные теоретические конструкции. Обозначим кратко основные подходы, оппозицией которым является иконическая концепция ностальгии.

Теория социальной неполноценности. Сторонники этого подхода, фокусируя внимание на изъянах политической системы и идеологических условиях, склонны затушевывать глубинное культурное измерение ностальгии. Он необходим, когда речь идет, например, о выявлении политической мотивации при создании памятников, спонсируемых государством, однако с его помощью невозможно объяснить популярность сходных, но гораздо менее очевидных, неброских объектов, утративших прямые политические коннотации, среди образованной и более рефлексивной аудитории.

Теория неудавшейся утопии. Авторы этого подхода в большей степени ориентированы семиотически и культурно. Ностальгия понимается ими как результат внезапного банкротства коммунистической мифологии, вызвавшее сожаление об утраченном коммунистическом жизненном мире. Ч. Скрибнер, чьи работы разбирает Бартмански, фокусирует внимание на «эстетическом ответе на кризис социализма» (Scribner, 2005). Ее идеи сопоставимы с иконическим подходом, который отстаивает

Бартмански: иконические символы — это отсылки к прошлому жизненному миру, связывающие его с текущей повседневной жизнью. Однако в этом подходе Бартмански не устраивает, во-первых, то, что он не дает инструментов для понимания специфики ностальгии в различных локальных контекстах. (Например, в таких местах, как Берлин и Варшава, где коммунистическая реальность сначала была жива, потом поставлена под сомнение и в конце концов отвергнута.) Во-вторых, то, что несмотря на использование в этом подходе оригинального метода интерпретации эстетических артефактов, в нем сложно обнаружить систематическую теорию. Исследование здесь начинается с попытки изучить сращение истории и культуры, но в итоге приходит к объяснению в терминах политики и идеологии.

Теория культурной индустрии. Идея производства объектов ностальгии подразумевает иронический модус их репрезентации: коммунистическое прошлое представляется экзотическим. Ностальгия оказывается продуктом культурной индустрии, видом развлечения и способом заработать деньги на другом мире, которого больше не существует. При этом сохраняется старый марксистский взгляд на историческую жизнь символов, основанный на экономических факторах. Ностальгия является, исходя из этого, эфемерным конструктом, созданным скорее для рыночных, чем для политических целей. В центре теории культурной индустрии — коммодификация памяти. Этому подходу Бартмански противопоставляет идею, что существуют и неприбыльные, более «искренние» проявления ностальгии, которые нельзя объяснить с помощью данной модели. Кроме того, в рамках культурной индустрии нельзя зафиксировать вариацию различных представлений, скрывааемых под общим лейблом «ностальгия». Этот подход, скорее, допускает, а не объясняет те социальные силы, которые делают возможным успешную коммодификацию коммунистического прошлого.

Теория напряжения. Название подхода Бартмански заимствует из текста Гирца, посвященного идеологии как культурной системе. Теория объясняет идеологию как попытку «выправить социально-психологический дисбаланс», который возникает вследствие масштабных социальных изменений и разбалансированности структуры общества (Гирц, 1998). Это один из слабых, с точки зрения Гирца, подходов, который не может претендовать на полное объяснение специфики такого феномена, как идеология. Говоря о нем применительно к теме ностальгии, Бартмански главным образом полемизирует с С. Бойм, которая рассматривает ностальгию как неизбежный защитный механизм, возникающий во время исторических переворотов, как ответ на ускорение современной темпоральности (Boym, 2001). Подход Бойм — это своего рода посткоммунистический экзистенциализм. Плюсом ее работы Бартмански считает то, что она относит ностальгию не столько к прошлому, сколько к настоящему. Этот тезис является одним из принципиальных в рамках той концепции, которую предлагает сам Бартмански. Однако если Бойм представляет ностальгию как «героический отказ от капитуляции перед необратимым временем», то Бартмански, напротив, показывает, как значимые акты ностальгии могут быть сдержанными символическими попытками поддаться времени. Вслед за Гирцем Бартмански говорит не об «отказе» и «замещении», а о символической рамке, которая способна совместить внутри себя

множество неопределенных фрагментов, возникших в результате социальных изменений.

Иконический подход к исследованию ностальгии

Обозначив основные аспекты критики существующих теорий ностальгии, Бартмански переходит к обоснованию собственного подхода. Прежде всего следуя культурсоциологической традиции, он говорит о том, что объекты и образы должны рассматриваться не как эпифеномены ностальгии, а как то, что имеет по отношению к ней конститутивные свойства. Как и тотемы в традиционных обществах, они не просто репрезентируют коллективные чувства, но и зачастую являются их источником. Конкретные вещи обладают иконической притягательностью, потому что позволяют людям фиксировать социальные ценности, а также значимый, но непрерывный и изменчивый опыт. Соответственно, необходимо в большей степени концентрироваться на культурных механизмах ностальгии и связывать их с более широкой систематической культурной теорией. Эти механизмы Бартмански находит при исследовании объектов городского ландшафта. Связи, которые ностальгия устанавливает между реальностями, относящимися к различным временным периодам, воплощаются в визуальной форме городских мест и тем самым становятся «удобочитаемыми» для людей.

Культурсоциологический подход ориентирован, скорее, на эпистемологию, чем на онтологию или политику социального феномена. Иными словами, в рамках этого подхода выводы относительно социальной реальности делаются на основании изучения того, как и при каких условиях были произведены символические представления. Ностальгия, таким образом, рассматривается с точки зрения культурного измерения, а не социальной структуры. Основной вопрос состоит в том, что значит то, что люди артикулируют свои ностальгические представления и преобразуют их означающие в культурные тропы? Цель автора — объяснить, как конкретные иконические объекты, которые могут представлять собой даже незначительные на первый взгляд элементы прошлого жизненного мира, способны конституировать солидаризированную социальную аудиторию.

Бартмански рассматривает два кейса. Первый связан с известным восточногерманским знаком на светофорах, где изображены стоящая красная и идущая зеленая фигуры человека в шляпе. Эти изображения стали важными иконическими образами, которые играли принципиальную роль в дебатах о немецкой реунификации, а также в коммеморационных ритуалах.



Неожиданно для горожан вскоре после 1990 года с улиц городов бывшей ГДР начали исчезать светофоры, которые затем были успешно заменены на новые, соответствовавшие единому государственному образцу. Это было частью одного из важных этапов унификации, в ходе которой Западная Германия совершила экспансию публичной визуальной сферы и публичного взгляда. Поэтому исчезновение «человечка на светофоре» («*Ampelmannchen*») стало иконической репрезентацией патерналистских аспектов инкорпорирования Восточной Германии, которое многие воспринимали как аннексию. Поскольку установленные в период ГДР светофоры были исправны, их демонтаж был расценен как абсолютно не оправданный, как пример стандартизации сверху, совершенно неожиданной для жителей Восточной Германии. По мнению Бартмански, решение о замене светофоров было узловой точкой, когда все могло пойти иначе. Если бы их не трогали, они, вероятно, не стали бы иконическим ресурсом связи с отжившим прошлым. Однако когда их особый статус «под угрозой» был продемонстрирован публично, возникла серия кампаний в их защиту. Публичное обсуждение и необходимость защитить эти символы стали основой для солидаризации сообщества.

Западногерманский дизайнер Маркус Хекхаузен помог заново открыть эти знаки, обратив внимание на их экспрессивную притягательность и уникальную ретроценность. Теперь они были не просто практическим предметом, они получили эстетический статус. Благодаря тому, что сами по себе эти знаки аполитичны, возникла возможность воспользоваться ими заново и преобразовать их в иконические связи с символически сконструированным прошлым. Они стали своего рода мостом в прошлый жизненный мир, который составлял бекграунд человеческих жизней независимо от того, нравился им этот мир или нет.

Особое внимание Бартмански обращает на материальные и визуальные характеристики иконического символа. По его словам, простота этого знака соответствует связанным с ним культурным смыслам. С одной стороны, он представляется «человечным» — на фоне общего чувства утраты человеческих отношений, возникающего во время больших социальных перемен. С другой стороны, он достаточно выразителен и доказывает, что символы Восточной Европы могли быть не менее яркими и привлекательными, чем Западной. Визуальные и материальные характеристики объекта являются его принципиально значимой характеристикой по двум причинам. Во-первых, в них соединяются обычно разделенные аспекты материальности. (Здесь Бартмански использует понятие *affordance*, которое характеризует множество возможностей обращения с вещью.) Во-вторых, притягательность видимой поверхности этого знака (разноцветность) в сочетании с его практичностью ассоциируется именно с тем, что, как принято считать, успешно реализует современная капиталистическая культура и не могла развить коммунистическая. Этот знак становится *punctum* по отношению к обширному символически сконструированному коммунистическому культурному ландшафту. Он получает право репрезентировать положительный аспект неудавшегося коммунистического проекта современности и оказывается символом того, что некоторые называют «восточным модернизмом».

Успех «*Ampelmannchen*» означает привязанность к культурно устойчивым и одновременно поддерживающим культуру частям локального жизненного мира. Со-

хранение этих знаков и превознесение их до статуса иконических символов является способом, с помощью которого Восточная Германия пытается не просто сопротивляться капитализму и утверждать коммунизм, но создать ощущение непрерывной связи между ними. В основе этого культурного процесса, отмечает Бартмански, лежат такие оппозиции, как свое—чужое, общее—частное, новое—ретро, родовое—уникальное, безликое—знакомое.

Второй кейс, который рассматривает Бартмански, касается неоновых вывесок в Варшаве. Как и «Ampelmännchen», в 1990-х годах они стали активно уничтожаться и заменяться уличными визуальными объектами западного образца. В ответ возник ряд кампаний по сохранению старых неоновых вывесок. При этом важен был социально-политический контекст и сопротивление западному «эстетическому загрязнению», так и материальные и эстетические характеристики самих предметов. Они были сделаны с учетом особенностей местных сообществ и местной архитектуры, и поэтому, в отличие от рекламы западных брендов, хорошо вписывались в локальный визуальный ландшафт. Их возрождение было воплощено не только в организации и проведении нескольких выставок, на которых экспонировались неоновые вывески, их фотографии и другие связанные с ними объекты, но и в том, что крупнейшие мировые бренды начали использовать стилизованные под коммунистический период вывески для оформления собственных магазинов в Польше.

Анализируя этот кейс, Бартмански всячески подчеркивает, что коммерческий потенциал этих объектов, в отличие от их эстетической ценности и способности отсылать к феноменам прошлого, не играет здесь определяющей роли. Сохранение неоновых вывесок напрямую связано с императивами, которые превосходят экономические, политические, идеологические или паллиативные (см. теории напряжения) соображения. Это не является иронией над утопическими коммунистическими фантазиями или романтизацией советской реальности. Это также не является способом вообразить коммунистический жизненный мир таким, каким бы он сейчас мог быть, или способом продлить его существование. Напротив, иконические реликвии прошлого конституируют связи между прошлым и настоящим жизненным миром ради того, чтобы создать локальную непрерывность (преемственность) современности. Такие артефакты, по замечанию Бартмански, Гирц называл «символическими ресурсами», участвующими в процессе смыслового соединения неумолимо уходящего прошлого и ускоренного настоящего. Их сохранение означает отбор образцов «чувственной культуры» прошлого, бесконечная последовательность которой дает возможность людям ощущать, что существует нечто феноменологически неизменное, независящее от всех происходящих перемен.

Заключение

Суммировав выводы, которые Бартмански делает из анализа этих кейсов, можно сказать, что:

- 1) иконический подход к ностальгии акцентирует внимание на объектах повседневной городской культуры, с которыми в силу определенных обстоятельств оказываются связаны коллективные эмоции;

2) вокруг этих объектов разворачиваются публичные действия, в результате которых происходит переинтерпретация самих объектов и солидаризация сообщества;

3) переинтерпретация объектов заключается в том, что они начинают воплощать связь между утраченным жизненным миром и фрагментированной, противоречивой современностью;

4) конкретные материальные и визуальные характеристики объектов могут становиться символическим способом преодоления ключевых противоречий между «прошлым» и «настоящим»;

5) иконические объекты являются ресурсами конструирования преемственности и непрерывности жизненного опыта локального сообщества.

Подводя итоги, Бартмански говорит о необходимости пересмотреть понятие ностальгии. Во-первых, использование этого термина лишь в эпистемологическом ключе должно сопровождаться заключением его в кавычки, чтобы избежать искажения культурных смыслов реальных практик, которые он обычно подразумевает. Во-вторых, необходимо расширить это понятие, поскольку нынешний набор его типологических характеристик представляется Бартмански неудовлетворительным. Помимо идеологии, желания, утраты и иронии существуют и другие модусы соприкосновения с потерпевшим крах прошлым. Это особые иконические акты, которые конструируют символическую последовательность и создают темпоральные смыслы культуры прошлого. Источник их силы заключается не в политике абстрактных систем, а в поэтике конкретного жизненного мира.

Литература

Барт Р. (1997). *Camera lucida* / пер. с франц. М. Рыклина. М.: Ad Marginem.

Гибсон Дж. (1988). *Экологический подход к зрительному восприятию* / пер. с англ. Т. М. Сокольской под ред. А. Д. Логвиненко. М.: Прогресс.

Гириц К. (2004). *Интерпретация культур* / пер. с англ. О. В. Барсуковой и др. М.: РОС-СПЭН.

Durkheim E. (1995). *The elementary forms of religious life* / trans. by K. E. Fields. New York: Free Press.

Stern F. (2006). *Five Germanys I have known*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

На краю привычного мира: события и их фреймы

Виктор Вахштайн*

Аннотация. Статья посвящена изучению эффектов оповседневливания абсолютных событий — событий, разрушающих и создающих социальные порядки, а потому неизменно выбивающихся из течения рутинных практик. Автор исследует различные типы реакций повседневного мира на явления экстраординарного экзистенциального характера, возвращаясь тем самым к ключевому для социологии повседневности вопросу о связи обыденного и трансцендентного измерения социальной реальности.

Ключевые слова. Абсолютное событие, теория фреймов, «черный лебедь», эффект Керета—Стругацких, эффект Ровера, эффект Талеба, эффект Маккормика, эффект профанации, эффект Кеворкяна, эффект Корбута—Гарфинкеля.

Памяти Андрея Владимировича Полетаева

В одном из своих многочисленных интервью Джесс Лористон Ливермор заметил: «На Уолл-стрит всегда все одно и то же. Спекуляция стара, как этот мир, — сегодня на бирже происходит то, что уже было прежде и что повторится потом...». В 20-х годах Ливермор был крупнейшим из финансовых игроков; предвосхитив крушение рынков и последующую биржевую панику, он заработал на Великой депрессии более ста миллионов долларов. Однако в 1940 году Дж. Л. Ливермор покончил с собой после нескольких неудачных финансовых операций.

Недавние события на мировых финансовых рынках в очередной раз привлекли внимание исследователей к проблеме изучения неожиданных, уникальных и труднопрогнозируемых событий. Свидетельство тому — необычайная популярность книги Нассима Талеба «Черный лебедь: под знаком непредсказуемости» (Taleb, 2007), написанной им за два года до кризиса. «Черные лебеди» (TBS) — это маловероятные, непредсказуемые события, не вписывающиеся в наши способы мышления о мире и потому остающиеся «за скобками» привычных описаний и прогнозов. Подобно Фрэнсису Бэкону, Талеб описывает разные типы широкораспространенных идолов-заблуждений: *нарративных* (запоздалое вменение причины произошедшему событию на этапе его описания), *игровых* (использование игровых аналогий для моделирования мира), *ретроспективных* (вера в то, что будущие события можно предска-

* Вахштайн Виктор Семенович — кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, заведующий кафедрой теоретической социологии и эпистемологии РАНХиГС, avigdor2@yahoo.com

© Вахштайн В. С., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

Статья представляет собой расширенную версию доклада, сделанного автором на конференции «Пути России 2010».

зять благодаря изучению прошлых). Воспользовавшись ситуацией замешательства, предшествовавшей коллапсу, Нассим Николас Талеб — в недавнем прошлом владелец хедж-фонда Empirica LLC и экономист-эпистемолог — по-своему напомнил аналитикам, что «реальность богаче всяких схем».

Впрочем, если с прогнозами у социальных наук всегда были проблемы (позитивистски мыслящие отцы-основатели не сдержали обещания создать точную дисциплину, способную предсказывать будущее), то теперь сомнения коснулись самой возможности описать непредсказуемое. Ведь так же, как предсказание строится на знании регулярностей, описание основывается на оптических возможностях языка — т.е. на представимости события его, языка, средствами. Я знаю, что солнце взойдет завтра утром, потому что оно делает это регулярно (для такого предсказания мне не нужно быть специалистом по астрономии и видеть за регулярностями закономерности), но я могу описать восход лишь постольку, поскольку в используемом мною языке есть подходящие для этого ресурсы. Благодаря таким ресурсам можно не только описать актуальный восход, но и вообразить его в будущем свершенном времени (*in modo futuri exacti*). И если некий «черный лебедь» астрономического масштаба сделает завтрашний восход невозможным, случайно выживший наблюдатель может обнаружить, что у него не хватает ресурсов для описания произошедшего, в его когнитивных схемах просто отсутствует подходящая ячейка для подобного рода событий¹.

Однако трудности для наблюдения и описания создают отнюдь не только «конечные» события, разрушающие определенный социальный порядок. События «начальные» — т.е. порождающие новый социальный порядок — схватить в языке не менее сложно². (Вынесем за скобки напрашивающееся здесь замечание, что всякое «конечное» событие может оказаться «начальным» в иной перспективе рассмотрения и в ином языке описания.) В социальной топологии такие события называются событиями *морфогенеза* (Ло, 2006; Том, 2002). К морфогенетическим событиям, например, относится учреждение новой нормативно-правовой системы. Принятие Конституции США американским конвентом не описывается в тех различениях, которые предлагает сама эта Конституция. Принятие основного закона как правоустанавливающее действие не принадлежит суверенной сфере права. Более того, «суверенитет» правовой системы и ее самозаконность обеспечены тем, что событие ее учреждения не подпадает под ее действие.

Отсюда парадокс. В основании суверенных социальных порядков, обладающих собственными языками описаний, лежат уникальные события (уникальные как минимум для этих порядков). Иными словами, уникальные события делают возможными все последующие операции наблюдения и самонаблюдения, осуществляемые в рамках данного порядка. Но сами эти события недоступны описанию на языке тех

1. Заметим, что реальность описаний не связана непосредственно с реальностью описываемых событий: описать можно и то, что в терминологии Гуссерля лишено «предиката существования» (но не лишено «предиката реальности» — реальность сообщается событию его описанием). Таким образом, проблема «неописуемости» заметно сложнее вопроса о существовании или не-существовании. Это проблема границ воображения, пределов оптических возможностей языка.

2. По крайней мере, в языке этого порядка.

порядков, которые они учреждают. Поэтому необходимость «вписать» в новый порядок учредительное событие, «переведа» его на им же созданный язык, — создать его воспроизводимую референцию. В качестве таких референций могут быть рассмотрены преамбулы к конституциям, космогонические мифы первобытных сообществ или отсылки к абсолютной ценности знания в инаугурационных речах университетских ректоров. В отличие от неповторимого уникального учредительного события, его референции в языке учрежденного им социального порядка воспроизводятся регулярно и доступны целенаправленным манипуляциям.

Далее мы сфокусируемся на напряжении между определенным классом событий (А. Ф. Филиппов предлагает называть их *абсолютными*) и социальным порядком, понимаемым прежде всего как порядок наблюдений и описаний. Меня особенно интересуют механизмы, позволяющие заместить или преобразовать абсолютное событие в нечто повседневное, рутинное и привычное — *эффекты оповседневливания*. Но сначала рассмотрим более подробно тот способ мышления о социальном мире, который предлагает социология анализа событийности.

Теория социальных событий исходит из допущения об атомарном, элементном составе социального мира. Атомом социальной жизни является событие — свершение в пространстве и времени, соотносимое с актом наблюдения единство³. К примеру, в месте X в момент Y собираются представители чего-то, называемого «академическим сообществом», и заслушивают выступление недавнего аспиранта о проделанном им исследовании. Если это событие сопровождается соответствующими атрибутами (часть из которых носит ритуальный характер), наблюдатель может квалифицировать его как «защиту кандидатской диссертации». Наблюдаемые атрибуты события играют роль считываемых маркеров — они дают наблюдателю ответ на вопрос «Что здесь происходит?»⁴. Событие защиты является уникальным для соискателя и вполне рутинным для академического социального порядка.

Таким образом, в семантике событийности центральное место отведено наблюдателю — именно он производит наблюдение, различает нечто в качестве события, дает этому событию именование и квалификацию. Именуя, наблюдатель пользуется языком определенного социального порядка — он помещает наблюдаемое событие в одну из ячеек системы различений. Эти системы различений мы вслед за Ирвингом Гофманом будем далее называть системами фреймов.

Сама механика различения, именованя и квалификации предполагает, что наблюдатель «вырезает» событие, придает ему определенность, пользуясь некоторым лекалом смысла. Именно поэтому событие не имеет длительности, оно моментально — смысл не может иметь протяженности во времени или пространстве. Наблюдатель события говорит «Это — защита диссертации», конституируя увиденное как «защиту» своими операциями различения и именованя. Далее возможны вариан-

3. Подробно о теории социальных событий см.: Филиппов, 2004; Davidson, 2001.

4. См. у Ирвинга Гофмана: «Я исхожу из того, что, оказываясь в какой бы то ни было ситуации, люди всегда задаются вопросом: „Что здесь происходит?“ Не имеет значения, ставится ли этот вопрос явно (в случаях замешательства или сомнения) или возникает по умолчанию (в привычных ситуациях), ответ зависит от способа поведения в данной ситуации» (Гофман, 2004: 68).

ты: наблюдатели разойдутся в своих квалификациях («Это не защита, а форменный бардак!»); может возникнуть борьба за право номинации и объяснения («Подобный бардак — следствие продолжительной деградации Академии наук»); могут быть оспорены сами критерии различения («Когда в зале треть совета, а в протоколе — все положенные по форме подписи, это называется фальсификация, а не защита»). Однако все вовлеченные наблюдатели совершают акты различения, именования, квалификации, тематизации, которые могут быть, а могут и не быть коррелятивны друг другу.

Следующий ход, предлагаемый теорией социальных событий, достоин особого внимания. Наблюдатель, конечно, живой человек, из плоти и крови. Он находится в пространстве и живет во времени. Однако совершаемые им операции различения сами являются событиями. Они могут быть представлены в качестве таковых наблюдателем второго порядка («Я видел, как он всю защиту сидел в углу, смотрел, делал записи, фотографировал и всеми средствами готовился оспорить легитимность нашего суверенного академического порядка»). Этот ход может показаться парадоксальным: «поскольку наблюдение мы также считаем событием, то обнаруживается парадоксальность события, взятого в двух аспектах: наблюдения и наблюдаемого» (Филиппов 2004: 16). Впрочем, если отвлечься от фигуры наблюдателя как «живого человека» со своими слабостями, интересами и мотивами, мы легко избежим парадокса. Событие наблюдения коррелятивно наблюдаемому событию, поскольку конституирует его:



Нет событий без наблюдений. Нет наблюдений без систем фреймов. Событие первый раз конституируется в наблюдении (когда наблюдатель применяет к нему определенный фрейм), но затем оно конституируется повторно — в *описании*. Чтобы транслировать свою квалификацию события в коммуникацию, наблюдатель должен перевести ее на язык того социального порядка, в котором эта коммуникация развивается. Описав, например, событие защиты как «нарушение формальной процедуры», «пренебрежение нормами академического сообщества» или «профанацию научного ритуала». Эта трансляция дополняет конститутивную связь «событие наблюдения — наблюдаемое событие» еще одним элементом.



Если наблюдаемое событие — это атом социальной жизни, то связка наблюдаемого события с событиями наблюдения и описания — это ее «молекула», устойчивый инвариант, имеющий место в самых разных социальных порядках. Отношения событий наблюдения и описания с наблюдаемым событием носят конститутивный характер. Это процесс создания события в актах различения, именованя, квалификации, а затем — в коммуникативном акте повествования. Отношения событий наблюдения и описания двусторонни. Наблюдение структурировано системами фреймов. Аналогичным образом описание структурировано фреймовыми категориями, всегда-уже-имплицированными в языке описания. Наблюдение и описание — суть две импликации применяемых к данному событию систем фреймов. Введение фигуры наблюдателя второго порядка позволяет рассмотреть события наблюдения и события описания как наблюдаемые события, которым коррелятивны свои события наблюдения и описания. *Et cetera.*

Не будем сейчас уходить в различение «настоящих» и «ненастоящих» событий. Нас не интересует, было ли событие «на самом деле», или наблюдатель конституировал его сразу же в повествовании (попросту соврал). Нас также не будет интересовать проблема «ложного наблюдения» — галлюцинаций или грез. Галлюцинации, сновидения, театральные представления, художественные тексты и игры являются суверенными реальностями *sui generis*, а значит, их стоит рассматривать как часть социальной жизни со своим событийным строением. Событие не перестает быть наблюдаемым событием и от того, что имело место не в физическом пространстве-времени, а в воображенном наблюдателем мире. Об этом — замечательная работа А. Шюца о множественности реальностей и вся проблематика симметричных процессов памяти/воображения в социальных науках (Шюц, 2003: 5). Лишь благодаря тому, что мы можем наблюдать еще не произошедшие события, проигрывая их в воображении, возможны предвосхищение и предсказание.

Описанная теоретическая схема в полной мере заражена первородным грехом социологии — релятивизмом. Событие не является чем-то «самим по себе», его онтологический статус крайне сомнителен. Событие — это событие-в-наблюдении-и-описании. Как наблюдатель его «вырезал», как квалифицировал, как описал, какой «квант смысла» атрибутировал, таким оно и будет. Можно, конечно, сказать, что идентифицировать нечто как событие X легко, а как событие Y уже сложнее (назвать фальсификацию на защите можно и «фальсификацией», и «защитой», но ее трудно назвать «символом научной рациональности» или «торжеством справедливости»). То есть различаемая наблюдателем ткань социальной жизни больше похожа на мрамор, чем на ткань, — он не просто «вырезает» из нее события по лекалу фрейма, он высекает фигуру из сопротивляющегося материала; прожилки в мраморе облегчают различение одних событий и осложняют идентификацию других. Но это, пожалуй, все, что есть в данной схеме от онтологической проблематики. Произвол наблюдателя ограничен дважды: языком наблюдения/описания («трафаретом фрейма», «лекалом смысла») и онтологическим сопротивлением материала («прожилками в мраморе»). Тем не менее из приведенного описания видно, что ограничения эти не симметричны — онтология играет гораздо меньшую роль. И если бы не один особый класс событий, то можно было бы говорить о тотальной диктатуре фреймов, систем различения,

языков описания, которые делают «видимыми» одни события и «невидимыми» другие.

Этот класс событий предлагается называть абсолютными (точнее, «абсолютными событиями первого рода»). Абсолютные события противопоставляются событиям относительным. «Членение относительных событий, — пишет Филиппов, — зависит от правил внимания и тематизации, согласованных сообществом наблюдателей. Таким образом, социальное внимание к событию имеет решающее значение для его квалификации... Вместе с тем существуют события, которые, так сказать, не „окружены“ иными событиями и соотношены с прочими событиями как индуцирующие, но неиндуцируемые. В горизонте событий они носят, как правило, характер *предельный*. Таковы прежде всего события начала и прекращения существования, среди которых для нас важнее всего *рождение и смерть*. Сюда относятся *учредительные* события, как подлинные, так и мифические, с которых начинается отсчет хронологии исторических событий. Наконец, сюда относятся события *сакральные*, т. е. обладающие статусом явления трансцендентного в посюстороннем» (Филиппов, 2005: 24).

Итак, абсолютные события крайне сложно свести к конституирующему вниманию наблюдателя или используемой им системе фреймов. Они выламываются из всех различий, упорно отказываясь вписываться в ячейки когнитивных схем. Они обладают *принудительной релевантностью* — их нельзя не заметить. Они перформативны: абсолютные события скорее создают новые системы различий, чем описываются уже существующими. Именно поэтому возникает пауза между абсолютным событием и событиями его описания — у наблюдателей не сразу появляются определения происшедшему, обнаруживается дефицит квалификаций. Благодаря абсолютным событиям трансцендентное напоминает о себе наблюдателям, погруженным в рутинные, повседневные взаимодействия. Они, наблюдатели, регистрируют предсказуемым образом повторяющиеся события, помещают их в отработанные и надежные системы фреймов, дают им многократно обкатанные интерпретации. И делают это до тех пор, пока не происходит нечто, ломающее их социальный порядок, рвущее цепочку наблюдений и описаний. Когда это происходит, практики становятся поступками, социальное оборачивается экзистенциальным, появляются неожиданные интонации у самых обыденных взаимодействий. Абсолютное событие «прожигает» ткань повседневности. Как замечает по этому поводу Бернхард Вальденфельс: «Часто неизвестное является нам в соединении внезапного и могущественного. В первую очередь это относится к моментам возникновения, преобразования, опасности уничтожения индивидуального и коллективного жизненного порядка, а точнее, к рождению, периоду половой зрелости, к полетам воображения, к болезни и смерти, а также к закладке города, к войнам и революциям, к возникновению Вселенной и природным катастрофам и часто встречающимся сегодня крупным авариям» (Вальденфельс, 1991: 42). Список абсолютных событий у Вальденфельса более всего напоминает борхесовскую энциклопедию животных⁵, но, несмотря на гетерогенность, он очень точно передает основную интересующую нас интуицию — интуицию не-повседневности.

5. Напомним, что согласно этой классификации, животные делятся на: а) принадлежащих Императору, б) набальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бро-

Этот тезис можно релятивировать, задав ряд классических социологических вопросов: чьей повседневности?, для кого абсолютное? И действительно, трудно говорить об абсолютном событии, абстрагировавшись от границ социального порядка и его языка. Абсолютное событие является абсолютным лишь для некоторого общества наблюдателей. Легко не заметить мировой финансовый кризис, если он не затрагивает ваших финансовых интересов. Можно не заметить геноцид в Руанде, образование Косовской государственности, серию революций в Латинской Америке. Можно не заметить аварию на Чернобыльской АЭС. Возможно, даже конец света не обязательно обладает принудительной релевантностью для бесстрастного космического разума. Однако мы исходим из того, что ни один физически существующий наблюдатель не занимает привилегированной позиции космического разума, а потому для каждого наблюдателя, каждой системы фреймов и каждого языка описаний класс потенциально возможных абсолютных событий не пуст.

Являются ли абсолютные события уникальными? Они уникальны для данного конкретного сообщества наблюдателей, поскольку непосредственно связаны с самим фактом его существования (а не с операциями наблюдения/описания). Для нас же важно другое. Разговор об абсолютных событиях в социологии — это попытка положить предел релятивизму внутри собственно социологической теоретической модели. Представление о существовании уникальных абсолютных событий, наделенных особым онтологическим статусом, которые взламывают социальный порядок, прямо противоположно идее о предикатах «уникальности» и «абсолютности», которыми наблюдатели в рамках конвенций своего языка наделяют те или иные события. Иными словами, мы исходим из того, что революция переопределяет социальный порядок, делая возможными одни наблюдения/описания и невозможными другие, чем, собственно, и обеспечивается ее особый онтологический статус. А не из того, что сообщество, «испытывая потребность в конструировании собственной идентичности» или «легитимируя произошедшее структурное изменение», именуется некоторым событием «революцией» и наделяет его статусом «уникального», «абсолютного», «сакрального».

Абсолютные события впоследствии могут быть подвергнуты де-абсолютизации: то, что недавно переживалось как уникальное, не имеющее аналогов, потрясающее основы, оказывается привычным, рутинным и повседневным. Системы фреймов наносят ответный удар: можно жить в плохо предсказуемом мире, но невозможно жить в мире неопишуемом и неразличимом. «Дыры», оставленные абсолютными событиями в ткани повседневности, быстро зарубцовываются, затягиваются новыми рутинными практиками и новыми именованиями. Это процесс регенерации повседневного мира, который Вальденфельс вслед за Максом Вебером называет «оповседневливанием» (*Veralltäglichung*).

Перечислю несколько эффектов, возникающих в этом процессе лишения уникальных событий их особого статуса. Благодаря таким эффектам процесс регенерации повседневности становится различимым, наблюдаемым и квалифицируемым.

дях собак, з) включённых в эту классификацию, и) бегающих как сумасшедшие, к) бесчисленных, л) нарисованных тончайшей кистью из верблюжьей шерсти, м) прочих, н) разбивших цветочную вазу, о) похожих издали на мух.

1. *Эффект Керета—Стругацких (эффект апроприации)* по своему действию является прямой противоположностью «эффекту остранения» Шкловского—Брехта. В. Шкловский использует понятие «остранения» для анализа изображения вещей Л. Толстым, приводя в качестве примера описание события оперного представления в «Войне и мире»:

«...Во втором акте были картины, изображающие монументы, и были дыры в полотне, изображающие луну, и абажуры на рамке подняли, и стали играть в басу трубы и контрабасы, и справа и слева вышло много людей в черных мантиях. Люди стали махать руками, и в руках у них было что-то вроде кинжалов; потом прибежали еще какие-то люди и стали тащить прочь ту девицу, которая была прежде в белом, а теперь в голубом платье. Они не утащили ее сразу, а долго с ней пели, а потом уже ее утащили, и за кулисами ударили три раза во что-то металлическое, и все стали на колени и запели молитву. Несколько раз все эти действия прерывались восторженными криками зрителей».

Толстой, утверждает Шкловский⁶, намеренно использует такое описание события, которое делает его странным и непривычным. Это — его способ борьбы с автоматизмом читательского восприятия, подменяющим видение узнаванием. Поскольку «автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену и страх войны», то «приемом искусства является прием... затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия». Привычное в жизни должно стать странным благодаря языку искусства. Позднее Бертольд Брехт разовьет эту мысль в теории «*Verfremdungseffekt*»⁷.

Эффект остранения делает знакомое чужим и непривычным. Эффект апроприации, напротив, проявляется в описаниях чуждого и загадочного как легкоузнаваемого и привычного. Так же, как и эффект остранения, механику апроприации легче всего заметить в художественных повествованиях. Например, вторжение марсиан в повести братьев Стругацких рутинизируется, опривычивается, становится чем-то

6. Речь идет о программной статье В. Шкловского «Искусство как прием».

7. Не пересказывая известную полудетективную историю термина «остранение» (которая связана с типографскими ошибками, ложными этимологиями и обратными переводами), подчеркнем ее влияние на историю социологии. Питер Уинч в книге «Идея социальной науки и ее отношение к философии» предостерегает социологов от чрезмерного увлечения «эффектом остранения»: «Мы не отрицаем, что иногда полезно использовать механизмы, подобные „экстернализации“ Вебером своего описания ситуации. Оно может сослужить службу, привлекая внимание читателя к аспектам, которые настолько очевидны и знакомы, что иначе он их пропустит... С другой стороны, его можно сравнить с *Verfremdungseffekt*, которого стремился достигнуть Бертольд Брехт в своих театральных произведениях, или с использованием Карадогом Эвансом диковинных дословных переводов с валлийского в его зловещих сатирических историях о западном Уэльсе. Цель всех этих механизмов — вытряхнуть читателя или зрителя из его довольной миопии, к которой может привести слишком близкое знание чего-то. Опасность заключается в том, что пользователь таких механизмов может привыкнуть к мысли о *своем* способе взгляда на вещи как на что-то более реальное, чем обычный взгляд» (Уинч, 1996: 89). Позднее все, связанное с социологическим остранением привычных социальных феноменов и их вырыванием из контекста в целях анализа, будет заклеено критиками социальных наук как «методологическая ирония». Так, борьба с остранением и иронией в социологических нарративах становится популярным инструментом критики социальных наук этнометодологами (Андерсон, Шеррок, 2010).

естественным и логичным. Описанием этого события повесть начинается и заканчивается. Сравним два нарратива.

До апроприации:

«Около часу я был разбужен сильным, хотя и отдаленным, грохотом и поражен зловещей игрой красных пятен на стенах спальни. Грохот был рокочущий и перекатывающийся, подобный тому, какой бывает при землетрясениях, так что весь дом колебался, звенели стекла, и пузырьки подпрыгивали на ночном столике. Испугавшись, я бросился к окну. Небо на севере полыхало: казалось, будто там, за далеким горизонтом, земля разверзлась и выбрасывает к самым звездам фонтаны разноцветного огня».

После апроприации:

«Сейчас я выглянул в окно. Дивная летняя ночь распахнула над городом бездонное небо, усеянное мириадами мерцающих звезд. Теплый ветерок струит волшебные ароматы и ласкает ветви уснувших деревьев. Чу! — слышится легкое жужжание заблудившегося в траве светлячка, спешащего на свидание к своей изумрудной возлюбленной. Сон и благодать опустили на уставший от дневных трудов городок. Нет, как-то не так все-таки. Ну ладно. Я это к тому, что красиво было, когда над городом символом мира и безопасности бесшумно прошли в вышине сияющие волшебным светом огромные летающие корабли, сразу видно, что не наши...» (Стругацкие, 2008).

Если остранение — это деконтекстуализация описываемого события, его намеренное выведение из контекста, то апроприация — напротив, помещение его в узнаваемый и привычный нарративный контекст. Писатель, сделавший апроприацию одним из основных своих литературных инструментов — Этгар Керет, в рассказах которого события экстраординарные (убийство премьер-министра, авиакатастрофа, природные катаклизмы, террористический акт, геноцид) представлены как самоочевидные, само собой разумеющиеся⁸. Впрочем, разбор используемых им писательских приемов уведет нас в область филологии.

Тем не менее обращение к литературным повествованиям неизбежно, когда речь заходит об эффекте Керета—Стругацких. Апроприация осуществляется в нарративе. В самом наблюдении ее еще нет. Этот эффект возникает лишь на этапе описания события, когда наблюдатель становится нарратором. Поняв, как работает эффект апроприации в литературных текстах, мы легко сможем распознать его действие и в других типах повествования.

2. *Эффект Ровера*, он же *эффект типизации*. В отличие от эффекта Керета—Стругацких, который характеризует конституирование события в описании, типизация проявляется уже в наблюдении. Операция наблюдения и регистрации события толь-

8. См.: «Солдаты извинились за то, что застрелили меня. Было темно, дело происходило вблизи от границы, и алюминиевая трубка в моей руке была похожа на оружейный ствол...» (Керет, 2009).

ко и становится возможной благодаря системам фреймов, а потому фреймирование события (еще до построения нарратива о нем) предполагает некоторые типизирующие способности наблюдателя. Так же как апроприация экстраординарных событий в нарративе отсылает нас к литературоведческим исследованиям, типизация события воспринимающим субъектом — исконная область феноменологии. Альфред Шюц следующим образом обосновал интерес социолога к типизации: «...мир, в котором мы живем, состоит из ограниченного числа объектов с более или менее определенными свойствами; объектов, среди которых мы передвигаемся, на которые мы можем воздействовать и которые сопротивляются этому воздействию. Однако ни один из этих объектов не воспринимается как изолированный. Он изначально помещен в горизонт уже знакомого и известного, воспринимается как неоспоримая данность до последующего упоминания, не проблематизированный, но в любое время проблематизируемый запас наличного знания. Непроблематизированный предшествующий опыт, однако, изначально дан как *типизированный*, т. е. несущий открытый горизонт ожидаемого сходного опыта» (Шюц, 2004: 11).

Шюц (вслед за Гуссерлем) развивает идею антиципации — предвосхищения свойств некоторого объекта благодаря знанию иных объектов «того же типа». Типизация делает мир предсказуемым. Но что если объект является «специфичным», несводимым к некоторому предзаданному набору свойств определенного типа? Во всяком случае, несводимым к нему полностью? Для последовательного феноменолога даже глубоко индивидуальные свойства объекта воспринимаются в типизированной форме: «...мне не нужны никаких специальных средств, чтобы думать о конкретной собаке как об экземпляре всеобщего понятия „собака“. Мой ирландский сеттер Ровер „в целом“ демонстрирует все типичные черты, которые, согласно моему прошлому опыту, подразумеваются в понятии „собака“. Однако меня не интересует то, что присуще ему наравне с другими собаками. Я вижу в нем своего друга и товарища Ровера, и в качестве такового отличного от всех прочих ирландских сеттеров, имеющих общие с ним черты внешности и поведения; я не склонен, не имея на то особой причины, видеть в Ровере млекопитающее, животное, объект внешнего мира, хотя я и знаю, что всем этим он тоже является» (Шюц, 2004: 11). Иными словами, то типическое, что есть в Ровере, для Шюца нерелевантно.

Система релевантностей Шюца делает Ровера «экстраординарным». Но это не значит, что у Ровера нет иных, типических черт. «Это значит, — продолжает Шюц — что если объект S имеет специфическое свойство p , выражение „ S есть p “ является эллиптическим. Ибо S , взятое в его явленности мне как неоспоримой данности, не обладает лишь свойством p , но также и q , и r , и множеством других. Так что полное высказывание следует читать: „ S есть, помимо q и r , еще и p “. Если я утверждаю по отношению к само собой разумеющимся элементам мира „ S есть p “, то делаю это потому, что при данных обстоятельствах меня интересует бытие S в качестве p , безотносительно к его бытию в качестве q и r ». Иными словами, типические характеристики объекта есть всегда. Мы лишь отвлекаемся от них, чтобы сделать более явными его специфические характеристики, но это не означает, что из-за своей «экстраординарности» объект перестает принадлежать к некоторому типу.

В какой мере то, что феноменологи пишут о восприятии объектов повседневного мира, справедливо для восприятия социальных событий? Ирвинг Гофман в «Анализе фреймов» показал, что феноменологическая логика вполне пригодна и для такого типа исследования. Если в фокусе нашего внимания остается та же напряженная граница между типическими и специфическими свойствами *S* (независимо от того, является ли *S* объектом «ирландский сеттер Ровера», рутинным событием «кормление ирландского сеттера Ровера» или экстраординарным событием «смерть ирландского сеттера Ровера»).

Типизация основывается на операциях рядоположения и мышления по аналогии: «это как ...». (Еще раз взглянем на первое описание вторжения марсиан — описание события до апроприации.) Именно поэтому типизация может позднее проявиться в нарративах о событии в виде его метафорического уподобления чему-то привычному. Однако более естественный для нее нарративный механизм — *метонимия*. Взгляд наблюдателя не просто «считывает» событие как «похожее на» другие, более привычные события. Он встраивает его в тот же класс, полагает его продолжением ряда «точно таких же» событий. Неслучайно сразу же после первых сообщений о мировом финансовом кризисе в российских СМИ появилась серия материалов, последовательно сравнивавших происходящее с дефолтом 98-го года, кризисом 91-го и — что особенно любопытно — с американской Великой депрессией. В каждом из описаний специфические свойства события оставались в тени типических свойств «финансового кризиса».

«Специфические свойства» события — это то, что сопротивляется операциям типизации. Представление их в качестве общетипических есть преодоление этого сопротивления. Ресурсом такого преодоления является здравый смысл как особая система релевантностей мира повседневности. Типизация позволяет увидеть даже самые неоднозначные и необычные события в перспективе здравого смысла, а значит — применить к ним устойчивую, многократно опробованную интерпретацию. Впрочем, этот шаг отсылает нас уже к другому эффекту.

3. *Эффект Талеба* — эффект рационализации плохопрогнозируемых и трудноописываемых событий. Начнем с примера. Сотрудники международных миссий ОБСЕ перед дислокацией обязаны заполнить ряд форм. (Степень бюрократизации наблюдательской практики исключительно велика и подобных форм может оказаться более двадцати.) Одна из форм — так называемая форма № 5, или «Designation of beneficiaries form», — представляет собой завещание, но завещание крайне формализованное и написанное бюрократическим языком. Будущему наблюдателю предстоит подтвердить, что «...в случае его внезапной смерти в ходе миссии следующие лица (не более четырех) должны получить все деньги, причитающиеся ему от ОБСЕ, а также от страховой компании и специализированного „Provident Fund“ ОБСЕ (если применимо); ему также надлежит оставить формальные инструкции, касающиеся распределения этих сумм в процентном соотношении между указанными лицами, проживающими по указанным адресам».

Формализация (заполняющему требуется лишь проставить имена, адреса, процент и подписаться) — это нечто большее, чем простая формальность. Она позволяет

легче представить себе событие собственной смерти как подлежащее калькуляции и рациональному планированию. Заполняющий эту форму человек становится «менеджером в сфере собственной смерти», и чем меньше ресурсов воображения ему требуется для ее заполнения, тем лучше. (Случаи отказа от участия в миссии в последний момент, на этапе заполнения завещания, удивительно редки.) История завещаний и практик страхования жизни представит нам немало примеров эффекта Талеба.

Этот эффект раскрывает несколько новых направлений в анализе оповседневливания экстраординарных событий. Одна линия рассуждений вернет нас к ключевому для социологии начала XX века вопросу: «Что всеобъемлющий процесс рационализации привнес в картину мира современного человека?». С этим вопросом тесно связан другой, центральный для экзистенциальной философии: «Как в результате научно-расколдовывания мира изменилось понимание жизни и смерти?». Макс Вебер за ответами обращается к Льву Толстому и приходит к выводу, что такое экстраординарное событие, как событие собственной смерти, заметно легче переживалось досовременным человеком, который, живя в еще не расколдованном мире, легче мирился с существованием абсолютных событий (Филиппов, 2006). (Вероятно, скрупулезное социологическое исследование истории завещаний и страхования жизни позволит лучше разобраться с генезисом эффекта рационализации.) Другая же линия рассуждения позволит провести параллель с эффектом рационализации в психоанализе.

Для психоаналитика рационализация — один из нескольких фиксируемых в клинической практике защитных механизмов. Примером рационализации являются действия лисы из басни И. Крылова, отказывающейся от винограда не потому, что она не может его достать, а потому, что он «зелен — ягоды нет зрелой». Или поведение алкоголиков, находящих рациональные основания регулярного употребления спиртного («Я, когда трезвый, за руль вообще не сажусь, потому что боюсь по этим дорогам ездить»). Важно, что психоаналитической рационализации всегда подвергаются события в прошлом; их последующее «оздравосмысливание» позволяет человеку не просто примириться с произошедшим, но представить его неизбежным, закономерным, логичным. Напротив, эффект Талеба основан на рационализации будущего экстраординарного события, рационализации *in modo futuri exacti* — в будущем свершенном времени. Она совершается в воображении (точнее, в наблюдении и описании воображаемых событий). Такая темпоральная локализация отличает эффект Талеба от апроприации, совершающейся постфактум в описаниях нарраторов, и от типизации, всегда уже-присутствующей в самом наблюдении.

4. *Эффект рутинизации (эффект Маккормика)* тоже обладает особой темпоральностью. Если мы рационализируем события в будущем свершенном времени («как если бы это уже произошло»), то рутинизация экстраординарного происходит в модусе *present indefinite*: «такое случается». Абсолютное событие утрачивает свой уникальный статус вследствие регулярного повторения. Уникальное перестает быть уникальным, когда становится регулярным. Революции не происходят по вторникам, геноцид не совершается в каждый второй понедельник месяца, техногенные катастрофы не повторяются подобно падению Сизифова камня, и умираем мы не так, как делает это птица Феникс.

Уникальные события разрушают сложившиеся рутины. Терракт в метро ломает повседневный социальный порядок; взрыв в подземке страшнее авиакатастрофы еще и потому, что метро — вероятно, самый рутинный, повседневный вид транспорта. Но как происходит рутинизация, опривычивание самих уникальных событий? В результате их повторения. Повторение террористических атак заставляет воспринимать их как что-то, скорее, встроенное в социальный порядок, нежели противостоящее ему. (Отсюда черная израильская шутка: «Обедать лучше в той пиццерии, которую на этой неделе уже взрывали».)

В определенной перспективе эффект рутинизации является всего лишь разновидностью эффекта типизации (эффекта Ровера). Однако есть одно существенное различие, позволяющее выделить его в отдельный класс эффектов описания экстраординарных событий. Типизация происходит всегда здесь-и-сейчас. Это моментальная когнитивная операция, укорененная в самом акте восприятия события как события определенного рода. Напротив, рутинность события — следствие его воспринимаемой регулярности, а не одной лишь типичности. Мы должны быть уверены в том, что происходящее здесь-и-сейчас — не просто «типичный случай» (кражи кошелек, потери ключей, автомобильной аварии), а случай, уже имевший место в недавнем прошлом и, скорее всего, обреченный на повторение: у меня *опять* украли кошелек, я *снова* потерял ключи и — *уже который раз* — поцарапал машину.

Именно поэтому мы предлагаем назвать эффект рутинизации по имени Кенни Маккормика — персонажа, регулярно умирающего без причины, воскресающего без объяснений, и тем открывшего нам новые грани проблематики абсурда трансцендентного в имманентном⁹.

5. *Эффект профанации* не универсален. Он наблюдается только у определенного класса абсолютных событий — событий, имеющих сакральный статус. За чудесами угадываются технические декорации, за экстраординарными способностями — трюки, за мистическими совпадениями — случайность, за учредительными событиями — политические подтасовки. Смысл профанации выразил Александр Галич в песне о десакрализации имени Сталина: «Кум докушал огурец и промолвил с мўкою, оказался наш отец, не отцом, а...».

Любопытно, что десакрализующие события — события превращения сакрального в профанное — также могут впоследствии наделяться особым статусом. XX съезд (как пример такой операции) стал учредительным событием для нового социального порядка, поскольку сделал возможными принципиально иные наблюдения/описания.

6. *Эффект институционализации (эффект Кеворкяна)* также не универсален. За ним стоит попытка подчинить абсолютные события логике кодифицированных нормативных порядков — ритуалов, сценариев, законодательных актов. Для того чтобы убийство стало приемлемым, оно должно получить статус «смертной казни». Легали-

9. По крайней мере, такова точка зрения Карин Фрай (Fry, 2007). Создатели сериала впоследствии испортили эту изящную экзистенциалистскую линию интерпретации, предложив сверхъестественное, но вполне очевидное объяснение «загадки Маккормика».

зация эвтаназии в Нидерландах, суд над доктором Кеворкяном в США, калифорнийский закон «О праве на смерть» (1977) и некоторые другие юридические прецеденты проливают свет на специфику институционализации абсолютных событий. Жесткая ритуальная структура похорон, видимо, призвана вернуть событие смерти из мира трансцендентного в мир социальный. Целая серия институтов работает на «блокирование» абсолютных событий. С помощью такой институциональной механики повседневность регенерируется, восстанавливается, заделывает те бреши, которые оставляет в ней абсолютное событие.

7. Наконец, *эффект детализации* (или *эффект Корбута—Гарфинкеля*). Он проявляется прежде всего в аналитических описаниях абсолютных событий — т. е. в описаниях, разлагающих описываемое событие на нерядоположные ему элементы. Чтобы перестать видеть лес, нужно начать внимательно разглядывать деревья. (Именно это с успехом продемонстрировали этнометодологии после пятидесяти лет якобы «неаналитических» исследований повседневной жизни.) Чтобы авиакатастрофа перестала считываться как абсолютное событие, нужно дать ей детальное профессиональное аналитическое описание. Этим эффектом хорошо иллюстрируется тезис об атомарной природе событий. Он также позволяет понять, почему абсолютные события как единства особого рода крайне сложно «схватить» в языке строгого научного исследования, не нарушив требований жанра.

Этот список эффектов — лишь набросок возможных проявлений оповседневливания. Он не претендует ни на аналитическую строгость, ни тем более на полноту. С его помощью мы обозначили горизонт тем, связанных с напряжением между интуициями абсолютного и повседневного в исследованиях социального мира. В заключение сформулируем несколько вопросов для дальнейшего осмысления.

Каковы пределы оповседневливания и чем они задаются? Можно ли сказать, что абсолютные события наделяются особым статусом постфактум, вследствие работы сложной коммуникативной машинерии квалифицирующей происходящее для обобщенного массового наблюдателя? Существование эффектов оповседневливания опровергает подобное утверждение. Особый статус гарантирован этому классу событий не фабрикой интерпретаций, а их онтологией — тем, что, свершаясь, они меняют порядок потенциальных наблюдений и описаний (т. е. само строение этой фабрики). С их приходом становится невозможным то, что было возможным раньше, а значит, не сообщество (как эксклюзивный дистрибьютор сакрального, уникального, трансцендентного) конструирует некоторые события в качестве абсолютных, но сами эти события делают возможными свое наблюдение сообществом. Все, что остается сообществу (если использовать этот термин для замещения несколько громоздкого концепта «частный социальный порядок, понятый как порядок наблюдений и описаний»), — заполнять лакуны, подыскивать определения, предлагать описания, бороться за интерпретацию.

Что существование абсолютных событий означает для нашего понимания смысла события? Смысл события мы определили через его соответствие определенной ячейке в когнитивной схеме наблюдателя (системе фреймов). Таким образом, смысл основывается на возможности различения и квалификации; наблюдатель видит нечто,

распознает это благодаря своей системе фреймов, квалифицирует его как «событие X» и дает ему описание на языке того или иного социального порядка. Но абсолютные события выламываются и из этой схемы. Они превосходят имеющиеся у наблюдателя схемы различения, переопределяют самого наблюдателя. А значит то, что конституирует их как единства особого рода, плохо схватывается нашей теоретической схемой.

И, наконец, что означает внимание к абсолютным событиям и их последующему оповседневливанию для социологических исследований повседневного мира? Прежде всего признание того факта, что именно неповседневные, предельные события делают возможной привычную для нас архитектуру повседневности; что за сложившейся рутинной может стоять рутинизация, за рациональным обоснованием — рационализация, за общепринятым суждением — апроприация, за распространенным ритуалом — институционализация и т. п. Это признание само по себе не лишает суверенности мир повседневных действий, его не стоит расценивать как предложение поискать «подлинные» основания «псевдоестественных» событий. Оно лишь обозначает границы того, о чем можно говорить на языке социологии повседневности¹⁰.

...Действительно, когда лопата ломается о скальный грунт, мы должны прежде усомниться в качестве лопаты и лишь затем — поверить в твердость онтологических пород. Но само это сомнение возможно лишь постольку, поскольку твердые онтологические породы периодически выходят на поверхность повседневной жизни.

Литература

- Андерсон Д. К., Шеррок У. У. (2010). *Ирония как методологическая теория: эскиз четырех социологических вариаций* / пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. Т. 9. № 1. С. 53–65.
- Вальденфельс Б. (1991). Повседневность как плавильный тигль рациональности / пер. с нем. М. В. Воронцова // СОЦИО-ЛОГОС. Вып. 1: Общество и сферы смысла / под ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс. С. 39–50.
- Вахштайн В. С. (2009). *Между «практикой» и «поступком»: невыносимая легкость теорий повседневности* // Социологическое обозрение. Т. 8. № 1. С. 61–69.
- Волков В. В. (2009). *Слова и поступки* // Социологическое обозрение. Т. 8. № 1. С. 56–60.
- Гофман И. (2004). Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / пер. с англ. Р. Е. Бумагина и др. под ред. Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой. М.: Институт социологии РАН.
- Керет Э. (2009). Когда умерли автобусы / пер. с иврита Л. Горалик. М.: Текст.
- Ло Дж. (2006). Объекты и пространства / пер. с англ. В. С. Вахштайна // Социология вещей / под ред. В. С. Вахштайна. М.: Территория будущего. С. 223–243.
- Том Р. (2002). Структурная устойчивость и морфогенез / пер. с франц. Е. Борисовой и А. Родина. М.: Логос.
- Стругацкий А., Стругацкий Б. (2008). Второе нашествие марсиан // Понедельник начинается в субботу. М.: ЭКСМО. С. 609–706.
- Уинч П. (1996). Идея социальной науки и ее отношение к философии / пер. с англ. М. Горбачева и Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество.

10. См. в развитие этого тезиса дискуссию о трансцендентном и повседневном: Волков, 2009; Вахштайн, 2009.

- Филиппов А. Ф. (2004). К теории социальных событий // Логос. 2004. № 5 (44). С. 3–28.
- Филиппов А. Ф. (2005). Пространство политических событий // Полис. 2005. № 2. С. 6–25.
- Филиппов А. Ф. (2006). Политическая эзотерика и политическая техника в концепции Карла Шмитта // Полис. 2006. № 3. С. 121–135.
- Шюц А. (2003). [О множественности реальностей](#) / пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. Т. 3. № 2. С. 3–34.
- Шюц А. (2004). Обыденная и научная интерпретация человеческого действия / пер. с англ. Н. М. Смирновой // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОС-СПЭН. С. 7–50.
- Davidson D. (2001). *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press.
- Fry K. (2007). Oh my God! They killed Kenny... again: Kenny and existentialism // *South Park and philosophy: you know, I learned something today* / ed. by R. Arp. London: Blackwell. P. 77–86.
- Taleb N. N. (2007). *The black swan: the impact of the highly improbable*. New York: Random House.

Предисловие к переводу статьи Ч. Р. Миллса «Ситуативные действия и словари мотивов»

Светлана Баньковская*

Чарльз Райт Миллс определенно не принадлежит к числу авторов, чьи работы малоизвестны отечественному читателю. В русском переводе уже опубликованы основные (программные) труды, обозначившие его место в социальной науке и обеспечившие ему репутацию «диссидента», «Wobbly», или «самопровозглашенного аутсайдера» (по его собственным словам) американской социологии¹. Для тех, кто знакомится с Миллсом по учебникам, он прежде всего один из основоположников леворадикального направления в американской социологии, критик нового, далекого от демократии, порядка, олицетворяемого военно-промышленным комплексом; социолог, актуализировавший интерес к изучению элит и нового неравенства; ученый, видевший главное предназначение социологии в том, чтобы переводить «частные нужды» в «общественные проблемы», а последние рассматривать с точки зрения их смысла для обычного человека. Он расценивал социологию как политическое занятие, как «служанку» демократии.

Энергичный, не отягощенный эзотерической научной терминологией, стиль Миллса не только обеспечил широкую популярность таким его работам, как «Социологическое воображение», «Правящая элита», «Причины третьей мировой войны», «Слушайте, янки: революция на Кубе», автобиографическому очерку «Письма к товарищу» и др., у социальных ученых, но и поставил их в ряд ярких публицистических произведений своего времени.

В меньшей мере, пожалуй, социологи обращаются к собственно теоретическим исследованиям Миллса, начатым уже в его ранней работе «Характер и социальная структура» (1953, в соавторстве с Гансом Гертом²) и обозначившим его интерес к форми-

* **Баньковская Светлана Петровна** — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, профессор кафедры анализа социальных институтов НИУ ВШЭ, sbankovskaya@gmail.com

© Баньковская С. П., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. Миллс Ч. Р. (1959). Властвующая элита / пер. с англ. Е. И. Розенталь и др. под ред. Л. Я. Розовского. М.: Иностранная литература; Миллс Ч. Р. (1968). Высокая теория / пер. с англ. М. А. Киссея // Структурно-функциональный анализ в современной социологии. Вып. 1. М.: ИКСИ АН СССР. С. 395–424; Миллс Ч. Р. (1994). Интеллектуальное мастерство / пер. с англ. А. И. Кравченко // Социологические исследования. 1994. № 1. С. 107–114; Миллс Ч. Р. (1995). Задачи социологии / сокр. пер. с англ. Л. А. Козловой // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 157–170; Миллс Ч. Р. (2001). Социологическое воображение / пер. с англ. О. А. Оберемко под ред. Г. С. Батыгина. М.: NOTA BENE.

2. Ганс Генрих Герт (1908–1978) — немецкий социолог, в Гейдельберге был учеником К. Ясперса, А. Вебера и К. Мангейма, затем, во Франкфурте-на-Майне — П. Тиллиха и А. Лёве. Год провел в LSE, был берлинским корреспондентом «Chicago Daily News». В 1938 г. эмигрировал в США, преподавал в

рованию институционального порядка, институциональных правил, взаимодействию социальных институтов и личности с ее свободой волей³. Исследователи научного наследия Миллса отмечают, что именно в этой работе был выстроен теоретический каркас его будущих критических сочинений, без которого нельзя оценить их концептуальный потенциал, заложенный в глубинах (или сверх) публицистического пафоса.

Мы же обращаемся к еще более ранним статьям Миллса по социологии знания и теории объяснения действия (*account theory*), написанным в конце 1930-х — начале 1940-х годов. Эти небольшие по объему работы обозначили поворот к проблеме социальной контингентности и ситуативной обусловленности смыслообразования⁴. Этот поворот предполагал радикальный уход от когнитивизма: не упорядочивать индивидуальный (повседневный) опыт и практики в понятиях мотивов как «внутренних», производимых или усвоенных в сознании первопричин действия, но усматривать основания мотивации и смыслообразования в самих обстоятельствах и деталях ситуации действия.

Исследуя институциональные практики и ограничивающие их условия, Миллс обращается к институциональным правилам как к основанию институционального порядка. Эти правила выступают у него как контекст обоснования действия, а не то, чему надо следовать, чтобы производить действие. Правила, однако, не задают «правил следования» правилам. И конкретные ситуации действия не соответствуют в точности правилам. Что позволяет тогда определять то или иное конкретное действие как «действие по правилам» (или наоборот)? Ответ Миллса — общие (разделяемые) членами формальных институтов «словари мотивов», мотив *post factum* позволяет объяснить действие так, как если бы оно совершалось по правилам. Правила не конституируют действие, а мотивы не направляют его «изнутри», но вмещаются действующим индивидом самому себе и озвучиваются для объяснения/оправдания действия, которое соотносит институциональные ограничения с уникальной ситуацией.

Мотивы — определенного рода набор слов, используемый в разговоре для оправданий действий; тем самым, мотив не лишается своей эффективности как причина действия, он лишь выводится из сферы субъективного. Мотив как оправдание дей-

университетах Иллинойса и Висконсина. Широкую известность получили его переводы работ М. Вебера. Миллс был студентом Герта в Висконсине, главным результатом их сотрудничества стала работа «Характер и социальная структура: психология социальных институтов» (*Gerth H., Mills C. W. [1953]. Character and social structure: the psychology of social institutions. New York: Harcourt, Brace and Company*). В 1971 году Герт вернулся в Германию, в университет Франкфурта-на-Майне.

3. Основная идея книги заключалась в том, чтобы показать, как биографии ведущих экономических и политических деятелей (лидеров рабочего движения, видных бизнесменов, военных и политиков) размещаются в социальной структуре и в пространственно-временном контексте, который и налагает ограничения на их деятельность, и обеспечивает ее возможностями. Этот методологический прием был использован, чтобы прояснить, как возможны индивидуальные вариации в обобщенных типах, и кроме того, показать, до какой степени социальная структура (обозначенная как совокупность институциональных порядков) ограничивает и стимулирует индивидуальное и групповое действие в определенном месте и в определенное время. Наши биографии, таким образом, опосредуют и опосредованы институциональными правилами, обуславливающими принятие решений.

4. Этнометодологи отмечают, что поворот этот одновременно и независимо друг от друга осуществляли Ч. Р. Миллз, Л. Витгенштейн и Г. Гарфинкель.

ствия привязывает его к ситуации, опосредуя связь этого действия с действиями других, присутствующих в ситуации, и согласовывает это действие с общепринятыми нормами. По мнению современных исследователей, эти идеи Миллса вновь вернули социологию к проблеме смыслообразования⁵ и до сих пор служат источником вдохновения для теоретиков социологии, исследующих «культуру», «фреймы», «институциональные контексты» и т. п.⁶

Точке зрения Миллса, однако, уже тогда, в начале 40-х можно было противопоставить позицию Р. Макайвера относительно вменения мотивов и социальной причинности. Макайвер полагал, что стремление избавить социологию от эго-психологического языка и наивно-фрейдистских интерпретаций действия (в чем противоречия с Миллсом нет) не должно закончиться отказом от интерпретаций субъективных состояний⁷. Он настаивал на рассмотрении мотивов как генераторов действия и видел в них потенциал для его социологического объяснения. Для Макайвера мотив — часть его более обширного исследования социальной причинности, и он не исключает каузального значения и «словарей мотивов».

Не предвосхищая всех нюансов теоретизирования и логики аргументации автора этих статей, мы все же уверены, что читатель обнаружит в них «другого», тематически непривычного Миллса, хотя и вполне узнаваемого по его радикальной и критической в отношении социологического мейнстрима манере постановки проблемы.

5. Reed I. A. (2011). Interpretation and social knowledge: on the use of theory in the human sciences. Chicago: University of Chicago Press.

6. Так, например, миллсовское разделение между мотивом как оправданием действия и мотивом как причиной действия стало предметом особого рассмотрения для культурсоциологов. См.: Smith Ch. (2003). Moral believing animals: human personhood and culture. New York: Oxford University Press. P. 125–145.

7. MacIver R. M. (1940). The imputation of motives // American Journal of Sociology. Vol. 46. № 1. P. 1–12.

Ситуативные действия и словари мотивов*¹

Чарльз Райт Миллс

Аннотация. В своей классической статье Чарльз Райт Миллс предлагает оригинальный взгляд на мотивы с точки зрения социологии знания. Противопоставляя подход социологии знания субъективистскому пониманию мотивов как внешних выражений внутренних элементов, Миллс делает предметом анализа связь конкретных типов действий с типовыми структурами нормативных действий и с социально-ситуативными кластерами мотивов. Мотивы — это то, что вменяется и озвучивается действующими, поэтому необходимо рассматривать, каким образом, во-первых, те или иные мотивы приписываются действующими самим себе и другим людям в определенных социальных и исторических ситуациях, и во-вторых, как различные словари мотивов конфликтуют друг с другом и сменяют друг друга с течением времени. В этом случае мотивы являются не выражениями внутренних побуждений, а оправданиями поведения.

Ключевые слова. Миллс, мотив, социальная ситуация, социальное действие, социология знания.

Главное направление переориентации в нынешней социологии языка (как в теории, так и в наблюдении) связано с опровержением вундтовской идеи о том, что функцией языка является «выражение» уже имеющихся внутри индивида элементов. В основе современных исследований языка лежит простой постулат: мы должны подходить к изучению языкового поведения, не соотнося его с внутренними состояниями индивидов, а проясняя его социальную функцию, состоящую в координации различных действий. Язык не выражает нечто уже существующее в человеке, а воспринимается другими людьми в качестве индикатора будущих действий².

Такой подход может помочь и в решении проблем мотивации. Цель настоящей статьи — наметить в общих чертах аналитическую модель объяснения мотивов, опирающуюся на социологическую теорию языка и социологическую психологию³.

В противоположность логико-дедуктивной концепции мотивов как субъективных «источников» деятельности, мотивы можно рассматривать в качестве типичных словарей, исполняющих закрепленные за ними функции в четко обозначенных социальных ситуациях. Люди озвучивают и вменяют мотивы себе и другим. Объяснять поведение путем соотнесения его с логически выведенным и абстрактным «мотивом» — одно дело, анализировать наблюдаемые языковые механизмы вменения и озвучивания мотивов, функционирующие в поведении, — совсем другое. Мотивы —

* Перевод с англ. А. М. Корбута под ред. С. П. Баньковской. Источник: *Mills C. W. (1940). Situated actions and vocabularies of motive. American Sociological Review, 5(6), 904–913*

© Корбут А. М., 2011

© Баньковская С. П., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. Переработанный вариант доклада, прочитанного в Обществе социальных исследований в Чикагском университете 16–17 августа 1940 г.

2. См.: Mills, 1940.

3. См.: Mead, 1909; Mannheim, 1940; Wiese, 1932; Dewey, 1917: 276.

не фиксированные элементы «внутри» индивида, а понятия, посредством которых *социально действующие индивиды* интерпретируют поведение. Вменение и озвучивание мотивов действующими индивидами — социальные феномены, требующие объяснения. Различные обоснования, которые люди дают своим действиям, сами некоторым образом обоснованы.

Прежде всего мы должны выделить общие условия, при которых происходит вменение и озвучивание мотивов⁴. Далее мы должны охарактеризовать мотивы с помощью легко различимых терминов и предложить парадигму, объясняющую, почему вербализируются именно эти, а не другие мотивы. Затем мы должны обозначить механизмы связи словарей мотивов с системами действий. Мы хотим проанализировать интегрирующую, регулирующую и специфицирующую функцию, исполняемую тем или иным видом речи в социально-ситуативных действиях.

Типичная ситуация, в которой происходит вменение и озвучивание мотивов, подразумевает, во-первых, *социальное* поведение, или (заданные) программы деятельности живых существ, наделенных даром речи, т. е. программы и действия, ориентированные на поступки и слова других; во-вторых, озвучиванию и вменению мотивов сопутствует речевая форма, известная как «вопрос». Ситуации, стоящие за вопросами, обычно предполагают *альтернативные* или *непредвиденные* программы или действия, фазы которых аналитически обозначаются как «кризисы»⁵. Вопрос отличается тем, что в большинстве случаев он вызывает новое *вербальное* действие, а не моторную реакцию. Вопрос — элемент *разговора*. Разговор может касаться наблюдаемых или предполагаемых фактических особенностей ситуации, либо он может соединять и развивать различные социальные действия в зависимости от ситуации и ее нормативного образца ожиданий. Именно на этой последней фазе разговора, когда достигается одобрение и несогласие, появляются убеждающие и разубеждающие речь и словарь. Поскольку люди погружены в непосредственные акты переживания, их внимание направлено вовне до тех пор, пока эти акты не оказываются так или иначе затруднены. Именно тогда появляется осознание себя и мотива. «Вопрос» — языковой указатель подобных условий. Озвучивание и вменение мотивов является особенностью разговоров, возникающих в «вопросных» ситуациях.

Мотивы вменяются или озвучиваются в ответ на вопросы, прерывающие акты или программы. Мотивы — это слова. К чему они отсылают? Они не указывают на какие-либо элементы «внутри» индивидов. Они указывают на предвосхищаемые ситуативные последствия поведения, оказавшегося под вопросом. Намерение или цель (заданная в качестве «программы») *есть* осознание предвосхищаемых последствий; мотивы — это названия последующих ситуаций и суррогаты ведущих к ним действий. За вопросами стоят возможные альтернативные действия с их конечными

4. Важность этой исходной задачи для исследования очевидна. В большинстве исследований, осуществляемых на вербальном уровне, индивидам просто задают абстрактные вопросы, но если бы мы могли предварительно четко обозначить ситуации, в которых *могут* вербализироваться те или иные мотивы, мы могли бы использовать это обозначение для конструирования *ситуативных* вопросов и проверки выводов из нашей теории.

5. По поводу «вопроса» и «разговора» см.: De Laguna, 1927: 37 и указатель. Насчет мотивов в кризисных ситуациях см.: Williams, 1920: 435 ff.

последствиями. «Интроспективные слова, используемые нами для обозначения мотивов, — это грубые, урезанные описания ряда типичных образцов разрозненных и конфликтующих между собой стимулов» (Burke, 1935: 45⁶).

Можно кратко остановиться на модели целенаправленного поведения, связанной с именем Дьюи. Индивиды, стоящие перед выбором «альтернативных актов», осуществляют тот или иной из них, исходя из ожидаемых последствий. Такая откровенно утилитарная схема неадекватна, поскольку: а) «альтернативные акты» *социального* поведения чаще всего «появляются» в языковой форме, в виде вопроса, заданного самим действующим или кем-то другим; б) правильнее было бы говорить, что индивиды действуют в соответствии с предвосхищением *названных* последствий.

К числу подобных названий в некоторых технологически ориентированных направлениях действия могут относиться такие понятия, как «полезный», «практичный», «удобный» и т. д., — понятия, которые у прагматистов, а также в некоторых слоях американского общества считаются «предельными» для этих особых ситуаций. Однако существуют иные слои населения с другими словарями мотивов. Выбор направления действия сопровождается репрезентациями (подвергающимися отбору) своих ситуационных целей. Люди различают ситуации при помощи специфических словарей, и именно исходя из того или иного словаря они предвосхищают последствия поведения⁷. Устойчивые словари мотивов связывают ожидаемые последствия со специфическими действиями. Основывать объяснение на таких психологических понятиях, как «желание» или «влечение», нет нужды, поскольку они сами должны быть социально объяснены⁸. Предвосхищение — это беззвучное либо открытое присвоение названия конечным фазам и/или социальным последствиям поведения. Когда индивид дает название последствиям, он проясняет действия, которые можно восстановить по этому названию. В любой *общественной* ситуации социальное измерение мотивов имплицитно заложено в названия, обозначающие последствия. С помощью таких словарей осуществляются определенные типы общественного контроля. Кроме того, понятия, посредством которых ставится вопрос, часто содержат обе альтернативы: «Любовь или Долг?», «Дело или Потеха?». В различных институциональных ситуациях есть свои *словари мотивов*, подходящие к соответствующим формам поведения.

Такая социологическая концепция мотивов как относительно устойчивых языковых фаз четко обозначенных ситуаций вполне соответствует мидовской программе изучения поведения в социальной перспективе и с внешней позиции. Она, безусловно, учитывает, что «мотивы и действия зачастую имеют своим источником не внутренний мир, а ситуацию, в которой находятся индивиды» (Mannheim, 1940: 249). Она переводит вопрос «почему»⁹ в вопрос «как», на который можно отвечать, обращаясь к ситуации и типичному для нее словарю мотивов, т. е. к тем понятиям, которые при-

6. Я почерпнул из этой книги несколько мыслей, которые систематизированы в настоящем тексте.

7. См. эксперименты вроде: Rexroad, 1926: 458.

8. Ср.: Dewey, 1939.

9. На который принято отвечать, ссылаясь на индивидуальные «субъективные факторы» (MacIver, 1940b; см. также его работу: MacIver, 1940a).

вычно сопутствуют данной типичной ситуации и функционируют в ней в качестве обозначений и оправданий нормативных действий.

Как было отмечено выше, вопрос обычно указывает на вменение и озвучивание мотивов. Макс Вебер определяет мотив как смысловой комплекс, который представляется самому действующему индивиду или наблюдателю адекватным основанием для его поведения¹⁰. Данная концепция улавливает внутренне присущий мотиву социальный характер. Удовлетворительным, или адекватным, является тот мотив, который удовлетворяет человека, задающего вопрос относительно акта или программы (своей или другого человека). В своем словесном выражении *мотив* — это такое слово, которое для действующего и других участников ситуации служит несомненным ответом на вопросы, касающиеся социального и языкового поведения. Устойчивый мотив является конечным оправданием в соответствующем разговоре. Слова, которые в типичной ситуации исполняют эту функцию, берутся из словаря мотивов, допустимого в данной ситуации. Мотивы — это приемлемые оправдания настоящих, будущих или прошлых программ или актов.

Называть их оправданиями *не* значит отрицать их эффективность. Зачастую именно предвосхищения приемлемых оправданий определяют поведение. («Если бы я сделал это, что я мог бы сказать? А что сказали бы они?») Решения могут быть, полностью или частично, сведены к ответам на подобные вопросы.

Человек может начать действовать, исходя из одного мотива, но в процессе у него может появиться дополнительный мотив. Это не означает, что второй оправдательный мотив неэффективен. Озвученное ожидание акта, его «резон», является не только опосредующим условием данного акта, но и его непосредственным регулирующим условием, к которому вполне применим термин «причина». Оно может усилить акт индивида, осуществляющего действие. Оно может привлечь к его акту новых союзников.

Мотивы, когда они обращены к другим людям, причастным к акту, представляют собой стратегии действия. Многие социальные действия предполагают согласие (молчаливое или открытое) других людей. Зачастую акты не предпринимаются, если они не имеют резона, который может быть принят окружающими. При выборе мотива дипломатия часто оказывается сильнее дипломата. Дипломатический выбор мотива является составным элементом усилий, направленных на мотивирование своих актов в глазах других участников ситуации. Провозглашаемые мотивы избавляют от путаницы и интегрируют социальные действия. Подобная дипломатия не обязательно предполагает намеренную ложь. Она лишь указывает на то, что будет использован

10. Weber, 1922: 5: «„Motiv“ heißt ein Sinnzusammenhang, welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter „Grund“ eines Verhaltens in dem Grade erscheint, als die Beziehung seiner Bestandteile von uns nach den durchschnittlichen Denk- und Gefühlsgewohnheiten als typischer (wir pflegen zu sagen: „richtiger“) Sinnzusammenhang bejaht wird» («„Мотивом“ называется смысловая связь, которую сам действующий или наблюдатель считает осмысленным „основанием“ поведения. „Адекватным по смыслу“ связно протекающее поведение должно называться в той степени, в какой соотношение его составляющих мы, в соответствии со средними привычками мышления и чувства, характеризуем как типичную (мы обычно говорим: правильную) смысловую связь» [Вебер, 2002: 82]).

соответствующий словарь мотивов, т. е. на то, что эти мотивы обуславливают определенные линии поведения¹¹.

Когда агент озвучивает или вменяет мотивы, он не пытается *описать* переживаемое им социальное действие. Он не просто приводит «резон». Он влияет на других и на себя. Нередко он находит новый «резон», который будет опосредовать деятельность. Следовательно, мы не должны рассматривать действие отдельно от «его» вербализации, поскольку во многих случаях вербализация представляет собой новый акт. В подобных ситуациях не существует разрыва между актом и «его» вербализацией, есть лишь различие между двумя отдельными действиями: моторно-социальным и вербальным¹². Такое дополнительное (или «*ex post facto*») оязычивание (*lingualization*) может предполагать обращение к словарю мотивов, связанному с нормой, признаваемой обоими участниками ситуации. В этом отношении оно является объединяющим фактором *будущих* фаз исходного социального действия или других актов. Мотивы эффективно разрешают конфликты. Часто без «резона» невозможно ни осуществить акт, ни соединить разнородные действия. Мотивы представляют собой общие основания для опосредованных форм поведения.

Перри, обобщая фрейдовский подход к мотивам, утверждает, что «согласно этой точке зрения реальными мотивами поведения являются те, в которых нам стыдно признаться себе или окружающим» (Perry, 1926: 292–293). Соответствующие факты можно объяснить, просто сказав, что угрызения совести (т. е. *моральные* словари мотивов) зачастую достаточно действенны и что люди меняют свои акты и воздерживаются от них в соответствии с этими мотивами. Словари допустимых мотивов — одна из составляющих «обобщенного другого» как механизма общественного контроля. Например, бизнесмен вступает в Ротари-клуб¹³ и начинает использовать принятый там словарь благотворительности (Perry, 1926: 392). Если без этого данный человек не может осуществлять свою деловую активность, значит, соответствующий словарь мотивов — важный фактор его поведения¹⁴. Длительное исполнение роли, которой

11. Конечно, поскольку мотивы предъявляются другим людям, они могут быть и ложью, но это еще нужно доказать. Вербализации не являются ложью только потому, что они оказывают социальное воздействие. Меня здесь больше интересует социальная функция озвучиваемых мотивов, нежели искренность тех, кто их озвучивает.

12. См.: Znaniecki, 1936: 30.

13. Основная идея Ротари-клуба, по мысли основателя ротарианского движения — юриста Пола П. Хэрриса, заключалась в том, чтобы в клубе могли собираться представители различных сфер бизнеса (среди первых были юрист, горный инженер, торговец, угольный дилер), знакомиться, обмениваться своими проблемами, опытом, связями, организовывать новые предприятия (что-то вроде «бизнес-джет-сейшен»), но главное — чувствовать солидарность и поддержку «людей дела». Первый клуб был создан 23 февраля 1905 г. в Чикаго. Место собраний клуба подлежало *ротации* — они проводились поочередно в офисе каждого члена клуба, отсюда и название, и эмблема клуба — колесо. По мере увеличения числа членов клуба, его собрания стали проводиться в отелях и ресторанах (где и сегодня собираются ротарианцы). Вскоре изменились и цели клубной организации — «служение более бедным и менее удачливым» и благотворительность стали во главу угла («Service Above Self» — современный девиз клуба). Этические принципы ротарианского движения: Правда, Справедливость, Солидарность, Выгода. — *Прим. ред.*

14. «Мотив прибыли», изучаемый классической экономикой, можно рассматривать как элемент идеально-типического словаря мотивов, применяемого в рамках особых экономических ситуаций и

соответствуют определенные мотивы, часто вынуждает человека стать тем, кем он поначалу хотел лишь казаться. Изменение словаря мотивов, применяемых индивидом впоследствии, указывает на важный аспект интеграции его действий с некоторыми сосуществующими группами.

Мотивы, используемые для оправдания или критики отдельного акта, неизбежно связывают его с ситуациями, соединяют действия разных людей и приводят поведение в соответствие с нормами. Общественно оправданные мотивационные суррогаты ситуаций оказываются одновременно ограничивающими и стимулирующими. Стоило бы (и можно было бы) проверить гипотезу о том, что словари мотивов, типичные для разных ситуаций, являются важными детерминантами поведения. Будучи языковыми сегментами социальных действий, мотивы ориентируют эти действия, позволяя различать их объекты. Такие прилагательные, как «хороший», «приятный» и «плохой», либо толкают к действиям, либо предотвращают их. Подобного рода слова, входящие в словари мотивов, т. е. выступающие стандартным и относительно непроблематичным сопровождением типичных ситуаций, часто исполняют директивную и побуждающую функцию, поскольку представляют собой предвосхищаемые действующим индивидом суждения других людей. В этом смысле мотивы являются «социальными инструментами, т. е. данными, модифицируя которые действующий способен оказывать влияние [на себя или на других]» (Znaniecki, 1936: 73). «Контроль» над другими обычно осуществляется не прямо, а путем манипулирования полем объектов. Мы влияем на человека, называя его действия или вменяя им — или «ему» — мотивы. Мотивы, сопутствующие, скажем, военным институтам, не являются «причинами» войны, но они побуждают к постоянному совокупному участию [в ней] и различаются от войны к войне. У действующих словарей мотивов есть свой жизненный цикл, который вплетен в изменчивую институциональную ткань.

Вменение мотивов другими людьми генетически предшествует их озвучиванию самим человеком. Мать поправляет ребенка: «Не делай так, нельзя жадничать». Ребенок не только учится тому, как можно и как нельзя себя вести; его также знакомят со стандартизированными мотивами, которые поощряют надлежащие действия и удерживают от действий запрещенных. Овладевая правилами и нормами деятельности в различных ситуациях, мы одновременно овладеваем соответствующими словарями мотивов. Это те мотивы, которыми мы неизбежно пользуемся, поскольку они являются частью нашего языка и нашего поведения.

Выявление «реальных мотивов», которые предположительно противопоставляются «простой рационализации», часто основывается на метафизическом представлении о своего рода биологическом характере «реальных» мотивов. Поиск чего-то более реального, скрывающегося за рационализацией, неразрывно связан с точкой зрения, которой придерживаются многие социологи, считающие, что язык — это внешнее проявление или побочный продукт чего-то уже существующего, более подлинного и «глубокого» в индивиде. Антагонизм «реальных установок» и «простой вербализации» или «мнения» подразумевает, что, в лучшем случае, мы, исходя лишь

форм поведения. На поздних фазах монополистического и регулируемого капитализма этот тип нуждается в модификации; словари прибыли и коммерции приобрели иные компоненты. Плодотворное описание *неэкономического* поведения и мотивов бизнес-бюрократов см. в: Danielian, 1939.

из слов индивида, делаем заключение о том, какова «на самом деле» его установка или мотив.

Но какие заключения *мы могли бы* подобным образом делать? Симптомом *чего именно* является вербализация? Мы не можем *вывести* психологические процессы из языковых феноменов. Все, что мы можем вывести и эмпирически проверить¹⁵, — это еще одну вербализацию действующего индивида, которая, как нам кажется, ориентирует и направляет поведение в момент осуществления действия. Единственные социальные единицы, которые могут «находиться глубже», — это другие языковые формы¹⁶. «Реальная Установка или Мотив» ничем особенно не отличается от вербализации или «мнения». Их различия оказываются лишь относительными и преходящими.

Выражение «бессознательный мотив» тоже неудачно. Оно может означать лишь, что мотив не озвучен открыто, однако в подобных ситуациях нет нужды заключать о существовании бессознательных мотивов и затем помещать их как составные части в индивидов. Данное суждение вытекает из ненужного и необоснованного, но устойчиво воспроизводимого представления о том, что «у всякого действия есть мотив». Это суждение поддерживается наблюдением пробелов, наличествующих в достаточно частых вербализациях в повседневных ситуациях. Факты, к которым отсылает указанное суждение, можно объяснить тем, что люди не всегда открыто артикулируют мотивы и что не *все* действия вращаются вокруг языка. Я уже отмечал условия, при которых мотивы обычно озвучиваются и вменяются.

В рамках излагаемого здесь подхода вербализованный мотив используется не в качестве показателя чего-либо в индивиде, а как *основание для выводов о типичном словаре мотивов ситуативного действия*. Когда мы ищем «реальную установку», а не «мнение», «реальный мотив», а не «рационализацию», мы можем осмысленно искать лишь направляющую речевую форму, которая в зачаточном или открытом виде присутствует в осуществляемом действии или совокупности действий. Проникнуть по ту сторону вербализации, внутрь индивида, и напрямую проверить свои догадки относительно мотивов нельзя, однако есть эмпирический путь, позволяющий нам определить и ограничить (в конкретных обстоятельствах) область исследования мотивов, и этот путь — составление типичных словарей мотивов, сохраняющихся в тех или иных типах ситуаций и действий. Вменение мотивов можно отслеживать, обращаясь к типичной констелляции мотивов, которые имеют очевидные социальные связи с определенными классами ситуативных действий. Некоторые «реальные» мотивы, которые вменяют действующим, не были им даже известны. На мой взгляд, мотивы ограничиваются словарем действующего. Единственный источник мотивационной терминологии — словари мотивов, чаще всего вербализируемых действующими в специфических ситуациях.

15. Разумеется, мы могли бы попытаться вывести или проинтерпретировать конструкторы, находящиеся внутри индивида, но их сложно проверить и они ничего не объясняют.

16. Это не значит, что на физиологическом уровне не может быть спазмов брюшной полости или притока адреналина в кровь и т. д., однако характер «связи» подобных явлений с социальным действием — достаточно спорный.

Индивидуалистические, сексуальные, гедонистические и денежные словари мотивов явно доминируют во многих областях жизни городской Америки в XX веке. В силу данного этоса вербализация альтернативного поведения в этих понятиях вряд ли будет поставлена под сомнение господствующими группами. В такой среде люди скептически относятся к заявлениям Рокфеллера о религиозных мотивах его деловой активности, поскольку *сейчас* подобные мотивы не входят в словарь, который прежде всего принято соотносить с ситуациями предпринимательской деятельности. Средневековый монах пишет, что он поделится пищей с бедной, но хорошенькой женщиной «во славу Господню и ради вечного спасения своей души». Почему мы не склонны доверять ему и вменяем ему сексуальные мотивы? Потому что секс — важный и распространенный мотив в нашем обществе и в наше время. Религиозные словари объяснений и мотивов сегодня приходят в упадок. В обществе, по большей части развенчавшем религиозные мотивы, некоторые мыслители скептически относятся к тем, кто повсеместно их декларирует. Религиозные мотивы сошли на нет в некоторых слоях современного общества; вместо них «закрепились» и используются другие мотивы. Однако ничто не говорит о том, что в монастырях средневековой Европы религиозные словари не были во многих ситуациях действенны.

Профсоюзный лидер говорит, что предпринимает определенное действие потому, что хочет добиться повышения уровня жизни рабочих. В ответ бизнесмен утверждает, что это рационализация, т. е. ложь, что на самом деле он хочет выжать из рабочих побольше денег. Радикал говорит, что профессор колледжа не станет участвовать в радикальных движениях, потому что боится потерять работу, а еще потому, что он «реакционер». Профессор колледжа отвечает, что ему просто хочется разобраться в существе дела. То, что для одного является обоснованием, другому кажется рационализацией. Переменной здесь является принятый словарь мотивов (конечные пределы дискурса) доминантной группы, мнение которой важно для человека. *Выявление таких групп, их положения и их характера позволило бы определить и методологически упорядочить условия приписывания мотивов определенным действиям.*

Эта идея подводит нас к необходимости исследования подразделения мотивов, двигающих людьми, в зависимости от ситуации, а также общих типов и условий применения словарей мотивов в различных обществах. Мотивационные структуры индивидов и образцы их целей связаны с общественными контекстами. Мы могли бы, например, исследовать мотивы в различных стратах или профессиях. Макс Вебер отмечал: «...в свободном обществе мотивы, побуждающие людей трудиться, различны в... разных социальных классах... Как правило, есть дифференцированная шкала мотивов, вынуждающих представителей разных социальных классов работать. Человек, меняющий свой ранг в обществе, переходит от одного набора мотивов к другому»¹⁷. Языковые связи, объединяющие людей, влияют на них, образуя системы диспозиций и мотивов. Как отметил недавно Толкотт Парсонс, указывая на различия между профессиональной и предпринимательской деятельностью, нельзя сразу перейти «от экономического анализа прямо к мотивациям... Институциональные модели *всегда* составляют важную часть этой проблемы» (Парсонс, 2002: 350). Я полагаю, мы мо-

17. Парафраз, сделанный Карлом Мангеймом; см.: Mannheim, 1940: 316–317.

жем анализировать, индексировать и измерять эту часть, фокусируя внимание на тех специфических вербальных придатках к изменчивым институционализированным действиям, которые выше были названы словарями мотивов.

В родовых обществах констелляции мотивов, связанные с различными сегментами поведения, как правило, остаются стабильными и сохраняют связь лишь со своим сегментом. В типичных первичных, сакральных и сельских обществах мотивы людей обычно дробятся. Словари мотивов, предназначенные для различных ситуаций, стабилизируют и ориентируют поступки и ожидания в отношении реакций окружающих. В соответствующих ситуациях вербализованные мотивы обычно не подвергаются сомнению¹⁸. Во вторичных, секулярных и городских обществах несовпадающие и конкурирующие словари мотивов задействованы одновременно, а ситуации, в которых они допустимы, четко не разграничены. Мотивы, когда-то считавшиеся непреклонными для определенных ситуаций, теперь ставятся под сомнение. В конкретной ситуации различные мотивы могут вызывать похожие действия. Поэтому люди, находящиеся в разных ситуациях, пребывают в замешательстве и вынуждены гадать, какой мотив «двигал» человеком. На интеллектуальном уровне подобного рода сомнения породили такие движения, как психоанализ, с его догмой рационализации и систематическим разоблачением мотивов. В основе этих интеллектуальных феноменов лежат раздробленные и конфликтующие между собой сегменты индивидуализированного общества, для которого характерна конкуренция между словарями мотивов. Запутанные констелляции мотивов, например, являются составляющей предпринимательской деятельности в Америке. Подобного рода образцы вытеснили старый словарь благородных отношений мужчин и женщин, основанных на долге, любви, доброте. В определенных классах общества романтические, благородные и меркантильные мотивы переплелись между собой. Становится важным вопрос: «Брак по любви или по расчету?», поскольку теперь материальная выгода — постоянный и почти вездесущий мотив, общий знаменатель многих других мотивов¹⁹.

За «смещением мотивов» и «мотивационными конфликтами» стоят конкурирующие или противоречащие друг другу ситуационные образцы и соответствующие им словари мотивов. В изменчивых и переходных ситуациях каждая из альтернатив мо-

18. Этнолог Рут Бенедикт очень близко подошла к подлинно социологическому взгляду на мотивы. Ее позиция остается расплывчатой, поскольку она не до конца поняла тождественность различных «мотиваций», принятых в тех или иных культурах, и сложившихся и распространенных словарей мотивов. «Осмысление взаимосвязей индивида со своим обществом... всегда предполагает понимание типов человеческой мотивации и способностей, накапливаемых в его обществе» (Benedict, 1932: 25; см. также ее работу: Benedict, 1934: 242–243). Исходя из этого наблюдения, она стремится отыскать уникальный «гений» каждой культуры и засоряет свое исследование словами вроде «аполлонический». Если бы она предприняла конструктивную попытку выявить словари мотивов, которые указывают на будущие действия, позволяющие осуществлять программы и обеспечивающие их согласованными мотивами в заданных ситуациях, она была бы лучше готова к постановке конкретных вопросов и к поиску ответа на них посредством дальнейших наблюдений.

19. Кроме того, мотивы, которые допустимо вменять и озвучивать в рамках одной системы действий, могут проникать в другие области, постепенно получая в определенных кругах признание в качестве исчерпывающего отражения *всех* человеческих мотивов. Именно это произошло с экономическим человеком и его мотивами.

жет относиться к обособленным системам действий, в рамках которых допустимы разные словари мотивов. В этих конфликтах находят выражение словарные образцы, которые пересеклись в маргинальном индивиде и которые сложно разделить на категории сообразно четко очерченным ситуациям.

Излагаемый здесь взгляд на мотивы позволяет не только объяснять языковые и социальные факты, но и обладает еще одним преимуществом: благодаря ему мы можем дать социологическое описание других теорий (терминологий) мотивации. Это задача социологии знания. Здесь я могу указать лишь некоторые теории. Я уже упоминал фрейдовскую терминологию мотивов. Очевидно, что подобного рода мотивы характерны для буржуазно-патриархальной верхушки с ее сильной сексуальной и индивидуалистической ориентацией. Предаваясь интроспекции на кушетке Фрейда, пациенты использовали единственный известный им словарь мотивов; Фрейд заметил это, и начал соответствующим образом строить беседы. Более подробно эти вопросы обсуждаются у Миттенцвея (Mittenzwey, 1924). Получив широкое распространение в послевоенные годы, психоанализ никогда не был популярен во Франции, где отсутствует пуританский контроль над сексуальным поведением²⁰. Людям, обратившимся в психоаналитическую веру и перенявшим соответствующую терминологию мотивов, все другие словари кажутся самообманом²¹.

Аналогично, сторонники марксистской терминологии власти, борьбы и экономических мотивов считают все остальные словари, включая фрейдовский, надуманными или невежественными. Тот, кто целиком ассимилировал лишь предпринимательский набор мотивов, будет пытаться применять эти мотивы в любых ситуациях, в том числе — в домашней жизни и в отношениях с женой. Нужно заметить, что предпринимательская терминология мотивов имеет собственную форму интеллектуальной артикуляции, стоящую в одном ряду с психоанализом и марксизмом.

Немаловажно, что со времен Сократа многие «теории мотивации» были связаны с этической и религиозной терминологиями. Мотив — это то в человеке, что толкает его к добру или к злу. Под эгидой религиозных институтов люди используют словари моральных мотивов: они называют действия и программы «хорошими» или «плохими», вменяя эти же качества душе. Такое языковое поведение является элементом процесса социального контроля. Институциональные практики и соответствующие им словари мотивов главенствуют в ограниченном диапазоне возможных ситуаций. Можно было бы создать типовой каталог религиозных мотивов, фигурирующих в популярных религиозных текстах, и проверить его объяснительную силу на различных вероисповеданиях и сектах²².

В современной Америке во многих ситуациях поведение регулируется и интегрируется с помощью *гедонистического* языка. Для широких слоев населения в определенных ситуациях удовольствие и боль являются сегодня непреложными мотивами. Эти ситуации должны быть эмпирически выявлены для конкретных периодов и об-

20. Некоторые трактуют данный факт в качестве доказательства фрейдовских теорий. Однако его можно столько же адекватно объяснить с помощью предложенной здесь схемы.

21. См. пронизательное обсуждение Фрейда у Бёрка: Burke, 1935: Part I.

22. Моральные словари заслуживают отдельного рассмотрения. Представленная здесь точка зрения позволяет прояснить многие запутанные вопросы, касающиеся «ценностных суждений» и т. п.

ществ. Удовольствие и боль не следует овеществлять и приписывать человеческой природе в качестве основополагающего принципа любого действия. Отметим, что гедонизм как психологическая и этическая доктрина получил распространение в современном мире примерно тогда же, когда старые морально-религиозные мотивы были развенчаны и целиком отброшены мыслителями из «среднего класса». За гедонистической терминологией скрывается формирующийся социальный образец и новый словарь мотивов. Смена само собой разумеющихся мотивов, через которую прошли все европейские общества, достигала кульминации, когда ради примирения старой религиозной и новой гедонистической терминологий между ними был поставлен знак равенства: «хорошее» есть «приятное». Схожая ситуация наблюдалась в эллинистическом мире в связи с гедонизмом киренаиков и эпикурейцев.

Необходимо проанализировать все эти *терминологии* мотивов и связать их, как *словари* мотивов, с определенными историческими эпохами и специфическими ситуациями. Мотивы не имеют никакой ценности за рамками особых социальных ситуаций, в которых данные словари допустимы. Они неизбежно ситуативны. В лучшем случае социально нелокализованные *терминологии* мотивов представляют собой незаконченные попытки наметить социальные области вменения и озвучивания мотивов. Мотивы различаются по своему содержанию и характеру в зависимости от исторической эпохи и общественных структур.

Исследовательская задача должна состоять не в интерпретации действий и языка как внешних манифестаций субъективных и скрытых в глубине индивида элементов, а в обнаружении связи конкретных типов действий с типовыми структурами нормативных действий и с социально-ситуативными кластерами мотивов. Включение различных словарей мотивов в какую-либо одну терминологию или список не дает ничего в плане объяснения. Подобная процедура лишь мешает задаче объяснения специфических случаев. К языкам конкретных ситуаций следует относиться как к ценной совокупности данных, требующих интерпретации и соотнесения с их условиями. Упрощать эти словари мотивов до социально отвлеченной терминологии — значит закрывать возможность легитимного использования мотивов для объяснения социальных действий.

Литература

- Вебер М. (2002). Основные социологические понятия / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Теоретическая социология. Ч. 1 / под ред. С. П. Банковской. М.: Университет. С. 70–146.
- Парсонс Т. (2002). Мотивация экономической деятельности / пер. с англ. В. Ф. Чесноковой // Парсонс Т. О структуре социального действия / под общ. ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. М.: Академический проект. С. 329–353.
- Benedict R. (1932). Configurations of culture in North America // American Anthropologist. Vol. 34. № 1. P. 1–27.
- Benedict R. (1934). Patterns of culture. Boston: Houghton Mifflin.
- Burke K. (1935). Permanence and change: an anatomy of purpose. New York: New Republic.
- Danielian N. R. (1939). A.T. & T.: the story of industrial conquest. New York: Vanguard.

- De Laguna G. A.* (1927). *Speech: its function and development*. New Haven: Yale University Press.
- Dewey J.* (1917). The need for social psychology // *Psychological Review*. Vol. 24. № 4. P. 266–277.
- Dewey J.* (1939). *Theory of valuation*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacIver R. M.* (1940a). The imputation of motives // *American Journal of Sociology*. Vol. 46. № 1. P. 1–12.
- MacIver R. M.* (1940b). The modes of the question *Why* // *Journal of Social Philosophy*. Vol. V. April. P. 197–205.
- Mannheim K.* (1940). *Man and society in an age of reconstruction: studies in modern social structure*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Mead G. H.* (1909). Social psychology as counterpart to physiological psychology // *Psychological Bulletin*. Vol. 6. № 12. P. 401–408.
- Mills C. W.* (1940). Bibliographical appendix // *Contemporary social theory* / ed. by H. E. Barnes, H. Becker, F. B. Becker. New York: D. Appleton-Century Company. P. 889–912.
- Mittenzwey K.* (1924). Zur Sociologie der psychoanalytischen Erkenntnis // *Versuche zu einer Sociologie des Wissens* / hrsg. v. M. Scheler. München: Duncker & Humblot. P. 365–375.
- Perry R. B.* (1926). *General theory of value: its meaning and basic principles construed in terms of interest*. New York: Longmans, Green and Company.
- Rexroad C. N.* (1926). Verbalization in multiple choice reactions // *Psychological Review*. Vol. 33. № 6. P. 451–458.
- Weber M.* (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- Wiese L. von.* (1932). *Systematic sociology*. New York: John Wiley & Sons.
- Williams J. M.* (1920). *The foundations of social science: an analysis of their psychological aspects*. New York: A. A. Knopf.
- Znaniecki F.* (1936). *Social action*. New York: Farrar & Rinehart.

Глоссарий*

Карл Шмитт

Аннотация. Продолжение публикации дневниковых записей Карла Шмитта «Глоссарий». В них особое место занимает обращение Шмитта к творчеству Аннетты фон Дросте-Хюльсхоф, размышления над проблематикой харизмы и политическая теология.

Ключевые слова. Дросте-Хюльсхоф, Бернанос, Клейст, война, харизма, философская антропология, политическая теология.

2.9.47

Эта лекция Джеймса Шотвелла на новой кафедре Карнеги в Высшей школе политики в марте 1927 года¹ — одна из плодотворных и судьбоносных для Германии (ср.: университетская лекция Шеллинга в ноябре 1841 года²). Кто там присутствовал? М. Ю. Бонн. Нужны дополнительные разыскания! (Статья М. Ю. Бонна об этом вышла 26.9.1927; молодец, умница Мориц!)

Spiritus malignus, magnus deceptor, о котором говорит Декарт³, преследует и меня. Он большой хитрец: заставляет бояться неизбежного обмана, коим оборачивается результат всех человеческих действий. Вор, кричащий «держи вора», — фигура довольно безвредная по сравнению с обманщиком, который нашептывает нам, сколь просто нас обмануть. Декарт знал его, самого страшного из всех обманщиков; он отвечал «Sum»⁴; ах да, зум-зум-зум, пчелка-пчелка, пожужжи! Декарт еще подступался к этому древоточцу со своим «ergo» — как трогательно. А вот нам уже не поможет

* Продолжение публикации. Начало в: [Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 1](#); [2011. Т. 10. № 1-2](#). Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца под ред. А. Ф. Филиппова. Источник: *Schmitt C. Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951 / hrsg. von E. F. von Medem. Berlin: Duncker & Humblot, 1991. S. 7–11*. Выделения и примечания (кроме специально оговоренных) сделаны издателем.

© Коринец Ю. Ю., 2011

© Филиппов А. Ф., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. См. об этом в записи в *Глоссарии* от 31.8.47 и 1.9.47 (*Шмитт К.* (2011). [Глоссарий](#) / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца под ред. А. Ф. Филиппова // *Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. С. 139–140*). — *Прим. ред.*

2. Лекция 15 ноября 1841 г. при вступлении Шеллинга в должность профессора Берлинского университета. — *Прим. ред.*

3. Злокозненный дух, великий обманщик (*лат.*) — фигуры, вводимые Декартом в «Рассуждениях о первой философии»: «Итак, я сделаю допущение, что не всеблагой Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение...» (*Декарт Р.* [1994]. *Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 20*). — *Прим. ред.*

4. Есмь (*лат.*) — речь идет о знаменитой формуле Декарта «Cogito ergo sum» (мыслю, следовательно, существую). Очевидность этой интуиции, полагал Декарт, не может быть поколеблена никаким злым духом-обманщиком. — *Прим. ред.*

избежать его ни *ergo*, ни даже молитва, которой мы научились у родителей; остается только крестное знамение. Спасибо тебе, Аннетте⁵.

Сколь величественно — Пентесилея⁶ среди лирически одаренных молоденьких приказчиков бидермейера⁷ — предлагает она прилежному литератору *Кастора* и *Поллукса*⁸. Молоденькое деревцо в украшенном незабудками ядовитом болоте немецкого предмартовского периода⁹; она тушуетя, словно «старушка матушка» надменного человека, мудрая и глупенькая, опытная и наивная дева. Духовности в ее кустарной солидарности было больше, чем в поэтическом предприятии эпохи Ленау¹⁰. Это очень грустно. Ты должна была бы встретить Генриха фон Клейста, быть может, на мгновение он воскресил бы амазонку; ты бы разорвала его, но это был бы более благородный конец, чем печальное самоубийство на Ваннзее¹¹. Но и здесь: долой всякое «если бы» и «было бы»! Здесь уже ничего нельзя изменить. *Tout ce qui arrive est adorable*¹².

Русские пространства велики и широки, но духовные пространства земли между Мозелем и Заале, между Фризской землей и Брейсгау много шире и глубже. Тысячу раз я говорил: ничто нельзя уничтожить; и Адам Мюллер¹³ говорил, возражая Фихте: кто абсолютно проклинает другого, проклинает сам себя и обрекает себя на вечную борьбу. Но быть может, в этом как раз смысл агональной веры.

5. Аннетте фон Дросте-Хюльсхоф (1797–1848) — немецкая поэтесса, отличавшаяся глубокой католической религиозностью. Шмитт несколько раз обращается к ее творчеству и упоминает ее имя в «Глоссарии». В записи от 21.12.1947 он говорит о мучительном для Аннетты разрыве между верой и знанием, а в записи от 24.1.1948 — о том, сколь сложно было ей сочетать религиозное служение с позитивной научностью. — *Прим. ред.*

6. Пентесилея — в греческой мифологии царица амазонок, сражавшихся под Троей, героиня одноименной трагедии Г. фон Клейста (1777–1811). — *Прим. ред.*

7. Бидермейер — художественный стиль, распространившийся в Германии и Австрии в первой половине XIX в. Будучи ответвлением немецкого романтизма, он с начала XX в. рассматривался все чаще как пошлый, мещанский. — *Прим. ред.*

8. В конце 1830-х гг. Дросте-Хюльсхоф познакомилась с юным Левином Шюкинггом, впоследствии известным литератором. Покровительство молодому человеку переросло в дружбу и любовь. Отношения прервались за несколько лет до кончины поэтессы, когда Шюкинг женился. Много позже Шюкинг написал о ней воспоминания, их любовная переписка издана. Дросте посвятила Шюкингу несколько стихотворений, самое знаменитое, начинающееся словами «Пусть остро слово, словно сталь клинка», завершается уподоблением их отношений неразрывной связи братьев-близнецов Диоскуров — Кастора и Поллукса («Мне руку протяни, мой Диоскур!»). В античности одним из элементов почитания Диоскуров было представление о них как о богах рассвета и сумерек, причем один был утренней, а другой — вечерней звездой, в то время как один находился на Олимпе, другой пребывал в Аиде. — *Прим. ред.*

9. В марте 1848 г. в Германии произошла революция. — *Прим. ред.*

10. Николаус Ленау (1802–1850) — австрийский поэт-романтик. — *Прим. ред.*

11. Клейст покончил с собой на озере Ваннзее близ Потсдама. Он ушел из жизни вместе со смертельно больной возлюбленной, которая просила убить ее. В «Пентесилее» амазонка в безумии убивает доверившегося ей Ахилла и умирает. — *Прим. ред.*

12. Все совершающееся достойно восхищения (*фр.*). Знаменитый афоризм католического писателя Леона Блуа (1846–1917). — *Прим. ред.*

13. Адам Мюллер — немецкий философ и государственный деятель. Шмитт подробно и самым негативным образом характеризует его в «Политическом романтизме» (1919). — *Прим. ред.*

Непонимание Шотвеллом этого агонализма (который именно не желает уничтожения); различие агонального и этически-морального воззрения на врага, при котором агональное понимание врага оказывается неожиданно позитивным (и морально благоприятным)¹⁴.

3-9.47

Герхарду Гюнтеру¹⁵: Здесь желал бы я отдохнуть от многолетней травли. Трижды извергал меня из себя Левиафан. Теперь я понимаю пророка Иону, который отказывался выполнить повеление Господа и пойти в Ниневию, чтобы там проповедовать¹⁶. Этого не желал бы и я — проповедовать сейчас покаяние; я тоже не хотел бы идти в Ниневию. Следовательно: *Quiesco, exul in patria mea*¹⁷.

О Бернаносе¹⁸: я считаю, что он находится в крайней опасности¹⁹.

Его слова на конгрессе ЮНЕСКО в Женеве в конце 1946 года содержат нечто отчаянно вызывающее. Что он там потерял? (Большинство истинно бедных не стали народными комиссарами; они были казнены угнетателями народа при рукоплескании бедняков. Так произошло с Иисусом Христом, и я надеюсь, что это ждет и меня.)

Рыцарские и крестьянские восстания позднего Средневековья в XIV–XVI веках — переходная эпоха: новая государственная организация была уже достаточно сильна, чтобы подавлять и ослаблять старые порядки и их защиту (землевладение и феодальное право), и еще недостаточно сильна, чтобы самой гарантировать мир на свой лад (Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, S. 392). Так и сегодня: ослабление национально-государственного порядка без ясной организации больших пространств или даже международной организации; новое, более территориально не разделенное; отсюда — вражда, пространства замараны и псевдофронты расколоты в самом зародыше.

Вновь живое любопытство, интерес к тому, как связаны между собой Бруно Бауэр и Ницше в их общей противоположности Ф. Штраусу. Не штраусовская ли традиционная гипотеза ожесточает Бауэра и Ницше, двух евангелических экс-теологов²⁰? Понятие еврейства у Гамана, Бруно Бауэра, Кьеркегора и Ницше. Понятие детеологизируется и тем самым высвобождается его патогенность.

14. Это — одна из любимых тем Шмитта первых послевоенных лет. См. его работу «*Ex captivitate salus*» (1950), вобравшую в себя опыты 1945–1947 гг. — *Прим. ред.*

15. Герхард Гюнтер — немецкий политический мыслитель, автор книги «Становящийся рейх» (*Das werdende Reich*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932). — *Прим. ред.*

16. См.: Книга Пророка Ионы, гл. 1. — *Прим. ред.*

17. Я покоен, изгнанник в отчизне своей (*лат.*). — *Прим. ред.*

18. Жорж Бернанос (1888–1948) — французский католический мыслитель, писатель и публицист. Шмитт мог исходить из того, что его критика буржуазности плохо совмещается с торжеством либерального самодовольства, но скорее всего, речь идет о том — как можно видеть из записи от 5.9.1947 (см. ниже) — что Бернанос публично высказал ужас и возмущение разрушениями немецких городов. — *Прим. ред.*

19. На полях впоследствии (ноябрь 1947 г.) замечено: «смешно, что он стал послом в Риме».

20. Штраус Давид Фридрих (1808–1872) — немецкий философ и богослов. Речь идет о его позиции, сформулированной в книге «Жизнь Иисуса»: история Христа, известная нам через Евангелия, — результат традиции, складывавшейся через устную передачу историй о нем и народное мифотворчество. — *Прим. ред.*

4.9.47

Протестантский исток: харизма против института²¹; харизма обмирщается²², становится *Gracia*²³; это дает абсолютного вождя²⁴, в этом принял выдающееся участие и Макс Вебер; все это было духовно-исторически неотвратимо²⁵.

И напротив, сколь трогательны эти вопли: назад к Гете, назад к идеализму, назад к Натану Мудрому²⁶, назад, назад! Я могу ответить этим идеалистам-ретроградам (*Zurück-Idealisten*) лишь словами Каструччо Кастракани: «сейчас, когда ты выходишь, тебе нечего стыдиться; тебе нужно было стыдиться, когда ты входил туда»²⁷.

«Находимся ли мы на точке поворота всемирной истории?» Этот вопрос Шотвелл вынес в заголовок своего берлинского доклада, прочитанного в марте 1927 года. Ответ, само собой разумеется, утвердительный: Да! (ср.: [записи] 31.8.47, 1.9.47). Ибо в противном случае нельзя было бы так ставить вопрос. Стало быть — точка поворота (от статического к динамическому, от повторов к изменению, от природной связанности к свободе). При этом самое важное — осмысление точки поворота. Это показывает, что мы находимся перед альтернативой: дальше по пути к динамическому или же осмысление и возвращение?²⁸

Дальше, то есть к тотальности динамического, ибо [мы] достигли той точки, где этот динамический мир должен полностью уничтожить старый мир и свободная

21. Шмитт имеет в виду прежде всего знаменитую книгу Рудольфа Зоома (Rudolph Sohm. *Das Kirchenrecht*. 1892) (см. также примечание 4 к публикации «Глоссария» в [предыдущем номере](#) «Социологического обозрения»). Зоом, сочинение которого отчасти было инспирировано работами другого выдающегося протестантского историка религии Адольфа Гарнака (вступившего впоследствии в полемику с ним), самым решительным образом противопоставил церкви как «харизматической организации» церковь как «легальную организацию», то есть политический институт. В харизматической организации ключевое значение имеют *учителя*, в том числе апостолы и пророки, то есть те, кто обладает особым даром, благодатным даром передавать учение Христа и наставлять в праведной жизни. — *Прим. ред.*

22. Макс Вебер испытал большое влияние Зоома, оно обнаруживается как в концепции профессионального призвания, так и собственно в понимании харизмы. Харизма, по Веберу, — это, прежде всего «внеобыденный личный дар», особое качество личности, наделенной сверхъестественными, сверхчеловеческими, во всяком случае, необычными, не встречающимися в повседневной жизни качествами и способностями. Таким образом, появляется также и понятие *политической харизмы*. — *Прим. ред.*

23. Грацией (*лат.*). Интерпретация этого места представляет затруднения. — *Прим. ред.*

24. Понятие вождя как наделенного харизмой, в которую *верят* (независимо от того, что этой вере объективно соответствует), также появляется у Макса Вебера. Собственно, политический вождь-харизматик обещает посюстороннее избавление от мирских страданий; чем более он радикален в своих обещаниях, тем более абсолютно его господство. — *Прим. ред.*

25. На полях Карл Шмитт заметил: «сравни [запись от] 6.6.48».

26. То есть к гуманности и религиозной терпимости — важнейшим темам пьесы «Натан Мудрый» Г. Э. Лессинга. — *Прим. ред.*

27. Шмитт цитирует знаменитое сочинение Макьявелли, описавшего жизнь кондотьера Каструччо Кастракани из Лукки: «Проходя по улице, он увидел некоего юношу, выходящего из дома куртизанки. Заметив, что Каструччо его узнал, юноша густо покраснел. «Стыдись не когда выходишь, а когдаходишь», — сказал ему Каструччо» (Макьявелли Н. [2004]. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. М.: Пушкинская библиотека. С. 491). — *Прим. ред.*

28. На полях текста, очевидно, позже замечено: «Гарантия свободы от нужды есть гарантия свободы от Бога».

творческая мощь человека тотально объемлет природу, тотально — то есть также физическую и психическую природу человека. Это проблема тотальности, принуждение к тотальному планированию. Это тотальная власть человека, это полное устранение естественных границ. Эта проблема становится ясной, и отчаяние немцев обнаружилось в том, что они во имя старого (природного), нетвердо держась на ногах, вступили в самую дерзкую динамику Нового. Все снова и снова: это проблема тотальности, возникающая из осознания этой точки поворота: «Дайте нам сделать человека». Теперь это должны сказать динамические творцы своего собственного мира; или, скорее, они должны это сделать, если даже перед лицом этого кровавого *enfant terrible* охотнее будут молчать. Какая путаница фронтов!²⁹

5.9.47

Поездка в Дортмунд

Итак, Аннете (или лучше сказать здесь: Дросте³⁰) и Генрих фон Клейст. Это была бы одна из тех встреч, которых не позволяют немецкие условия. В Дортмунде — глупенькие и мудрые девы особенно дружелюбны и мудры; осчастливлен этим дружелюбием в этом разрушенном большом городе. Об этом, пожалуй, ты не подозревал, Жорж Бернанос. Ты столь напуган разрушенными немецкими городами и думаешь, видимо, что такие города — это конец света? А для меня Женева и твоя сегодняшняя публика были бы много ужаснее, но прежде всего — твоя собственная ситуация, разве что ты сам знаешь, что находишься в положении изображенного Кьеркегором клоуна, клоуна, который кричит «пожар», поскольку действительно горит, и которому аплодирует публика, ибо считает этот крик превосходной шуткой³¹.

29. На полях этого фрагмента стенографическая запись, сделанная Карлом Шмиттом, по всей вероятности, позже: «Одни в ужасе отпрянут, другие кричат: лишь теперь начинается самое настоящее, истинное, космическое путешествие Колумба».

30. Дортмунд, родовое имение Аннетте фон Дросте-Хюльсхоф, и родной город Шмитта Плеттенберг, куда он переселился после выхода из заключения и где оставался до конца жизни, находятся сравнительно недалеко друг от друга. — *Прим. ред.*

31. Шмитт в юности испытал большое влияние Кьеркегора. Здесь он цитирует одно из важнейших для себя сочинений «Или — или» (см. в русском переводе: *Кьеркегор С.* [2011]. Или — или / пер. с дат. Н. Исаевой и С. Исаева. СПб.: Амфора. С. 55). — *Прим. ред.*

О тирании и искусстве письма

Александр Павлов*

Аннотация. Данная статья является введением в одну из самых интересных дискуссий в политической философии XX столетия, состоявшуюся между Лео Штраусом, Александром Кожевым и Эриком Фёгелином. Так как тексты Кожева и сам Кожев в России относительно хорошо известны, внимание сконцентрировано на фигуре и мысли Эрика Фёгелина, а также на ключевых пунктах спора, развернувшегося после выхода книги Штрауса «О тирании», между Штраусом и Фёгелином. В частности, Фёгелин указывал на проблемы, возникающие при описании древней тирании и того, что возникло в Новое время, и предлагал иную терминологию, нежели ту, которой придерживался Штраус. Фёгелин дружелюбно полемизирует со Штраусом. Также некоторый особый акцент автор делает на том, что Фёгелин одним из первых обратил внимание на понятие эзотеризма письма в политической философии Штрауса.

Ключевые слова. Лео Штраус, Эрик Фёгелин, тирания, современность, древность, цезаризм, искусство письма, Ксенофонт, Платон, Макиавелли, политическая философия, эзотеризм, гностицизм.

В конце 1990-х в российский интеллектуальный дискурс была введена тема «тирании» как одного из возможных предметов политической философии — на то время тема довольно экзотическая. Произошло это благодаря усилиям отечественного специалиста по современной западной философии А. М. Руткевича, который в 1998 году в журнале «Вопросы философии» опубликовал статью французского философа русского происхождения Александра Кожева (Руткевич, 1998). Сопровождался текст Кожева вступительным словом переводчика, в котором он рассказал об истории создания Кожевом работы «Тирания и мудрость» (Кожев, 1998). Эта статья представляла собой критический доброжелательный ответ на работу американского политического философа Лео Штрауса «О тирании». Следовательно, читатели, которым не были доступны источники на иностранных языках, могли узнать лишь о критике, но не имели возможности познакомиться с самим предметом критики. Через два года после публикации «Тирании и мудрости» на русском языке появился текст Штрауса «Еще раз о тирании» (Штраус, 2000), в котором он отвечал на упреки Кожева. Но только в середине 2000-х российскому читателю наконец-то стал доступен первоисточник «Гиерон, или Слово о тирании» Ксенофонта (собственно, предлог для написания штраусовской книги) и непосредственно текст Штрауса «О тирании», на который и отзывался Кожев (Штраус, 2006). Таким образом, почти вся полемика вокруг тирании была переведена.

* Павлов Александр Владимирович — кандидат юридических наук, доцент кафедры практической философии философского факультета НИУ ВШЭ, ale-pavlov@yandex.ru

© Павлов А. В., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

Критическую рецензию на текст Штрауса написал не только Кожев, но и другой видный, но до сих недооцененный по достоинству философ, перебравшийся в США из Австрии, Эрик Фёгелин. А. М. Руткевич упоминает, что существовала и рецензия Фёгелина, однако подробно на ней не останавливается. Впрочем, и сам Штраус гораздо больше внимания уделял ответам на критику со стороны Кожева¹, нежели Фёгелина.

Между тем статья Фёгелина была не просто формальным вкладом в дискуссию, она касалась именно тех тем, которые поднимал Штраус, тогда как Кожев уводил полемику в другую область, фактически переводя разговор на тему «современности» и оставляя в стороне «древность». То, что Штраус уделил больше внимания упрекам Кожева, вызывает сожаление, потому что самые важные моменты спора в его первоначальном виде все же были упущены. Хотя позиция Штрауса объяснима, ведь он пытался заставить Кожева читать античную мысль не «исторически», а так, как древние философы могли бы прочитать себя сами. Фёгелин же оставался в рамках «более правильного» прочтения истории политических идей, и, вероятно, поэтому Штраус в большей мере обратился к спору с Кожевом.

Таким образом, рецензия Фёгелина на книгу Штрауса чрезвычайно важна по нескольким причинам. Во-первых, благодаря ее публикации дискуссия о тирании, развернувшаяся в середине XX века, приобретает окончательный и «совершенный» характер. Во-вторых, Фёгелин обнажает многие вопросы, которые по тем или иным причинам упустил в свое время Штраус. Более того, одной из ключевых тем текста автор делает сравнение Ксенофонта и Макиавелли, на чем сам Штраус остановился лишь походя. В-третьих, чрезвычайно важно и то, что рецензия вписывается в наиболее интересный сегодня вопрос — об «эзотерической» составляющей политической философии Лео Штрауса. Фёгелин, упоминая об «эзотеризме» политической философии, в некотором смысле предвосхитил то, что для Штрауса лишь впоследствии стало наиболее важным предметом анализа. Наконец, в-четвертых, данная рецензия — это второй текст Фёгелина, который публикуется на русском языке². Поэтому прежде чем перейти непосредственно к проблеме «тирании», необходимо сказать несколько слов о Фёгелине.

Как и многие выдающиеся немецкоязычные политические теоретики XX столетия (Лео Штраус, Ханна Арентт, Ганс Кельзен и др.), Эрик Фёгелин был вынужден бежать от нацизма. Он эмигрировал из Австрии сначала в Швейцарию, а затем в США. В 1938 году, когда Фёгелин приехал в США, у него уже был авторитет в области исследований теории политики и права, но именно работа в Соединенных Штатах сделала его знаменитым. До 1953 года Фёгелин работал над фундаментальной «Историей политических идей», восемь томов которой так и не были напечатаны при жизни мыслителя (Voegelin, 1997–1999). В 1953 году философ опубликовал, пожалуй, свою главную работу — «Новая наука политики» (Voegelin, 2000a), в которой изложил суть своей политической теории, особенно важной в контексте полемики со Штраусом. Как и Штраус, Фёгелин испытывал особый пиетет по отношению к древнегреческой политической философии и видел в современности — или политической мысли, бравшей

1. Ср. хотя бы по страницам: Штраус, 2000: 163–170 (ответ Фёгелину), 170–197 (ответ Кожеву).

2. Первый текст Фёгелина на русском языке см.: Фёгелин, 2008.

начало с Макиавелли, — великую опасность для западной цивилизации. Однако современность для него начиналась в Средних веках, когда усилилось ядро этой «современности» — гностицизм.

Хотя термин «гностицизм» имеет ясное определение, философ это понятие трактовал по-своему. Когда-то оно служило обозначением одной из христианских ересей, однако в свете политической философии австрийского эмигранта приобрело совершенно новое и относительно радикальное звучание. В сочинениях Фёгелина гностицизм обозначил тенденцию в западной мысли, которая сводилась к тому, что переносила христианские символы и надежды из потустороннего мира в мир конкретных действий. Если допустить не вполне точные аналогии, то можно сказать, что это был процесс секуляризации социально-политической мысли, и стало быть, всего общества — обещание эсхатологии в посюстороннем мире. Иными словами, западные политические мыслители создавали проекты строительства рая на земле, а Фёгелин изобличал «все гностические движения, которые были слепы по отношению к религиозному порядку в истории», напоминая, что «гностицистская революция имеет своей целью перемену природы человека и установление преобразенного общества» — область ведения исключительно Всевышнего³. Источник гностицизма Фёгелин видел в средневековой мысли. Однако в Темные века гностицистский импульс был слишком слаб, чтобы быстро завоевать лидирующие позиции в философских идеях. Затем произошел «революционный прорыв» XVI столетия — Реформация. Так происходило успешное вторжение гностицистского движения в «современные» институты и интеллектуальную жизнь западной цивилизации. Таким образом, Эрик Фёгелин, как и Лео Штраус, отказал «современности» в легитимности.

В 1956 и 1957 годах Фёгелин опубликовал три тома еще одной эпохальной работы «Порядок и история» (Voegelin, 2000–2001) (всего работа состоит из пяти томов). Как и предшествующая книга, этот труд изобилует особенными терминами. Новый проект продолжал те же темы, которые были начаты в «Новой науке политики». Фёгелин писал, что разновидности национализма, прогрессистской и позитивистской, либеральной и социалистической, марксистской и фрейдистской идеологий, неокантианской методологии в имитации естественных наук, сциентистские «идеологии», такие как биологизм и психологизм, викторианская мода на гностицизм и более поздние увлечения экзистенциализмом и теологизмом, — все это проявление «политического гностицизма». Гностиками у Фёгелина были все, в особенности же корифеи политической теории и современной философской мысли — Гегель, Маркс, Ницше и Хайдеггер. Важно заметить, что одну из своих задач Фёгелин видел в следующем: «отделить политический гностицизм от политической философии» (Voegelin, 2000b: 247). Таким образом, все эти персонажи рассматривались лишь под определенным углом зрения, и, очевидно, Фёгелин никогда не покушался на те ценные мысли, которые были вкладом упоминаемых философов в историю политической теории как таковой. Не случайно названы определенные личности. Именно они были ответственны за «современность», потому что, с точки зрения Фёгелина, их политическая философия оказала существенное влияние на становление Модерна. В свете этого

3. О «гностицистской революции» см. отдельный параграф «Новой науки политики»: Voegelin, 2000a: 196–219.

становится ясным и навязчивое употребление Фёгелином понятия «современность» в рецензии на книгу Лео Штрауса. К тому же рецензию на текст «О тирании» Фёгелин писал в 1949 году — т. е. до выхода всех своих главных сочинений, что делает этот небольшой текст еще более значимым, ведь во многом в нем уже сформированы идеи, которые он развивает в последующих работах.

В отличие от Фёгелина, Штрауса средневековая мысль волновала не столь сильно: большинство его книг посвящено «древней» и «современной» политической философии. В Средневековье Штрауса интересовала лишь еврейская и отчасти восточная мысль — подробно он не писал ни об Августине, ни о Фоме Аквинском, ни о Данте. Однако его перу принадлежит большой текст для известного сборника по истории политической философии, который Штраус редактировал вместе со своим учеником Джозефом Кропси. Текст посвящен переходной фигуре, находящейся между древностью и современностью — Марсилию Падуанскому (Strauss, 1963). Примечательно, что Фёгелин с большим скепсисом относился к методологическому изъёму — полному или почти полному исключению средневековой политической философии из предмета анализа — в исследовании истории политической мысли (Фёгелин, 2008: 84–85). Ведь именно в Темных веках следовало искать порок, легший в основу «современности». Как и Фёгелин, Штраус считал современной всю политическую философию, что брала свое начало с Макиавелли. С точки зрения Штрауса, современная политическая теория занижала стандарты, созданные древними — Платоном и Аристотелем. Начиная с Никколо Макиавелли, философско-политическая мысль все более и более отвлекалась от вечных вопросов, поставленных еще Платоном. Ключевым пунктом для Фёгелина при прочтении «О тирании» стало то, что Штраус обнаружил: в политической теории Ксенофонта и «древняя», и «современная» мысль сходятся. Иными словами, многие рекомендации Ксенофонта в его «тираническом учении» чрезвычайно напоминают идеи Макиавелли (Штраус, 2000: 65–67), изложенные в трактате «Государь». Фёгелин сконцентрировал свое внимание на этом вопросе.

Известно, что небольшой диалог Ксенофонта под названием «Гиерон, или Слово о тирании» повествует о том, как поэт Симонид, который пришел к тирану Гиерону по собственной воле, в процессе разговора подводит своего собеседника к тому, чтобы тот признал неэффективность и даже ущербность тиранического правления и сам попросил совета, как ему улучшить отправление власти без трансформации политического режима в какой-то иной. Симонид дает конкретные советы, как сделать, чтобы тиран, несмотря на то, что он преследует личные интересы, привел город, им управляемый, к общему благу, пусть и материальному по большей части. Тирания тем и отличается от царской власти, что последняя исходит из стремления к общему благу — т. е. выбирает добродетель вместо порока, в то время как первая исходит из стремления к удовольствию и избеганию страдания — т. е. выбирает удовольствие, оставаясь «порочным» режимом. В первой части диалога действующие лица обсуждают не порок и добродетель, а удовольствие и страдание, причем те удовольствия, которые имеют скорее «телесный», нежели духовный характер. Что делает текст столь интересным в контексте древней политической философии, так это то, что, согласно Штраусу, стремясь к собственному удовольствию, тиран все же может реализовать в управляемом им обществе общее благо.

В пику историкам⁴, которые исходят из того, что «Гиерона» нужно исследовать в историческом контексте: изучать предпосылки и контекст возникновения диалога, а также многие другие факты (например, могло ли повлиять на написание данного сочинения чтение платоновского «Государства»), Штраус утверждал, что диалог Ксенофонта как нельзя лучше мог бы объяснить тиранию XX столетия и настаивал, что текст следует читать исключительно «теоретически», а не исторически. Именно в данном вопросе Фёгелин не соглашался со своим оппонентом, предлагая собственную интерпретацию политического учения Ксенофонта. В отличие от Штрауса Фёгелин считал, что проблема тирании, поднятая Ксенофонтом, была обусловлена все же исторически, а не являлась только теоретическим вопросом. Иначе говоря, философ полагал, что для надлежащего понимания проблемы диалога и метафизических вопросов, в нем поднимаемых, важны именно две исторические ситуации, в которых находились Ксенофонт и Макиавелли, а не теоретическая параллель между их сочинениями. Тексты современны в том отношении, что были созданы в совершенно новых условиях, когда некий феномен уже существовал, а адекватного описания его еще не придумали.

Фёгелин называет ситуацию, в которой оба философа писали свои работы, «постконституционной» (исходя из того, что конституционализм в Древней Греции предполагал, что правитель пришел к власти легитимным путем): когда законы уже или не работают, или неспособны привести государство к благоденствию. В такой ситуации не конституция, а исключительно харизматическая личность правителя должна привести государство к процветанию. Проблема в том, как называть эту харизматическую личность. Фёгелин акцентирует внимание на том, что заметил уже и Штраус: во второй, «позитивной», части диалога, где Симонид наставляет своего слушателя в «тираническом искусстве», терминология меняется, и тирана называют более не тираном, но — «правителем». И нужно было понять, как называть нового «правителя» — усовершенствованным тираном или как-то иначе⁵? Некоторые современные исследователи объясняют «негативную» часть «Гиерона», в которой сам тиран описывает собственные несчастья, тем, что Ксенофонт пытался «исправить общее заблуждение о благополучии тирана. Ксенофонт обращается к элите, так как мнение толпы, скорее всего, было маловажно для него. Но его беспокоило, что уже и у людей аристократического происхождения тирания стала вызывать подчас восхищение... Следовательно, первую часть „Гиерона“ Ксенофонт, возможно, написал для того, чтобы развенчать миф о благополучии тирана, оттолкнув тем самым от тирании людей тщеславных и стремящихся к удовольствиям, которые может дать власть» (Шишко,

4. И Гиерон, и Симонид — реальные исторические персонажи. Реальный Гиерон покровительствовал поэтам, а реальный Симонид жил некоторое время при дворе тирана. Из всех любителей мудрости тех лет сомнительными являются моральные качества именно Симонида: он первым из поэтов стал продавать свои стихи за деньги. Существует даже точка зрения, что Ксенофонт за прототип Гиерона взял жизнь и деятельность Дионисия Старшего — того самого, к которому ездил еще Платон. У самого Платона, неоднократно предпринимающего попытки наставить тиранов в мудрости, убедить правителя в необходимости поступать с рекомендациями философа так и не получилось.

5. В этом отношении важен термин «цезаризм», т. е. переходная форма правления. В ответе Фёгелину Штраус остановился на этом вопросе очень обстоятельно. См.: Штраус, 2000: 165 и далее.

2003: 182). Если принять эту точку зрения, то можно предположить, что учение Ксенофонта является «тираническим» в том смысле, что он предлагает режим «благодетельной тирании» лишь тем, кто обладает добродетелью. Однако во второй части людей, которые получили власть даже нелегитимным путем, Ксенофонт не называет тиранами. Нужно также заметить, что Ксенофонт в понятие «все граждане» вкладывает совершенно определенный смысл: для него это узкий круг лучших людей, т. е. аристократов, а отнюдь не «толпа» или «стадо».

На этот пункт учения Ксенофонта делают упор и Штраус, и Фёгелин. Впрочем, и Сократу не был чужд тот самый «элитизм» и пренебрежение к «стаду», на что указал Платон, когда в первой книге «Государства» разъяренный Фрасимах поставил Сократу на вид, что тот не различает овец и пастуха: «Ты думаешь, будто пастухи либо волопасы заботятся о благе овец или волов, когда откармливают их и холят, и что делают они это с какой-то иной целью, а не ради блага владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители — те, которые по-настоящему правят, — относятся к своим подданным как-то иначе, чем пастухи к овцам, и будто они днем и ночью только и думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу» (Платон, 1994: 99). В этом и только в этом вопросе «презрения к толпе», настаивает Фёгелин, Ксенофонт мог повлиять на Макиавелли. Важно, что именно это «стадо» делает появление нового правителя необходимым.

Фёгелин считает, что проблема нового термина, который бы заменил собой понятие «благодетельный тиран», встала уже в Средневековье. Так, именно последователи учения средневекового монаха Иоахима Флорского предложили слово «dux» — князь, который бы правил в царствии Третьего Завета⁶. Именно от «dux», по мнению Фёгелина, происходит и понятие «дуче», употребляемое Бенито Муссолини, — еще одним «тираном» (что характерно: такого же итальянца, на которого возлагал надежды и Макиавелли), искавшим адекватную терминологию для своего правления (Voegelin, 1998: 79–80). Примерно той же символики, как считает Фёгелин, придерживался и Данте, предложивший ждать «veltro» (пса), т. е. славного избавителя Италии от политических напастей, который бы победил римскую «волчицу», мешающую общественному устройству страны:

Волчица, от которой ты в слезах,
Всех восходящих гонит, утесняя,
И убивает на своих путях;
Она такая лютая и злая,
Что ненасытно будет голодна,
Вслед за едой еще сильнее алкая.
Со всяческою тварью случена,
Она премногих соблазнит, но славный
Нагрянет Пес, и кончится она.

6. Иоахим Флорский разделил всю человеческую историю на три этапа в соответствии со Святой Троицей: «Отца» (от Авраама до Иоанна Крестителя); «Сына» (от воплощения Сына Божия — до 1260 года); и непосредственно царство «Святого Духа» (с 1260 года). Тогда-то человечество получит Третий Завет.

Не прах земной и не металл двусплавный,
А честь, любовь и мудрость он вкусит,
Меж войлоком и войлоком державный.
Италии он будет верный щит,
Той, для которой умерла Камилла,
И Эвриал, и Турн, и Нис убит.
Свой бег волчица, где бы ни стремилась,
Ее, нагнав, он заточит в Аду,
Откуда зависть хищницу взманила⁷.

С точки зрения Фёгелина, заслуга Макиавелли, сумевшего преодолеть непонимание средневековых мыслителей, заключается в том, что он, в отличие от Ксенофонта, нашел адекватный термин для описания того, что Ксенофонт называет «добродетельным тираном», «*profeta armato*», вооруженный пророк. Это неклассическая концепция нового правителя как мстителя за злодеяния испорченных людей. Современная тирания, говорит Фёгелин, — проблема не древнего общества, а западного, идущего еще от Средневековья. И в конечном счете правитель Макиавелли скорее — не ксенофоновский тиран, а платоновский правитель из «Политика».

Наконец в рецензии Фёгелина ее автор оказался крайне проникательным, увидев в книге Штрауса «эзотеризм», некий элемент интерпретации текстов, в котором интерпретатор высказывает собственную точку зрения, но который вместе с тем не все смогут рассмотреть: это по силам только внимательному и вдумчивому читателю. Сам Штраус за несколько лет до публикации «О тирании» сформулировал концепцию «эзотерического письма»: «Рассмотрим простой пример, который, я верю, *не настолько далек от реальности, как это может поначалу показаться* (курсив мой. — А. П.). Мы легко можем представить себе историка, живущего в тоталитарной стране, в целом уважаемого члена единственной существующей партии, который находится вне всяких подозрений. Мы можем также представить, что ряд научных изысканий привел его к сомнениям в правильности одобряемых государством взглядов. Никто не может помешать историку опубликовать статью, в которой он со всей страстью обрушится, скажем, на либеральные взгляды. Однако прежде чем критиковать и атаковать эти самые взгляды, ему, безусловно, придется их изложить. Это изложение будет выдержано в тихой, невыразительной и даже слегка скучной манере, которая будет казаться неестественной. Он станет использовать множество специализированных терминов, приводить большое количество цитат и придаст чрезмерную важность несущественным деталям. Покажется, что автор предпочел священной войне человечества мелкие дразги буквоедов. И только когда речь пойдет о самом важном, о самой сути, тогда только автор сформулирует три-четыре предложения в том лаконичном и живом стиле, который только и способен привлечь внимание юноши, привыкшего мыслить. Как ни странно, в этом центральном отрывке суть «вражеской» теории будет изложена четче, жестче и привлекательней, чем она была сформулирована в период расцвета либеральной мысли, ибо историк негласно отсекает все нелепые «от-

7. Данте. Божественная комедия. Ад. Песнь первая. Пер. М. Лозинского.

ложения» на ее теле, которые смогли сформироваться за тот период, когда либерализм, уже добившись успеха, погрузился в состояние застоя. Юный и рассудительный читатель впервые сможет взглянуть на запретный плод» (Strauss, 1952: 24–25).

Поскольку Штраус уже писал на эту тему, постольку Фёгелин обратил на это внимание и очень точно описал проблему, с которой в 2000-е годы столкнулись интерпретаторы текстов Лео Штрауса: «Учитывая систематический характер размышлений, критика у Штрауса оказывается в невыгодном положении. Эти размышления, хоть и охватывают широкий круг явлений, изложены *столь сжато, а порой и столь эзотерически* (курсив мой. — А. П.), что вероятность непонимания идей Штрауса становится высока. Со всеми возможными извинениями за ошибки, которые могут обнаружиться, скажу, что проблема, более всего интересующая автора, — свобода интеллектуальной критики при тираническом правлении. Мы живем в эпоху тирании, следовательно, представляет интерес не только то, что древние говорили о ней, но, возможно, в еще большей степени то, как они могли говорить что-то, при этом не будучи убитыми» (Voegelin, 2001: 168–169).

Итак, во-первых, Фёгелин утверждает, что Штраус в настоящем сочинении пользуется «эзотерическим стилем», который могут понять не все. Во-вторых, сам Фёгелин, внимательный читатель, тайный стиль распознает, хотя и оставляет ходы к отступлению, заранее извиняясь за, возможно, неверную интерпретацию коллеги. Не хочет ли Штраус, опасаясь преследования, сказать в эзотерическом стиле, что вынужден прибегать к иносказательному варианту интеллектуальной критики? Фёгелин констатирует: «Мы живем в эпоху тирании». А Штраус во введении к своей книге говорит о «современной тирании». Не хотели ли эмигранты намекнуть на то, что критикуя «современность», берущую начало в трудах Макиавелли, на самом деле они критиковали современность, в которой жили сами? Стало быть, все они продолжали бояться преследования со стороны «современной тирании», пусть и «благотельной». В конце концов, Штраус специально напоминает читателям, что даже в самые либеральные периоды политической истории философы продолжали бояться преследований (Strauss, 1952: 22–37).

Штраус подчеркивает, что Ксенофонт вкладывает «тираническое учение» в уста Симонида, прибывшего к тирану с некой целью, а вовсе не Сократа, точно так же, как всю ответственность за сомнительные идеи Платон возложил на «Чужестранца», а не на Сократа. Это же замечает и Фёгелин. Не был ли Штраус (да и большинство немецких эмигрантов) тем самым «Чужестранцем» в Соединенных Штатах Америки, прибывшим объяснить, как следует — или как можно было бы — отправлять власть? В этом свете все рассказы о том, что Штраус «научил злу» подавляющее большинство политического истеблишмента при Джордже Буше-младшем, по крайней мере, приобретают хоть какое-то право на существование. Но зададимся вопросом: может ли книга «О тирании» Лео Штрауса читаться с помощью предложенного им же метода? Если вспомнить о той лаконичности, которую превозносил Штраус и которую вспоминает Фёгелин, то ответ будет утвердительным. Также можно вспомнить и встречающиеся у Штрауса дифирамбы тирании, которые время от времени появляются в тексте, ее осуждающем.

Однако здесь нас беспокоят иные предметы, поэтому мы ни в коем случае не должны читать «О тирании» таким образом. Мы лишь говорим, что можем читать ее таким образом и что она может содержать (а может и не содержать) те идеи, которые автор попытался изложить «между строк». По этой же причине невозможно согласиться со словенским философом Славоем Жижекком (хотя его интерпретация, как всегда, чрезвычайно увлекательна и провокативна), что «истиной» следует считать экзотерический элемент учения философов, а вовсе не «эзотерический», поскольку вместо «эзотерики» у интеллектуалов, боявшихся преследования, оказывается лишь отсутствие истины, что они всеми силами и пытаются скрыть. И таким образом истина, которую представляют философы народу, превращается в единственную существующую истину⁸.

В конце обзора Фёгелин наносит изящный укол американскому антиинтеллектуализму, намекая, что американцы смогут вынести из сочинения Штрауса «О тирании» не больше, чем вынес Ксенофонт из бесед с Сократом. То, что Ксенофонт серьезно искажил мысль своего учителя, хорошо известно. Фёгелин, прикрываясь авторитетом американского профессора Элвина Джонсона, роняет фразу, будто американцы, как и Ксенофонт, требуют прагматических ответов, а не «туманных вопросов»⁹. Во-истину вырисовывается образ американца, упрекающего немецких эмигрантов в том, что они настаивают, будто простых ответов не существует, в то время как есть лишь сложные вопросы; а эмигранты лишь плохо ищут те самые «простые ответы».

Литература

- Жижек С. (2004). Ирак: история про чайник / пер. с англ. А. Смирнова. М.: Праксис.
- Кожев А. (1998). Тирания и мудрость пер. с франц. А. М. Руткевича // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 92–119.
- Павлов А. В. (2008). Прагматичные наследники политической философии Лео Штрауса // История философии. Вып. 13. М.: Институт философии РАН. С. 98–109.
- Платон. (1994). Государство / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений. Т. 3. М.: Мысль. С. 79–420.
- Руткевич А. М. (1998). А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 79–92.
- Фёгелин Э. (2008). Политическая теория и паттерн общей истории // Политическая теория в XX веке / под ред. А. В. Павлова. М.: Территория будущего. С. 83–93.
- Шишко Е. П. (2003). Политические идеалы Ксенофонта // Проблемы античной истории. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 171–184.
- Штраус Л. (2000). Еще раз о «Гиероне» Ксенофонта // Штраус Л. Введение в политическую философию / пер. с англ. М. Фетисова. М.: Праксис. С. 162–197.
- Strauss L. (1952). Persecution and the art of writing. Glencoe: Free Press.
- Strauss L. (1963). Marsilius of Padua // History of Political Philosophy / ed. by L. Strauss and J. Cropsey. Chicago: Rand McNally. P. 252–257.
- Voegelin E. (1997–1999). The collected works of Eric Voegelin. Vols. 19–26: The history of political ideas. Columbia: University of Missouri Press.

8. См. подробнее параграф о взглядах Штрауса на «эзотерический стиль письма» великих философов: Жижек, 2004: 198 и далее.

9. О «прагматичных наследниках» Лео Штрауса на русском см.: Павлов, 2008.

- Voegelin E.* (2000a). The new science of politics: an introduction // *Voegelin E.* The collected works of Eric Voegelin. Vol. 5: Modernity without restraint. Columbia: University of Missouri Press. P. 75–241.
- Voegelin V.* (2000b). Science, politics, and gnosticism: two essays // *Voegelin E.* The collected works of Eric Voegelin. Vol. 5: Modernity without restraint. Columbia: University of Missouri Press. P. 243–313.
- Voegelin E.* (2000–2001). The collected works of Eric Voegelin. Vols. 14–18: Order and history. Columbia: University of Missouri Press Columbia.
- Voegelin E.* (2001). The collected works of Eric Voegelin. Vol. 13: Selected book reviews. Columbia: University of Missouri Press.

«О тирании» Лео Штрауса*

Эрик Фёгелин

Аннотация. В рецензии на книгу Лео Штрауса «О тирании», вышедшей в одном из ведущих американских журналов по политической теории, Эрик Фёгелин, указав на высокое значение текста своего оппонента, позволил себе не согласиться с несколькими ключевыми выводами Штрауса. Особенно его заинтересовала тема сравнения «древней» и «современной» тирании, а также идея Штрауса о том, что текст «Гиерон» роднит древнюю и современную политическую философию, так как «тираническое учение» Ксенофонта, автора «Гиерона», очень близко учению Макьявелли, изложенному в «Государе». Фёгелин замечает, что на самом деле эта мысль не совсем верна, и учение Макьявелли посвящено не точно такой же проблеме, какой был посвящен текст Ксенофонта, потому что тексты создавались в разных исторических контекстах. Главная задача — понять современную тиранию, но, говорит Фёгелин, этого не произойдет, если мы, как Штраус, будем считать, что древняя и современная тирания — суть одно.

Ключевые слова. Лео Штраус, тирания, царь, правитель, вооруженный пророк, современность, древность, цезаризм, Ксенофонт, Макьявелли, политическая философия, эзотеризм.

Ядром книги «О тирании» профессора Штрауса является анализ диалога Ксенофонта «Гиерон», поэтому её можно считать вкладом в историю политической мысли. Кроме того (особенно это характерно для введения), книга содержит ряд рассуждений о тирании в древности и современности, различиях между древней и современной политической наукой и о связях между «Гиероном» и «Государем» Макьявелли как полюсах античного и современного подходов к проблеме тирании. Данное обстоятельство оправдывает более общий заголовок¹, избранный автором для своей работы.

Интерпретация «Гиерона» — самое ценное достижение Штрауса. Несмотря на то, что диалог является единственным античным исследованием собственно тирании, он практически забыт, как и многие другие работы Ксенофонта, находящегося в тени великого Платона. И хотя Штраус едва ли опровергнет общее мнение, что Ксенофонт не был глубоким мыслителем, его анализ определенно приведет к пересмотру этого суждения, учитывая психологическую тонкость греческого мыслителя и его способность к построению композиции. «Гиерон» — беседа между тираном Гиероном и поэтом Симонидом о сравнительных достоинствах жизни тирана и частного лица. В

* Перевод с англ. К. Колкуновой под ред. А. В. Павлова. Источник: Voegelin E. (2001). The collected works of Eric Voegelin. Vol. 13: Selected book reviews. Columbia: University of Missouri Press. P. 168–174.

© Колкунова К., 2011

© Павлов А. В., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. Древнегреческая тирания, с точки зрения Фёгелина, — отнюдь не то же самое, что «тирания современная». Именно поэтому он делает особый акцент на том, что Штраус дал своей книге «широкий заголовок», хотя писал главным образом о древнегреческой тирании. — *Здесь и далее примечания, включая ссылки, принадлежат научному редактору.*

отличие от традиционного распределения ролей в платоновских диалогах, в данном случае тирану предъявляют обвинение в тирании, в то время как мудрец утешает несчастного и предлагает средства, чтобы сделать его правление добродетельным², а его самого — любимым людьми. Штраус в своем исследовании делает акцент на драматических сторонах диалога. Он демонстрирует, как мудрец, контролирующий ситуацию с самого начала, принуждает Гиерона стать критиком тирании и приводит его к заключению, что только самоубийство может избавить от невыносимого положения, а затем сообщает принципы, которые сделают бывшего тирана счастливейшим из людей, поскольку тот сможет удерживать власть, не вызывая ненависти и презрения. Эта интерпретация, основывающаяся на безупречной эрудиции, может стать моделью анализа. Ее можно рекомендовать любому политическому ученому, ведь историография политических идей слишком часто воспринимается как задача критического осмысления идей мыслителя, без их адекватного уяснения.

Учитывая систематический характер размышлений, критика у Штрауса оказывается в невыгодном положении. Эти размышления, охватывающие широкий круг явлений, изложены столь сжато, а порой и столь эзотерически, что вероятность непонимания идей Штрауса становится высока. Со всеми возможными извинениями за ошибки, которые могут возникнуть, скажу, что проблема, более всего интересующая автора, — свобода интеллектуальной критики при тираническом правлении. Мы живем в эпоху тирании, следовательно, представляет интерес не только то, что древние говорили о ней, но, возможно, в еще большей степени то, как они могли говорить что-то, при этом не будучи убитыми. «Гиерон» полон поучительных идей, касающихся этой проблемы, и Штраусу удастся указать на его уроки. Свобода критики тесно связана с необычной ситуацией: мудрец дает советы тирану. Тирания рассматривалась сократовским кружком как ущербная форма управления. В «Гиероне» мудрец дает советы для практического усовершенствования теоретически предосудительной формы. Он «сотрудничает» с тиранией. В своем исследовании этой проблемы Штраус делает любопытные наблюдения об отношении мудреца к гражданской свободе, а также о возможном конфликте между свободой и добродетелью при тирании. Весьма убедительно его предположение, что Ксенофонт верил аргументацию за благую тиранию Симониду, поскольку тот — «чужой» в городе, в то время как тиран Гиерон, обвиняющий тиранию, в какой-то степени разделяет добродетели граждан. А важнее всего указание на то, что Платон переложил обсуждение проблематичного характера власти законов в «Политике» на плечи Чужестранца, тогда как гражданин Афин Сократ лишь сохраняет молчание.

Начиная с этого момента, мы рискуем не согласиться с рассуждениями автора. В изложении Штрауса мы упускаем истинную оценку того факта, что для Ксенофонта, как и для Платона, проблема тирании уже стала исторической необходимостью, а не только темой для теоретической дискуссии. Сократовский кружок мог называть тиранию ущербной формой государственного устройства, но это не меняло того, что полисная демократия вырождалась до тех пор, пока «тирания» не стала неизбежной

2. В тексте «Beneficent». В книге Штрауса употребляются и «благодетельная», и «добродетельная» тирания. См.: Штраус Л. (2006). О тирании / пер. с англ. и древнегреч. Л. Л. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 116, 117.

альтернативой демократии, которая уже не могла функционировать эффективно. В сумраке смены форм государственного управления, которое в терминах последующих событий было названо «цезаризмом», категория тирании теряет значение там, где власть закона является реальной альтернативой данному режиму. Я бы предположил, что значительная часть загадок «Гиерона» проистекает из факта новой политической ситуации, обсуждаемой в терминах тирании, поскольку нового словаря, более подходящего для новых проблем, еще не выработали. От внимания Штрауса не ускользнуло, что во второй части диалога Ксенофонта терминология незаметно меняется. Симонид больше не говорит о тиране, а использует термин «правитель»³. Смена терминологии кажется мне не просто проявлением некоей предусмотрительности: скорее она указывает на глубинную теоретическую потребность в отказе от неадекватного понятия.

Поскольку мы уже вспомнили о Чужестранце из «Политика», я бы также хотел обратить внимание на то, что этот диалог является третьей частью трилогии, в знаменитом отрывке первой части которой, «Теэтете», Сократ отклоняется от темы разговора⁴, характеризуя положение философа как существование человека, который может жить в своем городе лишь телом, но не душой. Возможно, это самая впечатляющая метафора сумерек гражданской жизни, после чего на свет в «Политике» выходит фигура царствующего правителя, но не тирана.

Эти размышления принуждают к пересмотру ряда проблем, поднимаемых Ксенофонтом. Штраус противопоставляет «Киропедию», в которой отражается образ идеального царя, «Гиерону», в котором отражается образ тирана: оба этих сочинения повлияли на «Государя» Макьявелли. Это противопоставление, на мой взгляд, не исчерпывает всей проблемы. Ведь в определенном отношении «Киропедия» и «Гиерон» находятся по одну сторону: главным мотивом «Киропедии» является поиск стабильной системы правления, которая положит конец постоянным свержениям демократий и тираний в эллинистических полисах; в конечном счете племена и народы заставляют подчиняться Киру не добродетель и рассудок, но «страх и ужас», которые он внушает. Оба труда в основе своей отражают историческую проблему поиска новой формы правления, и, возможно, лишь отсутствие адекватного словаря заставляет оба варианта — идеальный царь и усовершенствованный тиран — выглядеть большими антагонистами, чем они являются на самом деле.

Это предположение будет выглядеть достоверным, если мы обратим внимание на проблему параллели идей Ксенофонта и Макьявелли, на которую и указывает Штраус. Если я правильно понял его мысль, между «Гиероном» и «Государем» он видит *tertium comparationis*⁵, тенденцию к стиранию в обеих работах грани между царем и тираном. В «Государе» данная тенденция приобретает совершенно современный характер, так что эта книга становится одним из «глубочайших корней современной политической мысли»; именно для того, чтобы лучше понять эту сторону современной политической мысли, Штраус считает, что обращение к «Гиерону» «будет очень

3. Штраус, 2006: 120.

4. Имеется в виду интермедия Сократа о «повивальном искусстве». См.: Платон. (1994). Теэтет / пер. с древнегреч. Т. В. Васильевой // Платон. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Мысль. С. 199–203.

5. Третий член сравнения (лат.).

полезно, а может быть, и необходимо»⁶. По моему мнению, такое сравнение имеет безусловное значение для понимания и Ксенофонта, и Макьявелли, но также, на мой взгляд, оно нуждается в том, чтобы его сформулировали заново. Мне представляется несущественным указание на то, что в обеих книгах мы встречаем момент самого близкого контакта между «древней» и «современной» политической мыслью. Безусловно, такой контакт имеет место, но связан он с тем фактом, что и Ксенофонт, и Макьявелли занимали в своих обществах позицию «современных» мыслителей. То есть параллель между мыслителями является следствием параллели между двумя историческими ситуациями. Различие между правителем и тираном для Макьявелли стирается постольку, поскольку он, как и Ксенофонт, сталкивался с проблемой стабилизации и обновления правления после упадка форм устройства города-государства; Макьявелли, как и Ксенофонт, искал тип правителя, лежащий за пределами пары царь–тиран, которая имеет политическое значение лишь до окончательного распада республиканского режима правления.

В отличие от Ксенофонта, Макьявелли повезло найти имя для созданного им нового типа правителя. Он использовал выражение *profeta armato* — вооруженный пророк; и его появление связано (помимо Ромула, Моисея и Тезея) именно с ксенофоновским Киром, которого как совершенного правителя Штраус противопоставил тирану Гиерону. Фигура сицилийского тирана оказалась слишком слаба для ноши спасителя/государя, которую Макьявелли хотел возложить на плечи нового правителя. Сложносоставная фигура вооруженного пророка в большей степени напоминает платоновского царствующего правителя из «Политика», чем кого-то из текстов Ксенофонта. Стоит упомянуть, что уничтожение старых различий скорее является результатом попыток создать новый тип главы государства. В этом новом типе Макьявелли дает и хорошей королевской, и плохой тиранической стороне появиться вновь, поскольку отличает «государей», чьи действия вдохновляются *virtu ordinate*⁷, ведущей их к необходимому социальному порядку, и тех, чьи *scelleratezze*⁸ мотивируются исключительно жадой личной власти. Тем самым Макьявелли совершил теоретическое открытие, создав концепцию правления в «постконституционной ситуации». Кроме того, он провел различие хороших и плохих вариантов правления в рамках новой ситуации, напоминающих разницу между царем и тираном в «конституционной ситуации». Ксенофонт же, напротив, совершил всего лишь переход от термина *тиран* в первой части диалога к термину *архонт*⁹ во второй.

Чтобы поставить точку в обсуждении этой проблемы, стоит обратить внимание на то, что влияние Ксенофонта на «Государя» Макьявелли обнаруживает себя опосредованно, о чем Штраус не упоминает. В свое время образ государя у Макьявелли не был оригинальным. Его следует воспринимать на фоне «зеркала нового государя» — тип, широко распространившийся во второй половине XV столетия в связи

6. Штраус, 2006: 66.

7. Основной добродетель (лат.).

8. Злодеяния (лат.).

9. Архонт (др. греч. ἄρχων — начальник, правитель, глава) — высшее должностное лицо в древнегреческих полисах.

с событиями на Ближнем Востоке; например, на фоне «*Vita Tamerlani*»¹⁰, созданной Поджо Браччолини и обработанной Энеа Сильвио. Макьявелли наиболее полно изобразил государя-спасителя в «Жизни Каструччо Кастракани из Лукки», которую сложно представить себе без стандартизированной модели «*Vita Tamerlani*». В качестве образца жизнеописание Тимура используется — помимо юности Моисея и Тезея в изложении Геродота — ксенофоновский Кир, в особенности же безжалостный Кир-завоеватель из глав 1, 4–5 в «Киропедии» — Кир, который подчиняет себе людей устрашением. Эта линия ксенофоновского влияния особенно интересна для штраусовской проблемы тирании, поскольку через «*Vita Tamerlani*» в классический образец «постконституционного» завоевателя и правителя проникла неклассическая концепция нового правителя как мстителя за злодеяния испорченных людей, идея правителя как *ultor peccatorum*¹¹. Этот новый фактор, объединенный с элементами из работ Ксенофонта, также обнаруживается у Макьявелли в «Жизни Каструччо», а кроме того, в апокалипсических чертах вооруженного пророка из «Государя», особенно в последней главе. Духовная, апокалипсическая сторона нового правителя не является ни «древней», ни «современной»; это западное и христианское понимание, которое противостоит эллинистическому и языческому. «Современность» макиавеллевского государя приобретает особую ценность из-за поглощения таких средневеково-христианских атавизмов, как иоакимитский *dux*, дантевское *veltro* и реализации этих идей в спасителе-трибуне Риенцо¹². «Современная тирания» останется для нас неясной, пока мы не осознаем должным образом тот факт, что это явление западного, а не эллинистического общества, и следовательно, оно нагружено традицией, идущей от средневекового и ренессансного Параклета¹³ к секуляризованному сверхчеловеку XIX столетия и далее. Такого рода проблемы не обнаруживаются ни у Ксенофонта, ни где-либо еще в греческой цивилизации до эпохи Александра Великого, за исключением уже упомянутого царствующего правителя в платоновском «Политике».

Несмотря на это, есть момент, на основании которого можно говорить о довольно специфическом влиянии «Гиерона» на Макьявелли. Он касается *contemptus vulgi*¹⁴. Одна из лучших частей анализа Штрауса посвящена тонкой градации категорий людей в «Гиероне». Напомним, что диалог начинается с вопроса о сравнительных достоинствах жизни тирана и жизни частного лица. Затем, в ходе разговора, возникают нюансы: говорится и о других лицах — «аристократе», «справедливом муже», «храбрце», «мудреце», «реальном человеке»¹⁵. За исключением этих типов и их возможных сравнений с жизнью тирана, остается социально значимый тип, который сам тиран встречает в массе; несколько неопределенное, словно полинявшее существо, которое,

10. «Жизнь Тамерлана».

11. Мстящий грешникам (лат.).

12. Кола ди Риенцо (1313–1354) — итальянский политический деятель, уроженец Рима. Он неоднократно возглавлял Рим, провозглашая город «республикой», а себя — «трибуном свободы, мира и справедливости». Однако хотя Кола ди Риенцо и был популярным, в период последнего правления Римом он использовал тиранические методы, чем вызвал восстание населения Рима, во время которого и был убит. Ко всему прочему необходимо добавить, что он был страстным почитателем античности.

13. Т. е. человек, посланный в утешение.

14. Презрение к низкому люду (лат.).

15. См.: Штраус, 2006: 163.

несомненно, может управляться различными влечениями и страхами, наградами за хорошее поведение, а также аргументированным убеждением. Совет тирану по поводу этой проблемы и предполагаемое презрение к человеческому стаду¹⁶, как указал Штраус, находят примечательные параллели в соответствующих главах «Государя». Влияние «Гиерона» на Макьявелли, возможно, именно здесь ощутимее всего, учитывая взгляд на человека из толпы, который неспособен к самоуправлению и поэтому делает новый тип правителя исторически необходимым.

Мы обсудили значительное количество проблем, но до сих пор не исчерпали богатства этого компактного издания. Надеемся, теперь стало ясно, что книга Штрауса — это нечто большее чем просто заслуживающий внимание вклад в систематическое изучение проблем политической теории. Каждый политический ученый, пытающийся выпутаться из современных заблуждений, касающихся проблем тирании, будет чрезвычайно рад этому труду и неизбежно станет использовать его в качестве отправной точки в своих исследованиях.

Книге Штрауса предшествует замечательное предисловие пера Элвина Джонсона. Этот выдающийся ученый и преподаватель обращает внимание на близость Ксенофонта и Америки. Как и американцам, Ксенофонт «не удастся увидеть вещей, которых нет. И как многие наши молодые современники, Ксенофонт оказался знаком с Сократом, но мало что сократического вынес из встреч с ним». Вместо этого он оказался смел и находчив. Он размышлял об истинном счастье, «но не больше американцев ломал над этим голову. Он хотел прагматических ответов, а не туманных пределов».

16. См. об этом подробнее: предисловие к настоящей публикации.

Рационализация права и диагноз современности*

Юрген Хабермас

Аннотация. В данном разделе своей книги «Теория коммуникативного действия» Юрген Хабермас рассматривает правовые воззрения Макса Вебера. С точки зрения Хабермаса, Вебер толкует право таким образом, что оно оказывается отделенным от ценностной сферы и с самого начала способно выступать в качестве институционального воплощения когнитивно-инструментальной рациональности. Для Вебера современное право характеризуется тремя формальными признаками: позитивностью, легализмом и формальностью. Эти признаки соотносятся, соответственно, с модусами правовой значимости и установления права, с критериями наказуемости и модусами санкций и, наконец, с типом организации правового действия. Доминирование в представлении Вебера о праве целерациональной применимости правовых организационных средств позволяет Хабермасу выдвинуть ряд критических аргументов. С его точки зрения, веберовская теория действия мешает тому адекватно понимать принципы функционирования современного права, поскольку учитывает только один аспект тенденций к юридизации: отделение подсистем целерационального действия от их морально-практических оснований вследствие рационализации ориентаций действия.

Ключевые слова. Вебер, право, правовое действие, рационализация, формализация, легитимность, моральное сознание.

В веберовской теории рационализации развитие права занимает столь же значительное, сколь и двусмысленное место. Двусмысленность рационализации права заключается в том, что она делает возможной — или кажется, что делает возможной, — институционализацию целерационального хозяйственного и административного действий и одновременно отделение подсистемы целерационального действия от ее морально-практических оснований. Методический образ жизни выступает как воплощение морально-практических структур сознания; однако руководствующаяся принципами профессиональная этика остается, как полагает Вебер, лишь до тех пор действенной, пока она укоренена в религиозном контексте. Диалектика развития науки и религии должна, как мы видели, предоставить эмпирическое обоснование того, что в результате подрыва достоверностей религиозной веры этические ориентации действия уже не могут надежным образом воспроизводиться. Это объяснение нельзя по аналогии применить к современному праву уже по той причине, что последнее с самого начала возникает в секуляризованной форме. Поэтому в социологии права Вебер предлагает другую стратегию, чем в исследованиях по социологии религии. Если применительно к протестантской этике он приводит основания того, почему невозможна длительная институционализация морально-практических структур

* Пер. с нем. Т. В. Тягуновой. Источник: *Habermas J. Rationalisierung des Rechts und Gegenwartsdiagnose // Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 332–366.*

© Тягунова Т. В., 2011

© Suhrkamp Verlag, 1981

© Центр фундаментальной социологии, 2011

сознания, то *современное право он переистолковывает таким образом*, что оно оказывается отделенным от оценочной ценностной сферы и с самого начала способно выступать в качестве институционального воплощения когнитивно-инструментальной рациональности. Эта стратегия связана с диагнозом современности, который опирается на намеченный в «Промежуточном рассмотрении» ход мыслей. Поэтому прежде чем остановиться на рационализации права (2), я хотел бы обсудить два важнейших компонента веберовского диагноза времени (1).

1) В своем анализе современности Вебер, как обычно, твердо придерживается теоретической перспективы, из которой модернизация предстает как продолжение универсально-исторического процесса расколдовывания. Дифференциация самостоятельных культурных ценностных сфер, важных для этапа *возникновения* капитализма, и обособление подсистем целерационального действия, характеризующих *развитие* капиталистического общества, начиная с конца XVIII века, составляют две тенденции, которые Вебер связывает с экзистенциально-индивидуалистической критикой современности. Первый компонент можно свести к *тезису об утрате смысла*, второй — к *тезису об утрате свободы*. Оба тезиса вместе взятые еще и сегодня определяют полную скепсиса в отношении прогресса фоновую идеологию тех социальных ученых, которые не желают окончательно принести свои мировоззренческие потребности в жертву провозглашенному ими сциентизму¹.

Вместе с дифференциацией самостоятельных культурных ценностных сфер начинают осознаваться и их внутренние закономерности. Это обстоятельство, по мнению Вебера, имеет двойные следствия. С одной стороны, благодаря этому становится возможной рационализация символических систем лишь исходя из некоего одного абстрактного ценностного критерия (такого как истинность, нормативная правильность, красота и аутентичность); с другой стороны, тем самым разрушается и смыслоучреждающее единство метафизически-религиозных картин мира: между обособившимися ценностными сферами возникает конкуренция, которая уже не может быть сглажена исходя из некой высшей точки зрения божественного или космологического миропорядка. Как только системы действия кристаллизуются вокруг этих «предельных» идей, данные жизненные сферы вступают «в то напряжение друг с другом... которое оставалось скрыто за непринужденным естественным отношением к внешнему миру» (Weber, 1963: 541 f.; Вебер, 1990с: 312–313). Эту центральную мысль, из которой исходит «Промежуточное рассмотрение», можно пояснить с помощью рисунка 11 (см. S. 326²).

В той мере, в какой собственная логика отдельных ценностных сфер преобразуется в общественные структуры соответственно дифференцированных жизненных сфер, то, что на уровне культуры составляет *различие между притязаниями на значимость*, на уровне общества может превратиться в напряжение между институционализированными ориентациями действия, то есть в *конфликты действий*. В приведенной выше схеме встречные стрелки обозначают противоположные по смыслу основные установки, которые действующий может соответственно занимать к *одним*

1. О неоконсервативном потенциале американских социальных ученых ср.: Steinfels, 1979; в Германии: Lederer, 1979.

2. Здесь и далее даются ссылки на страницы оригинального немецкого издания. — Прим. ред.

и тем же сферам реальности. К внешней природе он может занять как объективирующую, так и экспрессивную установку; к обществу — как согласующуюся с нормами, так и объективирующую, и к внутренней природе — как экспрессивную, так и согласующуюся с нормами установку. Эти возможности «переключения» характерны для степеней свободы децентрированного миропонимания. Но эти же степени свободы могут стать и очагом конфликтов, как только различные культурные ценностные сферы одновременно проникают в одни и те же институциональные сферы, так что в одном и том же месте начинают конкурировать друг с другом процессы рационализации различного типа. Когнитивно-инструментальные, морально-практические и эстетически-экспрессивные ориентации действия не должны обособляться в качестве антагонистических жизненных порядков настолько, чтобы предъявлять чрезмерные требования к усредненной интеграции систем личности и приводить к длительным конфликтам между жизненными стилями.

Проблема того, как в многообразии социальных ситуаций действия и жизненных сфер может быть обеспечено единство жизненного мира, разумеется, существует всегда. Уже внутри сегментированных родоплеменных обществ происходят дифференциации; здесь антагонизм между различными жизненными сферами еще может быть устранен с помощью мифического истолкования мира: каждая сфера представлена через присущую ей изначальную силу, взаимодействующую со всеми остальными силами. Позднюю форму этого мифического воззрения образует политеизм, который позволяет персонифицировать и спроецировать на небо конкуренцию жизненных проблем как битву богов. На стадии высокоразвитых культур общество дифференцируется в соответствии с профессиональными группами и социальными слоями, так что единство жизненного мира уже не может быть гарантировано мифическими истолкованиями мира. Отныне эту объединяющую функцию выполняют религиозно-метафизические картины мира и тем эффективнее, чем более рациональную форму они принимают.

Но эта интегрирующая деятельность в современных обществах ставится под вопрос в ходе дифференциации культурных ценностных сфер. В той мере, в какой рационализация картин мира вытесняет из себя современные структуры сознания, последние распадаются в качестве картин мира: «Величественный рационализм методически-этического образа жизни, которым проникнуто всякое религиозное пророчество, низложил это многобожие в пользу „Единого на потребу“, а затем перед лицом реальностей внешней и внутренней жизни вынужден был ввести релятивизм и пойти на те компромиссы, которые нам всем известны из истории христианства. Но сегодня это стало религиозными „буднями“. Многочисленные древние боги, лишенные своих чар и принявшие, следовательно, образ безличных сил, выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борьбу. Но что так трудно современному человеку и труднее всего молодому поколению, так это быть вровень с этими буднями. Всякая погоня за „переживаниями“ вырастает из данной слабости. Ибо не иметь сил взглянуть в суровое лицо судьбы, судьбы времени, и есть слабость» (Вебер, 1990а: 726–727).

Этически рационализированные религиозные картины мира, как и когнитивно-рационализированные метафизические картины мира, *еще удерживали вместе* в сво-

их принципах (таких как Бог, природа, разум и т. д.) те три аспекта, в которых мир становится доступным для рациональной проработки как соответственно объективный, социальный или субъективный. Поэтому они способны были придать единый смысл образу жизни тех, кто ориентировался в своих действиях и мыслях на эти картины мира. В «Промежуточном рассмотрении» и «Науке как призвании и профессии» Вебер развивает два взаимосвязанных тезиса о том, что перед лицом рациональных внутренних закономерностей современных жизненных порядков этическая унификация мира от имени субъективированной веры стала столь же неосуществимой, как и теоретическая унификация мира от имени науки. Вебер рассматривает как знак эпохи возвращение нового политеизма, в котором, правда, борьба богов принимает деперсонифицированную, *овеществленную* форму антагонизма между лишенными чувства братства ценностными и жизненными порядками. Рационализированный мир утратил смысл, «потому что различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе. Старик Милль... как-то сказал: если исходить из чистого опыта, то придешь к политеизму. Сказано напрямик и звучит парадоксально, но это правда. Сегодня мы хорошо знаем, что священное может не быть прекрасным, более того, оно священно именно *потому и постольку, поскольку* не прекрасно. Мы найдем тому примеры в 53-й главе Исайи и в 21-м псалме. Мы знаем также, что это прекрасное может не быть добрым и даже, что оно прекрасно именно потому, что не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете подобное в „Цветках зла“ — так Бодлер назвал томик своих стихов. И уже ходячей мудростью является то, что истинное может не быть прекрасным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священно и не добро. Но это самые элементарные случаи борьбы богов, несовместимости ценностей... Тут же спор разных богов и демонов: точно так же, как эллин приносил жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день, только без одеяний и волшебства данного мифического образа действий, внутренне, однако, исполненного истинной пластики. А этими богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не „наука“» (Вебер, 1990а: 725–726).

В формуле «нового политеизма» Вебер выразил тезис об утрате смысла. В ней отражается типичный для его поколения опыт нигилизма, столь впечатляюще драматизированный Ницше. Однако оригинальнее, чем сама теория, является обоснование с помощью диалектики, которая якобы была заложена уже в религиозно-историческом процессе расколдовывания, то есть высвобождения современных структур сознания: *сам разум расщепляется на множественность ценностных сфер и уничтожает свою собственную универсальность*. Эту утрату смысла Вебер трактует как экзистенциальное требование к отдельному индивиду, требование с мужеством отчаяния и абсурдной надеждой лишенных надежды установить отныне единство, которое уже не может быть установлено в порядках общества, в приватности собственной биографии. Практическая рациональность, ценностно-рационально связывающая и обосновывающая целерациональные ориентации действия, может быть локализована если не в харизме новых вождей, то в личности одинокого индивида. В то же время эта внутренняя, героически утверждаемая автономия несет угрозу, поскольку внутри современного общества уже не обнаруживается никакого легитимного порядка,

который мог бы обеспечить культурное воспроизводство соответствующих ценностных ориентаций и диспозиций действий.

Этот тезис об обособлении подсистем целерационального действия, которые угрожают свободе отдельного индивида, не вытекает, разумеется, с легкостью из первого тезиса; неясно, как тезис об утрате смысла связан с тезисом об утрате свободы. Известное место, где Вебер формулирует данный тезис, звучит следующим образом: «Одна из конститутивных составляющих современного капиталистического духа, и не только его, но и всей современной культуры, — рациональный образ жизни на основе *идеи профессионального призвания* — возникла (и настоящая работа посвящена доказательству этого) из духа *христианской аскезы*... по мере того как аскеза перемещалась из монашеской кельи в профессиональную жизнь и приобретала господство над мирской нравственностью, она начинала играть определенную роль в создании того грандиозного космоса современного хозяйственного порядка, связанного с техническими и экономическими предпосылками механического машинного производства, который в наше время подвергает неодолимому принуждению каждого отдельного человека, определяя его жизненный стиль (и, возможно, будет определять и в будущем, пока не прогорит последний центнер горючего), причем *не* только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения. По Бакстеру, забота о внешних благах должна обременять его святых не более чем „тонкий плащ, который можно в любой момент сбросить“. Однако плащ этот волею судеб превратился в стальной панцирь. По мере того как аскеза начала преобразовывать мир, оказывая на него все большее воздействие, внешние мирские блага все сильнее подчиняли себе людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — покинул этот панцирь. Во всяком случае, победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе... Никому неизвестно, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы: возникнут ли к концу этой грандиозной эволюции совершенно новые пророческие идеи, возродятся ли с небывалой мощью прежние представления и идеалы *или*, если не произойдет ни того, ни другого, не наступит ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость. Тогда-то применительно к „последним людям“ этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: „Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее не доступной ступени человеческого развития“» (Weber, 1973: 187–189; Вебер, 1990с: 205–207).

Вебер трактует возникновение и развитие капитализма с точки зрения институционализации целерациональных ориентаций действия и сталкивается при этом с ролью протестантской профессиональной этики и современного права. Он показывает, как с их помощью институционализируется в хозяйстве и государстве когнитивно-инструментальная рациональность; из этого, однако, не вытекает *per se* пессимистический прогноз о реификации этих подсистем в форме «стального панциря». Вебер ведь чувствовал, что делая такой прогноз, он оказывается в «области ценностных и религиозных суждений» (Weber, 1973: 189; Вебер, 1990с: 207). Тем не менее его поздние

статьи («Политика как призвание и профессия», «Наука как призвание и профессия», «Промежуточное рассмотрение» и т. д.) создают впечатление, будто этот второй тезис не только может быть эмпирически доказан как высказывание о тенденции развития со ссылкой на дисфункциональные побочные следствия всепронизывающей бюрократизации (Weber, 1958: 60 ff.), но и представлен как теоретическое положение, вытекающее из первого тезиса. Эта попытка не выдерживает проверки. Два размышления в связи с этим.

Прежде всего первый тезис неубедителен. Несомненно, вместе с возникновением современных структур сознания разрушается непосредственное, внушенное основными религиозными и метафизическими понятиями единство истинного, доброго и совершенного. Даже эмфатическое понятие разума, которое не столько опосредует, сколько отождествляет когнитивные, оценочные и экспрессивные аспекты мира, оказывается несостоятельным вместе с переходом к метафизическому мышлению. В этом отношении Вебер правомерно выступает против «харизмы разума» (Weber, 1964: 922) и настаивает на понятии рациональности, которое распадается на различные, используя язык неокантианства, ценностные сферы, следующие собственным внутренним закономерностям и несводимые друг к другу. Но Вебер перегибает палку, делая на основе утраты разумом субстанциального единства вывод о политеизме борющихся друг с другом религиозных сил, непримиримость которых коренится в плюрализме *несовместимых* притязаний на значимость. Именно на формальном уровне аргументативного выполнения притязаний на значимость обеспечивается *единство* рациональности в разнообразии своеобразно рационализированных ценностных сфер. Притязания на значимость отличаются от эмпирических притязаний допущением того, что они могут быть аргументативно выполнены. А для аргументов или оснований общим является как минимум то, что они и только они могут раскрыть силу рациональной мотивации при коммуникативных предпосылках кооперативной проверки гипотетических притязаний на значимость. Разумеется, различные притязания на значимость пропозициональной истинности, нормативной правильности, правдивости и аутентичности (как и соотнесенного с правильной символической конструкцией притязания на корректную сформулированность или понятность) требуют не только обоснований вообще, но и оснований в типичной для каждого случая форме аргументации; и сообразно с этим аргументы принимают различные функции с различной степенью дискурсивной обязательности. До сих пор отсутствует, как мы видели, прагматическая логика аргументации, которая бы удовлетворительным образом схватывала внутренние взаимосвязи между *формами* речевых актов. Только такая теория дискурса могла бы эксплицитно показать, в чем заключается единство аргументации и что мы подразумеваем под процедурной рациональностью, после того как критицизм ликвидировал все субстанциальные понятия разума³.

Вебер не провел достаточно четкого различия между партикулярными ценностными *содержаниями* культурных традиций и теми универсальными ценностными *критериями*, в соответствии с которыми когнитивные, нормативные и экспрессивные составляющие культуры обособляются в ценностные сферы и формируют сво-

3. См. выше S. 44 ff. («Экскурс в теорию аргументации»).

еобразные комплексы рациональности. Примером путаницы ценностных критериев или универсальных притязаний на значимость с партикулярными ценностными содержаниями является приведенный выше (S. 336) отрывок, где Вебер проводит различие между различными притязаниями на значимость и показывает, что истинность, нормативная обязательность (священность) и красота не могут быть сведены друг к другу, а затем продолжает: «Но это самые элементарные случаи борьбы богов, несовместимости ценностей. Как представляют себе возможность „научного“ выбора между ценностью французской и немецкой культур — этого я не знаю. [Именно здесь и спорят друг с другом различные боги, причем вечно]» (Вебер, 1990а: 726). Системы ценностей французской и немецкой культур — действительно хороший пример исторических конфигураций ценностных *содержаний*, которые в столь же малой степени могут быть сведены друг к другу, как и формы жизни, внутри которых они объективируются. Но плюрализм *ценностных материй* не имеет никакого отношения к различию между *аспектами значимости*, в которых вопросы истинности, справедливости и вкуса могут быть дифференцированы и как таковые рационально проработаны.

Поэтому дифференциация профессионального научного, правового и художественного производства, внутри которых развивается в соответствующих универсальных аспектах культурное знание, отнюдь не должна провоцировать конфликт между непримиримыми жизненными порядками. Эти культурные системы действия располагаются между культурными ценностными сферами, с которыми они непосредственно соотносятся, и теми социальными системами действия, которые, как, например, экономика и государство, кристаллизуются вокруг отдельных материальных ценностей, таких, например, как богатство, власть, здоровье и т. д. Лишь вследствие этой институционализации различных ценностных материй возникают отношения конкуренции между в конечном счете иррациональными ориентациями действия. Напротив, процессы рационализации, непосредственно связанные с тремя общими комплексами рациональности, означают воплощение различных когнитивных структур, которые во всяком случае поднимают следующую проблему: где в практике повседневной коммуникации должны располагаться точки переключения, чтобы отдельные индивиды могли перевести свои ориентации действия с одного комплекса рациональности на другой.

Одна из этих точек переключения имеет для формы социальной интеграции, устанавливающейся вместе с капиталистическим обществом, особую релевантность: точка переключения между когнитивно-инструментальным и нормативным комплексами рациональности. Эта проблема нам уже известна под именем институционализации целерациональных ориентаций действия. Тем самым мы опять возвращаемся к вопросу о том, как связан тезис грозящего утратой свободы обособления успешно сформировавшихся жизненных сфер целерациональных хозяйственных и административных действий с первым тезисом (причем я допускаю правильность последнего лишь в качестве аргумента).

Подобно структурно сходным моральным порядкам формальное право, хотя оно и основывается на посттрадиционных представлениях о праве, не вступает в ходе своей организации в конкуренцию ни с наукой, ни с искусством. Скорее, си-

стема права вырастает в становящуюся все более комплексной систему хозяйства и управления; она даже становится все более необходимой по мере иссякания моральных источников, которые предоставляют системе профессиональной деятельности необходимые мотивы. Макс Вебер оказывается, таким образом, перед следующей альтернативой: либо лишить драматичности свое видение «стального панциря», морально-практическая суть которого испаряется, либо соотнести мораль и право с *различными* комплексами рациональности. Он выбирает вторую альтернативу и умаляет значение структурных аналогий, имеющих между развитием морали, с одной стороны, и рационализацией права, с другой. Вебер рассматривает право в первую очередь как сферу, которая — так же как, например, обеспечение материальными благами или борьба за легитимную власть — доступна формальной рационализации. В этом ему опять же помогает смешение ценностных образцов с притязаниями на значимость — поскольку рационализация правового порядка может быть рассмотрена по аналогии с порядком хозяйства и господства исключительно в аспекте целерациональности лишь при наличии внутренней связи между абстрактным ценностным критерием права, то есть «правильности» норм, с одной стороны, и ценностными материями, такими как богатство или власть, с другой.

Здесь на место модели трех ценностных сфер, своеобразно рационализированных в соответствующих абстрактных аспектах значимости, помещается представление о многообразии неотсортированных ценностей, таких как истинность, богатство, красота, здоровье, право, власть, священность и т. д.; между этими партикулярными и в конечном счете иррациональными ценностями существуют конфликты, которые не могут быть сглажены посредством обращения к основаниям. Если из этой совокупности некоторые ценности становятся ядром кристаллизации способных к рационализации жизненных порядков, рационализация может осуществляться лишь в аспекте отношений «цель—средство». Это *та* модель, которую Вебер применяет, например, к организованной по научным канонам профессиональной медицинской практике, искусствоведению и юриспруденции: «Всеобщая „предпосылка“ *медицинской деятельности*, если ее выразить тривиально, состоит в утверждении, что необходимо сохранять жизнь просто как таковую и по возможности уменьшать страдания просто как таковые. А сама эта задача проблематична. Своими средствами медик поддерживает смертельно больного, даже если тот умоляет избавить его от жизни, даже если его родственники, для которых жизнь больного утратила ценность, которые хотят избавить его от страданий, которым не хватает средств для поддержания его жизни, утратившей свою ценность (речь может идти о каком-нибудь жалком помешанном), желают и должны желать смерти такого больного, признаются они в этом или нет. Только предпосылки медицины и Уголовный кодекс мешают врачу отказаться поддерживать жизнь смертельно больного. Является ли жизнь ценной и когда? Об этом медицина не спрашивает. Все естественные науки дают нам ответ на вопрос, что мы должны делать, *если* мы хотим *технически* овладеть жизнью. Но *хотим* ли мы этого и *должны* ли мы это делать и *имеет* ли это в конечном счете какой-нибудь смысл — подобные вопросы они оставляют совершенно нерешенными или принимают их в качестве предпосылки для своих целей. Или возьмите такую дисциплину, как *искусствоведение*. Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она

пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли царство искусства, может быть, царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против Бога, а по своему глубоко укоренившемуся аристократическому духу обращено против братства людей. Эстетика, стало быть, не ставит вопроса о том, *должны* ли существовать произведения искусства. Или возьмите *юриспруденцию*. Она устанавливает, что является значимым: в соответствии с правилами юридического мышления, отчасти принудительно логического, отчасти связанного конвенционально данными схемами; следовательно, правовые принципы и определенные методы их толкования заранее признаются обязательными. *Должно* ли существовать право и *должны* ли быть установленными именно эти правила — на такие вопросы юриспруденция не отвечает. Она только может указать: если хотят определенного результата, то такой-то правовой принцип в соответствии с нормами нашего правового мышления — подходящее средство его достижения» (Вебер, 1990а: 719–720).

Здесь юриспруденция, репрезентируя сферу права в целом, представляется по модели жизненного порядка, который, как, например, экономика или государство, может быть формально рационализирован с партикулярной оценочной точки зрения, то есть ввиду отношений «средство—цель». Но в приведенных выше примерах эта модель, без сомнения, касается лишь медицинского обслуживания. Здесь речь идет о случае ценностноориентированного применения естественно-научного знания, то есть о рационализации услуг в рамках профессиональной практики, организованной как врачебная практика в рамках определенного ценностного содержания — здоровья пациентов. Данная ценность эмпирически признается как почти всеобщая, и все же речь идет об образце партикулярной ценности, которая отнюдь не связана внутренне с одним из универсальных притязаний на значимость. Это относится, конечно, не только к медицине как научной дисциплине: *как* исследовательская практика она ориентирована не на партикулярные ценности, а на вопросы истинности. Аналогичным образом обстоит дело с искусствоведением и юриспруденцией в той мере, в какой они могут быть рассмотрены как научные дисциплины. Эти дисциплины также могут быть реализованы в форме профессиональной практики, искусствоведение, например, в форме художественной критики, юриспруденция в форме судопроизводства, правовой публицистики и т. д. Тем самым они становятся составляющими культурных систем действия — профессионального художественного производства и правосудия. Однако последние, в отличие от профессиональной медицинской практики, ориентируются не на некую партикулярную ценность, такую, например, как «здоровье», а на системы знания, которые дифференцировались соответственно одному из универсальных притязаний на значимость. В этом отношении художественное производство и правосудие сходны с научным производством, но не здравоохранением. Здесь речь идет об оценке аутентичности произведений, выражающих определенные образцы опыта, или об оценке нормативных вопросов в смысле, аналогичном производству эмпирически-теоретического знания в системе науки.

Поэтому недопустимо обобщать медицинский случай применения эмпирически-теоретического знания, который, разумеется, может быть соответствующим образом проанализирован в аспекте реализации целерациональных ориентаций действия, и

понимать общественную рационализацию во *всех* жизненных сферах как рационализацию средств в отношении целей, выбираемых исходя из партикулярных ценностей. Итак, морально-практическая рациональность, согласно теоретическому подходу Вебера, имеет центральное значение для *институционализации* целерационального хозяйственных и административных действий. Было бы удивительно, если бы Вебер не увидел, что рационализация права должна пониматься в первую очередь в аспекте *ценностно-рационального* преобразования институциональной системы, и лишь во вторую очередь в аспекте реализации *целерациональных* ориентаций действия. Однако неясное взаимоналожение двух различных постановок вопросов, в которых Вебер определяет процессы модернизации как процессы рационализации, ведет именно в социологии права к противоречиям.

Они восходят к следующему центральному противоречию: *с одной стороны*, Вебер отождествляет оба нововведения, которым капитализм обязан своим возникновением, с протестантской профессиональной этикой и современной системой права. Благодаря им становится возможным воплощение руководящегося принципами морального сознания в личностной и институциональной системах. Они обеспечивают ценностно-рациональное укоренение целерациональных ориентаций действия. У Вебера, как я показал, есть в распоряжении комплексное понятие практической рациональности, исходящее из координации целерационального и ценностно-рационального аспектов действия. Тем не менее, *с другой стороны*, Вебер рассматривает общественную рационализацию исключительно в аспекте целерациональности. К тому широкому понятию рациональности, которое он положил в основу своих исследований культурной традиции, Вебер не обращается на уровне институтов. Для рациональности систем действия оказывается значимым лишь комплекс когнитивно-инструментальной рациональности. Интересно, что на уровне подсистем хозяйства и политики лишь аспект целерационального, но не ценностно-рационального действия может иметь структурообразующие эффекты. Веберовская социология хозяйства, государства и права может создать впечатление, что в современных обществах процессы рационализации направлены лишь на эмпирически-теоретическое знание и инструментальные и стратегические аспекты действия, в то время как практическая рациональность не может быть институционализована самостоятельно, то есть в соответствии со специфическим для нее как подсистемы собственным смыслом.

2) Эти противоречивые тенденции отражаются в социологии права. С одной стороны, современное право, так же как и протестантская этика, выступает воплощением посттрадиционных структур сознания: система права — это жизненный порядок, подчиняющийся формам морально-практической рациональности (а). С другой стороны, Вебер пытается подвести рационализацию права исключительно под аспект целерациональности, концептуализировав ее как случай, параллельный воплощению когнитивно-инструментальной рациональности в хозяйстве и государственном управлении. Это достижимо лишь ценой эмпирического переистолкования проблематики легитимации и понятийного отделения политической системы от форм морально-практической рациональности: Вебер расчленяет и формирование политической воли на процессы обретения власти и соперничества за власть (б).

а) Прежде всего — о посттрадиционном характере буржуазного права. Социальные действия институционализируются в рамках легитимных порядков; а последние основываются на согласии. При этом согласие базируется на интересубъективном признании норм. В той мере, в какой нормативное согласие опирается на традицию, Вебер говорит о *конвенциональном общностно ориентированном действии*. В той мере, в какой связанное с конвенциями действие заменяется ориентированным на успех, целерациональным действием, возникает проблема легитимной организации пространства *связанных с интересами действий*, освобожденных от конвенций, то есть их взаимного разграничения с точки зрения нормативной обязательности.

Нормативное согласие должно преобразоваться из заданного традицией в коммуникативно достигнутое, то есть *договорное* согласие. В предельном случае то, что должно иметь силу легитимного порядка, становится формально договорным и позитивно установленным; *рациональное общественно ориентированное действие* занимает тем самым место конвенционального общностно ориентированного действия: «Конечно, переход от основанного на согласии действия к общественно ориентированному действию — которое представляет собой лишь организованный посредством *установления* особый случай — является плавным... И, наоборот, практически в рамках любого обобществления („обусловленное обобществлением“) действие, основанное на согласии между обобществленными индивидами, обычно выходит за пределы возможной зоны рациональных целей... Чем многочисленнее и разнообразнее в зависимости от вида конститутивных для них шансов эти зоны, на которые отдельный индивид *рационально* ориентирует свои действия, тем дальше продвигается „рациональная дифференциация общества“; чем больше действия принимают характер *обобществления*, тем большей степени достигает „рациональная организация общества“» (Weber, 1968: 201; Вебер, 1990b: 531–532).

Идеально-типический случай нормативного регулирования целерационального действия — это основанное на свободном договоре *установление*, имеющее законную силу; основывающееся на установленном порядке учреждение — это *союз* или там, где аппарат принуждения длительное время санкционирует первоначальную договоренность, *институт*. В этих понятиях Вебер описывает тенденцию к общественной рационализации: «В целом... можно констатировать все более распространяющееся целерациональное упорядочение основанных на согласии действий посредством формальных установлений и прежде всего все большее преобразование союзов в целерационально организованные институты» (Weber, 1968: 210; Вебер, 1990b: 542). Вебер использует здесь выражение «целерациональный» не в соответствии с введенными им правилами определения⁴; здесь он должен был бы сказать «ценностно-рациональный». В пользу этого говорит следующее размышление.

Если нормативное согласие принимает форму законно санкционированной договоренности, то лишь процедура его реализации обосновывает презумпцию его рациональной мотивированности. Согласие и здесь соотносится со значимостью нормативного регулирования, которое становится частью легитимного порядка и обязывает действующих к определенным ценностным ориентациям по отношению

4. См. выше S. 242 ff.

к нуждающейся в регулировании материи. Лишь *внутри* нормативно установленных границ субъекты права могут целерационально действовать, не обращая внимания на конвенции. Для институционализации целерационального действия требуется, следовательно, некий вид нормативного согласия, связанного с идеей свободной (дискурсивной) договоренности и автономного (произвольного) установления и характеризующегося формальными свойствами ценностной рациональности. В этом отношении Вебер, разумеется, занимает двусмысленную позицию; неустойчивое словоупотребление не случайно.

В качестве существенного признака рациональности современного права Вебер называет прежде всего систематику права. Современное право — в особой мере право юристов. Благодаря юридически образованным судьям и профессиональным чиновникам профессионализируются судопроизводство и государственное управление. Не только применение, но и принятие законов все более завязывается на формальные методы и тем самым на профессиональный разум юристов. Эти обстоятельства способствуют систематизации правовых положений, связности правовой догматики, то есть полной рационализации права в соответствии с внутренними, чисто формальными критериями аналитических понятий, дедуктивной строгости, обоснованности принципами и т. д. Эту тенденцию можно наблюдать уже на юридических факультетах позднего Средневековья; она окончательно реализуется вместе с юридическим позитивизмом (и понятийно оформляется, например, у Кельзена). Конечно, это формальное структурирование права, неограниченное применение формально-операционального мышления к профессионально-практическому знанию профессиональных юристов, является интересным фактом; но уже то обстоятельство, что в различных национальных процессах развития права эта тенденция осуществлялась очень неравномерно (более выражено в странах с традицией римского права), вызывает скепсис в отношении предложения искать возрастание рациональности современного права прежде всего во *внутренней систематизации*. Скорее эта систематизация смысловых взаимосвязей предполагает переход к посттрадиционной стадии морального сознания, которое становится возможным благодаря этической рационализации картин мира. Лишь на этой стадии появляется формальное понятие социального мира как совокупности легитимно регулируемых межличностных отношений.

Аналогично тому, как в таком мире субъект морального действия может ориентироваться на принципы методического образа жизни, так же и субъект частного права чувствует себя *вправе* внутри законных границ действовать, ориентируясь исключительно на успех. Расколдовывание религиозных картин мира и децентрирование миропонимания выступают предпосылками для переоформления сакральных понятий права из гипотетической перспективы принципиально свободных и равных товарищей по праву. Согласно идее, последние могут достичь договоренности относительно того, какие нормы должны иметь значимость или утратить ее: «... первоначально совершенно отсутствует мысль о том, что правила действия, носящие „правовой“ характер, то есть гарантируемые „правовым принуждением“, могут специально создаваться в качестве *норм*. Правовым решениям прежде всего недостает... понятия „нормы“ вообще. Они отнюдь не представляют собой „применение“ уста-

новленных „правил“, то есть то, что мы сегодня само собой разумеющимся образом рассматриваем как вынесение суждения. Но и там, где сформировано представление о нормах, „значимых“ для действия и *обязательных* для разрешения споров, они первоначально не воспринимаются в качестве продуктов или только возможных объектов человеческих установлений. Их „легитимное“ существование основывается, с одной стороны, на *абсолютной священности* определенных обычаев как таковых, отклонение от которых может вызвать злые чары, волнения духов или гнев богов. Они значимы как „традиции“ и [тем самым]⁵ как минимум теоретически предстают в качестве неизменных. Они должны признаваться и правильно, в соответствии с обычаями, интерпретироваться, *но их нельзя создавать*. Задача их интерпретации выпадает на долю тех, кому они дольше всех известны, то есть физически „самым старым людям“ и старейшинам рода или — что особенно часто — колдунам и священникам, поскольку лишь они одни в силу своего профессионального знания магических сил знают или должны знать определенные правила — искусные правила обращения со сверхъестественными силами. Тем не менее в определенный момент возникают [с другой стороны] нормы, осознающиеся как *навязанные* новые правила. Но здесь это может произойти лишь путем нового харизматического *признания*. Либо путем признания не более как индивидуального решения о том, что в данном конкретном случае законно. Это первично. Или же путем принятия всеобщей нормы относительно того, что впредь должно происходить во всех подобных случаях. Признание права в этих формах — стихийно возникающий, революционный элемент, направленный против стабильности традиции, и мать всех правовых „установлений“» (Weber, 1964: 570). Вебер прослеживает возникновение *формальных свойств современного права* «от харизматического признания права через „*пророков права*“ до эмпирического правотворчества и отправления правосудия *местной* правовой *знатью* (создание каутелярного и прецедентного права), далее до навязывания права мировой *империей* и теократическими властями и, наконец, до систематического правового установления и профессионального осуществления — на основе литературного и формально-логического обучения — „правосудия“ юридически образованными людьми (профессиональными юристами)» (Weber, 1964: 645).

Для той точки зрения, с которой Вебер исследует рационализацию права, Шлутер по аналогии с расколдовыванием пути к спасению нашел удачную формулировку «расколдовывание пути к праву». Вебер прослеживает этот процесс от начала «магически обусловленного формализма», в котором ритуальное соблюдение формы правовых действий гарантирует содержательную правильность суждения, до «логического формализма» современного права, предполагающего различие норм судопроизводства и правовых материй, то есть методов и содержания. Вебер реконструирует развитие права от харизматически признаваемого и традиционного до современного (как «логически выводимого», так и «формально устанавливаемого»), причем, с одной стороны, с точки зрения дифференциации различных *правовых областей*, с другой стороны, с точки зрения концептуализации *оснований значимости права*. На стадии примитивного права еще отсутствует понятие объективной нормы, на стадии

5. Квадратные скобки принадлежат Ю. Хабермасу. — *Прим. пер.*

традиционного права нормы действуют как заданные, как переданные традицией конвенции, и лишь на стадии современного права нормы могут быть рассмотрены как произвольные установления и оценены в соответствии с их лишь гипотетически действующими принципами.

Рационализация права отражает эту последовательность стадий доконвенциональных, конвенциональных и постконвенциональных основных понятий, которую психология развития зафиксировала относительно онтогенеза. Данный тезис, который Клаус Эдер проверил на антропологическом материале (Eder, 1976: 158 ff.), Шлукхтер поясняет на примере веберовской социологии права: «Примитивное судопроизводство еще не знает „объективного“ права, независимого от действий: действия и нормы еще тесно переплетены друг с другом. Возможность регулярности социального действия основывается исключительно на обычаях или диспозициях интересов, поскольку действие еще не ориентируется на правовые обязательства, признаваемые в качестве „обязательных“ кругом людей „ради них самих“. Это происходит лишь при переходе к традиционному судопроизводству, которое отныне оценивает действия в свете заданных правовых норм. Разумеется, данные нормы еще носят партикуляристский характер: они еще не приведены к универсалистским правовым принципам. Последнее — достижение естественного права, допускающее возможность разумного объяснения данных принципов. Тем самым под право подводится не только соотносящийся с принципами, но в то же время и метаюридический базис. Существующее право должно отныне легитимироваться посредством таких принципов, и оно может и должно быть изменено, если противоречит им. Это придает идее правоустановления решающий импульс. Разумеется, естественное право еще придерживается идеи заданности правовых принципов. Лишь когда данная идея подрывается, когда сами эти принципы обретают рефлексивный характер, право становится позитивным в строгом смысле слова. Последнее достигается в современном судопроизводстве. Здесь почти любое право имеет силу установленного, и следовательно, допускающего пересмотр. Поэтому его „укоренение“ перестраивается с метаюридических на юридические принципы. Последние имеют еще лишь гипотетический характер, выражающий тот факт, что хотя право и стало автономным, но в то же время продолжает соотноситься с внеправовыми контекстами» (Schluchter, 1979: 146).

Лишь на этой стадии развития современные структуры сознания могут воплотиться в системе права, которая, так же как и буржуазное частное право, характеризуется прежде всего тремя формальными признаками: позитивностью, легализмом и формальностью.

Позитивность. Современное право имеет силу позитивно установленного права. Оно развивается не посредством интерпретации признанных и священных традиций, а скорее, выражает волю суверенного законодателя, конвенционально регулирующего с помощью правовых организационных средств социальные факты.

Легализм. Современное право не допускает у субъектов права никаких нравственных мотивов вне всеобщего повиновения праву; оно защищает их частные пристрастия в рамках санкционированных границ. Санкционируются не дурные убеждения, а отклоняющиеся от норм действия (при этом предполагаются вменяемость и вина).

Формальность. Современное право определяет области легитимного произвола частных лиц. Предполагается свобода произвола субъектов права в нравственно нейтральной области частных, но связанных с правовыми последствиями действий. Поэтому частноправовые отношения могут регулироваться негативным образом — путем ограничения принципиально признанных прав (вместо позитивного регулирования конкретных обязанностей и материальных требований). В этой области дозволено все, что не запрещено законом.

Три упомянутых структурных признака относятся к модусу правовой значимости и установления права, к критериям наказуемости и модусу санкций, наконец, к типу организации правового действия. Они определяют систему действий, в которой предполагается, что все индивиды ведут себя стратегически, во-первых, повинаясь законам как официально санкционированным, но поддающимся в любой момент легитимному изменению договоренностям, во-вторых, преследуя без нравственных опасений свои интересы, и в-третьих, принимая оптимальные решения в соответствии с этими ориентациями интересов в рамках действующих законов (то есть и в отношении учитываемых правовых последствий). Другими словами, предполагается, что субъекты права целерационально используют свою личную автономию.

Позитивность, легальность, формальность — общие признаки юридически обязательной институционализации корректно описанных областей стратегического действия. Они эксплицируют форму, с помощью которой современное право способно выполнять функциональные императивы регулируемых рынком хозяйственных связей. Эта системная функциональность *вытекает* из правовых структур, в которых становится общепринятым целерациональное действие; но она не *объясняет*, как возможны сами эти правовые структуры. Другими словами, тот факт, что современное право функционально для институционализации целерационального действия, еще не объясняет, как возможны сами правовые структуры, на основе которых оно может выполнять данную функцию. Форма современного права объясняется, скорее, исходя из посттрадиционных структур сознания, которые это право воплощает. В этом отношении Вебер должен был бы рассматривать современную систему права как жизненный порядок, который соотносится с морально-практической ценностной сферой и, так же как и методический образ жизни раннекапиталистических предпринимателей, может рационализироваться в соответствии с абстрактным критерием нормативной правильности. Но этому противоречит альтернативная попытка рассматривать рационализацию права исключительно в аспекте целерациональности.

Наделение позитивностью, легализация и формализация права означают, что значимость права уже не может больше питаться само собой разумеющимся авторитетом нравственных традиций, а нуждается в автономном, то есть *относящемся не только к заданным целям обосновании*. Но такому требованию моральное сознание может удовлетворить лишь на постконвенциональной стадии. Лишь здесь возникает *идея принципиальной возможности критики и потребности в оправдании правовых норм*, различие между нормами действия и принципами действия, понятие руководствующейся принципами выработки норм, представление о разумной договоренности относительно нормативно обязательных правил, а также представление о контракте, который только и делает возможными договорные отношения, понима-

ние взаимосвязи между всеобщностью правовых норм и их способностью стать обоснованными, концепты всеобщей правоспособности, абстрактного субъекта права, правотворческой силы отдельной личности и т. д. Эти *основные посттрадиционные понятия права и морали* сначала развиваются и систематизируются в рамках рационального естественного права. Моделью для обоснования правовых норм выступает добровольная договоренность, достигаемая теми, кого касаются нормы, как принципиально свободными и равными партнерами по договору. Как бы ни выглядели представления об обосновании в отдельности, для современного права важно то, что оно вообще нуждается в автономном, независимом от одной только традиции обосновании, то есть что, говоря словами Вебера, *традиционная значимость согласия сменяется рациональной*.

Связанное с современным правом разделение моральности и легальности несет с собой следующую проблему: сфера легальности *в целом* нуждается в практическом оправдании. Свободная от морали сфера права, которая в то же время требует готовности членов правового товарищества повиноваться закону, отсылает, в свою очередь, к обоснованной в соответствующих принципах морали.

Своеобразное наделение правового порядка позитивностью состоит в *смещении проблем обоснования*, то есть в *существенном* освобождении технического обращения с правом от проблем обоснования, но не в *устранении* проблематики обоснования: именно посттрадиционная структура правового сознания заостряет проблематику оправдания, делая ее принципиальным вопросом, который может быть сдвинут в основания, но при этом не скрыт. Каталог основных прав, который содержат гражданские конституции, в той мере, в какой они формально зафиксированы, является — наряду с основным положением о народном суверенитете, привязывающем законодательную компетенцию к представлению о демократическом формировании воли, — выражением этого ставшего структурно необходимым оправдания.

Конечно, легитимные базовые институты гражданских конституций (так же как и институты частного и уголовного права) не следует понимать *лишь* как воплощение посттрадиционных структур сознания, к ним необходимо «ставить вопросы» как в функциональном плане, так и в плане критики идеологии. Однако критика идеологии использует функционалистский анализ систем права только для того, чтобы подать иск в связи с невыполненными нормативными притязаниями на значимость, но не для того, чтобы приостановить их; в противном случае она переходит в пустые формулы марксистского функционализма, который в этом отношении ничем не лучше обособившегося системного функционализма. Макс Вебер, кажется, вполне осознает эту взаимосвязь. В той мере, в какой современное право становится организационным средством политического господства, то есть «легального господства», последнее оказывается зависимым от легитимации, которая удовлетворяет принципиальной потребности в обосновании современного права. Этой легитимации служит, например, конституция, которая может быть проинтерпретирована как выражение рационального согласия всех граждан: «Наши сегодняшние союзы, прежде всего политические, имеют тип „легального“ господства. Это значит: предписание легитимности основывается для обладателей предписывающей власти на рационально установленных — договорных или навязанных — правилах, а легитимация установ-

ления этих правил, в свою очередь, — на рационально составленной или „проинтерпретированной“ конституции» (Weber, 1963: 267 f.).

Формулировки подобного рода скрывают, конечно, веберовский правовой позитивизм. В целом Вебер настолько сближает понятия современного права и легального господства, что принцип потребности в обосновании постепенно ослабевает в пользу принципа установления. Вебер подчеркивает прежде всего структурные свойства, связанные с формализмом профессионально систематизированного права и позитивизмом установленных норм. Он выделяет структурные признаки, которые я рассмотрел как позитивность, легальность и формальность права. Однако Вебер пренебрегает моментом, связанным с потребностью в обосновании, он исключает из понятия современного права именно те рациональные представления об обосновании, которые возникают вместе с формирующимся на разумных основаниях правом в XVII веке и являются характерными с тех пор если и не для всех правовых норм, то все же для правовой системы в целом, особенно для официально-правовых оснований легального господства. Это тот путь, на котором Вебер уподобляет право подлежащим целерациональному обращению организационным средствам, отделяет рационализацию права от комплекса морально-практической рациональности и сводит к чистой рационализации отношений «цель—средства».

б) В большинстве случаев Вебер описывает рациональность современного права таким образом, что на передний план выдвигается уже не *ценностно-рациональное укоренение* целерациональных хозяйственных и административных действий, а *целерациональная применимость* правовых организационных средств. Это видно по трем характерным линиям аргументации: по истолкованию рационального естественного права, позитивистскому отождествлению легальности и легитимности и тезису об угрозе формальным качествам права, возникающей вследствие «материальной рационализации».

Интерпретация естественного права. Мы можем понять рациональное естественное право в его различных версиях от Локка и Гоббса, Руссо и Канта до Гегеля как теоретическую рамку для попыток обоснования юридически организованных государственных и общественных конституций (Strauss, 1967; McPherson, 1967; Euchner, 1969; Fetscher, 1975). Это формирующееся на разумных основаниях право связывает, как констатирует Вебер, легитимность позитивного права с формальными условиями: «Любое легитимное право основывается на установлении, а установление, со своей стороны, — на всегда в конечном счете рациональной договоренности — либо реальной, связанной с действительным изначальным договором свободных индивидов, который регулирует и тип нового устанавливаемого на будущее права, либо в идеальном смысле наделяющем легитимностью лишь такое право, содержание которого не противоречит понятию разумного, установленного на основе свободной договоренности порядка. „Охраняемые правом свободы“ и прежде всего *свобода заключения договоров* являются существенной составляющей такого естественного права. Добровольный рациональный контракт либо как реальная историческая основа любых обобществлений, включая государство, либо же как регулятивный критерий оценки стал одним из универсальных формальных принципов конструирования естественного права» (Weber, 1964: 637).

В рациональном естественном праве Вебер видит «наиболее чистый тип ценностно-рациональной значимости» и приводит его как выразительный пример внешней действительности внутренних взаимосвязей значимости: «Так же как оно всякий раз ограничено в отношении своих идеальных притязаний, так же нельзя отрицать и не столь уж незначительное реальное влияние его логически выведенных положений на действия...» (Weber, 1968: 317).

Формируемое на разумных началах право основывается на рациональном принципе обоснования и развивается в направлении морально-практической рационализации как протестантская этика, которая еще религиозно фундирована. Тем не менее Вебер не просто относит формируемое на разумных основаниях право к современному праву. Он стремится его строго «отделить как от харизматически признанного, так и от установленного и традиционного права» (Weber, 1968: 317). Вебер конструирует, таким образом, противоречие между в строгом смысле современным правом, основывающимся *единственно* на принципе установления, и еще не полностью ставшим «формальным» правом, основывающимся на (также рациональных) принципах обоснования. С его точки зрения, современное право следует понимать в позитивистском смысле как право, которое устанавливается посредством решения и полностью отделено от рационального согласия, представлений об обосновании вообще, будь даже последние формальными. Вебер считает, что не может «быть чисто формального естественного права»: «*Материальный* критерий того, что легитимно с точки зрения естественного права, суть „природа“ и „разум“... То, что должно иметь силу, считается тождественным тому, что фактически в среднем везде существует; полученные благодаря логической проработке понятий, юридических или этических, „нормы“ относятся, так же как и „законы природы“, к тем всеобщим обязательным правилам, которые „сам Бог не может изменить“ и которым не должен пытаться противиться правовой порядок» (Weber, 1964: 638).

Данный аргумент приводит в замешательство, поскольку неясным образом связывает имманентную критику недостаточной радикальности еще недостаточно формальных представлений об обосновании естественного права с трансцендентной критикой требования принципов обоснования вообще и обеим придает форму критики натуралистически ошибочного вывода. Конечно, можно возразить, что понятие естественных прав и в XVII и XVIII вв. имело еще сильные метафизические коннотации. Однако благодаря модели договора, на основании которого все члены правового товарищества как изначально свободные и равные партнеры регулируют свою совместную жизнь посредством разумного взвешивания своих интересов, современные теоретики естественного права в первую очередь удовлетворяют требованию процедурного обоснования права, то есть обоснования исходя из принципов, значимость которых, в свою очередь, может быть подвергнута критике. В этом отношении «природа» и «разум» не связаны здесь с какими-либо метафизическими содержаниями; они описывают, скорее, формальные условия, которым должно удовлетворять согласие, если оно должно иметь легитимирующую силу, то есть быть рациональным. Вебер вновь смешивает формальные свойства посттрадиционного уровня обоснования с особыми материальными ценностями. Он также не проводит достаточно четкого различия между структурными и содержательными аспектами естественного права,

что и позволяет ему отождествлять «природу» и «разум» с ценностными *содержаниями*, от которых отделяется в строгом смысле современное право как инструмент реализации любых ценностей и интересов.

Вера в легальность. Веберовский позитивистский концепт права вызывает определенные трудности в связи с вопросом о том, как может быть легитимировано легальное господство. Если некая форма рационального согласия (которое интерпретируют определенным образом естественно-правовые теории договора) означает «единственно последовательную форму легитимности права», которая еще возможна, «если религиозное откровение и священный авторитет традиции и ее носителей утрачивают силу» (Weber, 1964: 636), тогда возникает следующая проблема. Как, при условии, что легитимность представляет собой необходимое условие дальнейшего существования любого политического господства, может быть вообще легитимировано легальное господство, легитимность которого опирается на право, понятие как основанное на чистом решении (то есть на право, в принципе обесценивающее обоснование)? Веберовский ответ, которому следовали от К. Шмитта до Лумана (Luhmann, 1969)⁶, звучит так: процедурно. Процедурная легитимация означает при этом не возвращение к формальным условиям морально-практического оправдания правовых норм⁷, а соблюдение процессуальных предписаний в судопроизводстве, применении и установлении права. Легитимность основывается в таком случае «на вере в легальность установленных порядков и предписывающего права тех, кто призван посредством них осуществлять господство» (Weber, 1964: 159). Остается неясным, откуда вера в легальность должна брать силу для легитимации, если легальность означает лишь соответствие фактически существующему правовому порядку и если последний, в свою очередь, как произвольно установленное право неподвластен морально-практическому оправданию. Вера в легальность способна создать легитимность лишь в том случае, если уже имеются предпосылки для легитимности правового порядка, определяющего, что легально. Это замкнутый круг, из которого нет выхода (Winckelmann, 1952; Habermas, 1973: 133 ff.; Eder, 1978: 247 ff.).

В основных социологических понятиях это значит: «Легальность может признаваться [участниками]⁸ *легитимной*: а) в силу договоренности заинтересованных в этом сторон; б) в силу навязывания (на основе действующего как *легитимное* господства одних людей над другими) и повиновения» (Weber, 1968: 316). В обоих случаях это не легальность как таковая, создающая легитимацию, а либо а) рациональное согласие, которое уже лежит в основе правового порядка, либо б) *иным образом* легитимированное господство тех, кто навязывает правовой порядок. При этом переход от договорного к навязанному порядку является плавным: «Наиболее распространенная сегодня форма легитимности — это вера в *легальность*, повиновение *формально* корректным и в привычной форме принятым установлениям. Противоположность между договорным и навязанным порядком лишь относительна. Поскольку как только значимость договорного порядка начинает основываться не на *единодушной* договоренности — как это в прошлом часто считалось необходимым для реальной

6. См. мою критику в связи с этим в: Habermas, Luhmann, 1971: 243 f.

7. См. в связи с этим: Alexy, 1978: 22 ff.; далее: Dreier, 1981: 270 ff.

8. Квадратные скобки принадлежат Ю. Хабермасу. — Прим. пер.

легитимности — а внутри некоего круга людей на фактическом повиновении отклоняющихся большинству, как это часто имеет место, — тогда фактически налицо навязывание в отношении меньшинства» (Weber, 1968: 317).

И при плавных переходах можно, разумеется, аналитически разделить оба источника легитимности, от которых зависит вера в легальность: *обоснованную договоренность от властного установления*. А в отношении этого верно следующее: «Повиновение в ходе навязывания порядков отдельным или несколькими индивидами предполагает — в той мере, в какой решающую роль играют не один лишь страх или целерациональные мотивы, а представления о легальности — веру в *легитимную* в некотором смысле власть *господства* со стороны навязывающего или навязывающих...» (Weber, 1968: 318).

Вера в легальность процедуры не может *per se*, то есть в силу позитивного установления порождать легитимность — это следует уже из логического анализа понятий легальности и легитимности. Это настолько очевидно, что возникает вопрос, как Вебер приходит к тому, чтобы рассматривать легальное господство в качестве *самостоятельной* формы легитимного господства. Я нахожу лишь один аргумент, который, однако, при ближайшем рассмотрении оказывается несостоятельным. Веру в легальность можно рассмотреть как особый случай более общего феномена. Ставшие рациональными техники и регулятивы, как правило, уже не распознаются в своих внутренних основаниях теми, кто повседневно использует или соблюдает их: «Эмпирическая „значимость“ именно „рационального“ порядка основывается, таким образом, по своей сути опять же на согласии повиноваться привычному, устоявшемуся, привитому воспитанием, все время повторяющемуся... Прогресс в плане дифференциации и рационализации общества означает, таким образом, если и не абсолютно всегда, то в конечном счете в норме — в целом все большее отдаление тех, кого практически касаются рациональные техники и порядки, от их рациональной основы, которая, как правило, в целом скрыта от них в большей степени, чем смысл магических процедур колдуна от „дикаря“. Отнюдь не универсализация знания об обусловленности и взаимосвязи общностно ориентированных действий ведет к их рационализации, а большей частью как раз наоборот» (Weber, 1968: 212 f.; Вебер, 1990b: 544).

Вебер указывает на такие вещи, как вторичный традиционализм, депроблематизация несущих в себе предпосылки учреждений, в которых воплощены структуры рациональности. Веру в легальность мы можем в таком случае понимать как выражение подобного эффекта традиционализации. Однако и в этом случае это лишь *дове-рие* к всеобщим допускаемым *рациональным основаниям* правового порядка, который легальность постановления делает *признаком* легитимности. Вебер и сам это осознает. «Специфическую черту положению „цивилизованного“, в отличие от „дикаря“, придает в этом отношении следующее: всеобщая устоявшаяся вера в то, что условия его повседневной жизни — не важно, как они отныне называются: трамвай или лифт, деньги или суд, армия или медицина, — носят принципиально рациональный характер, то есть являются человеческими артефактами, доступными рациональному знанию, производству и контролю, а это имеет важные следствия для характера „согласия“» (Weber, 1968: 214; Вебер, 1990b: 545). Правовой порядок претендует, таким

образом, на значимость в смысле рационального согласия и тогда, когда участники исходят из того, что в случае необходимости лишь эксперты могут предоставить веские основания его существования, в то время как юридические профаны не в состоянии сделать это *ad hoc*.

Как бы то ни было, основанная исключительно на позитивном установлении легальность может *указать* на, но не *заменить* лежащую в основе легитимность. Вера в легальность не является независимым типом легитимности⁹.

Диалектика формальной и материальной рационализации. После того как Вебер адаптировал позитивистское понятие права и разработал децизионистское понятие процедурной легитимности, он смог заменить рационализацию права на когнитивную ценностную сферу и исследовать ее независимо от аспектов этической рационализации. Но как только рационализация права переформулируется как вопрос о целерациональной организации целерационального хозяйства и управления, вопросы институционального воплощения морально-практической рациональности не только отодвигаются на задний план, но и способны обернуться своей противоположностью: они выступают отныне как источники иррациональности, во всяком случае, как источники «мотивов, которые ослабляют формальный рационализм права» (Weber, 1964: 654).

Вебер смешивает апелляцию к потребности в обосновании легального господства, то есть любую попытку обращаться к легитимирующим основаниям рационального согласия, с апелляцией к партикулярным ценностям. Поэтому для него *материальная рационализация права* означает не прогрессирующую этизацию, а разрушение когнитивной рациональности права: «Вместе с пробуждением современных классовых проблем возникают материальные требования к праву со стороны части заинтересованных в праве лиц (прежде всего рабочего класса), с одной стороны, и идеологов права, с другой, направленных именно против исключительной значимости лишь нравственно-деловых критериев и требующих социального права исходя из патетических нравственных постулатов („справдливость“, „человеческое достоинство“). Однако это в принципе ставит под вопрос *формализм права*» (Weber, 1964: 648). Данная перспектива позволяет включить развитие права в диалектику рационализации, разумеется, ироничным образом.

Вебер активно разрабатывает формальные признаки современного права, благодаря которым оно становится подходящим организационным средством для подсистемы целерационального действия; однако он позитивистски ограничивает понятие права в той мере, в какой пренебрегает значением морально-практического аспекта для рационализации права (принцип обоснования), и принимает во внимание лишь когнитивно-инструментальный аспект (принцип установления). Вебер подводит прогресс в развитии современного права исключительно под аспекты формальной рациональности, то есть ценностно нейтрального, планомерно организуемого с учетом целей и средств конституирования сфер действия, подогнанного под тип страте-

9. Чтобы устранить этот пробел, В. Шлукхтер (вслед за Х. Хелером) вводит понятие «принципы права», которое должно выполнять функцию перехода между позитивным правом и основаниями этики ответственности (Schluchter, 1979: 155 ff.). Статус данных принципов остается неясным и внутри веберовской систематики они являются чуждым элементом.

гического действия. Рационализация права в таком случае уже не соизмеряется, как рационализация этики и образа жизни, с внутренними закономерностями морально-практической ценностной сферы; она оказывается непосредственно связанной с прогрессом знания в когнитивно-инструментальной ценностной сфере.

Вебер указывает эмпирические индикаторы этой формальной рационализации права, прежде всего усовершенствование формальных качеств права, в той мере, в какой оно [усовершенствование] может быть обнаружено: а) в аналитической систематизации правовых положений и в профессионально-юридическом обращении с правовыми нормами и б) в сведении легитимности к легальности, то есть замещении проблем обоснования процедурными проблемами. Для обеих тенденций в дальнейшем характерен вторичный традиционализм профанов в отношении утратившего прозрачность, но в принципе признанного «рациональным» права: «...при всех обстоятельствах следствием технического и экономического развития, вопреки всем институтам непрофессионального судейства, выступает неизменно возрастающее незнание профанами права, постоянно наполняющегося техническим содержанием, то есть профессиональный характер права, а возрастающая оценка действующего права как рационального (а следовательно, в любой момент подлежащего целерациональному изменению) технического аппарата, лишённого в своем содержании священности, — его неизбежная судьба. Эта судьба хотя и может маскироваться — посредством повиновения, неизменно возрастающего в силу всеобщих оснований — под уже существующее право, однако в действительности неотвратима» (Weber, 1964: 656).

Верно, что «незнание права, постоянно наполняющегося техническим содержанием» удлиняет путь легитимации и освобождает государственное управление от давления легитимации. Но удлинение пути легитимации не означает, что вера в легальность могла бы заменить веру в легитимность системы права в целом. Возникающее вместе с правовым позитивизмом, воспринятое и *расширенное* социально-научным функционализмом допущение, согласно которому нормативные притязания на значимость без существенных последствий для стабильности правовой системы вообще не могут быть осознаны членами системы, не выдерживает эмпирической проверки. Кроме того, эта концептуальная стратегия имеет крайне проблематичное следствие, состоящее в том, что Вебер *все* действия, направленные против сведения современного права к простому организационному средству, освобожденному от морально-практических контекстов обоснования, вынужден дисквалифицировать как «материальную рационализацию». Как тенденции к реидеологизации правовых оснований, которые фактически оспаривают посттрадиционный статус права, так и, с другой стороны, давление на этическую рационализацию права, которая означает *дальнейшее* воплощение посттрадиционных структур сознания, он *равным образом* категоризирует в качестве «антиформалистских тенденций развития права».

Из этого следует ироническое следствие для веберовского диагноза времени. Вебер высказывает сожаление по поводу изменения ориентаций действия с этических на чисто утилитаристские, понимая последние как отделение мотивационных оснований от морально-практической ценностной сферы. Таким образом, он должен был бы приветствовать движения, направленные против параллельных тенденций в праве. То, что там кажется ему обособлением подсистем целерационального действия в виде

«стальных панцирей повиновения», здесь, где все же речь идет об отделении права в качестве социально-интегративного ядра институциональной системы от той же самой морально-практической ценностной сферы, должно было бы показаться ему по меньшей мере опасностью. Имеет место противоположное. Не только в традиционалистских попытках реидеологизации права, но и в прогрессивных устремлениях установить обратную связь между правом и процедурными потребностями в обосновании Вебер видит нанесение вреда формальным свойствам права: «Во всяком случае юридическая точность работы, как она себя выражает в обоснованиях судебного решения, существенно снизится, если социологические и экономические или этические суждения займут место юридических понятий. Это движение, в общем и целом, является одной из характерных ответных реакций на господство „профессионалов“ и рационализм, который, разумеется, является его же отцом» (Weber, 1964: 655).

Вебер не в состоянии соотнести оба этих момента в образце частичной рационализации сформировавшихся капиталистических обществ таким образом, чтобы обеспечить непротиворечивость своей оценки развития морали и права. Я не намерен выяснять с позиции идеологической критики корни этой противоречивости. Меня больше интересуют имманентные основания того, что Вебер не может реализовать свою теорию рационализации так, как она задумана. Лишь когда будут прояснены ошибки, наличие которых я допускаю в самой теоретической конструкции, можно будет реконструировать и систематическое содержание веберовского диагноза современности таким образом, чтобы мы смогли воспользоваться потенциалом веберовской теории для целей анализа нашей собственной современности. Я предполагаю, что ошибки содержатся в двух важных с точки зрения теоретической стратегии местах.

Во-первых, я намерен выявить недостатки в формулировании понятий теории действия. Эти недостатки мешают Веберу исследовать рационализацию систем действия и в других аспектах, помимо целерациональности, хотя он и описывает рационализацию картин мира и дифференциацию определяющих модерн культурных ценностных сфер в понятиях, которые помещают в поле зрения общественную рационализацию во всей ее комплексности, то есть включает и морально-практические, и экспрессивно-эстетические проявления западного рационализма. Эта проблема даст повод, присоединяясь к критическому анализу веберовской теории действия, вернуться к основному понятию коммуникативного действия и прояснить понятие коммуникативного разума (Первое промежуточное рассмотрение).

Во-вторых, я хотел бы показать, что двусмысленность рационализации права вообще не может быть соответствующим образом понята внутри границ теории действия. В рамках тенденций к юридизации осуществляется формальная организация систем действия, имеющая своим следствием фактически отделение подсистем целерационального действия от их морально-практических оснований. Однако данное обособление саморегулируемых подсистем от коммуникативно структурированного жизненного мира связано не столько с рационализацией ориентаций действия, сколько с новым уровнем дифференциации систем. Эта проблема позволит не только расширить подход теории действия в направлении теории коммуникативного действия, но и установить связь с системно-теоретическим подходом (Второе промежуточное рассмотрение). Лишь интеграция обоих подходов сделает теорию коммуникативно-

го действия прочным фундаментом для теории общества, которая может обеспечить поднятую первоначально Максом Вебером проблематику общественной рационализации шансом на успех.

Литература

- Вебер М.* (1990а). Наука как призвание и профессия / пер. с нем. П. П. Гайденко // *Вебер М. Избранные произведения* / под. ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс. С. 644–706.
- Вебер М.* (1990б). О некоторых категориях понимающей социологии / пер. с нем. М. И. Левиной // *Вебер М. Избранные произведения* / под. ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс. С. 495–546.
- Вебер М.* (1990с). Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левиной // *Вебер М. Избранные произведения* / под. ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс. С. 61–272.
- Alexy R.* (1978). Eine Theorie des praktischen Diskurses // *Normenbegründung, Normendurchsetzung* / hrsg. von W. Oelmüller. Paderborn: Schöningh. S. 22–58.
- Dreier R.* (1981). Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems // *Dreier R. Recht — Moral — Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 270–285.
- Eder K.* (1976). Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eder K.* (1978). Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts // *Soziale Welt*. 1978. № 2. S. 247–256.
- Euchner W.* (1969). Naturrecht und Politik bei John Locke. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanst.
- Fetscher I.* (1975). Rousseaus politische Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J.* (1973). Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J., Luhmann N.* (1971). Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lederer R.* (1979). Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Luhmann N.* (1969). Legitimation durch Verfahren. Neuwied: Luchterhand.
- McPherson C. B.* (1967). Die politische Theorie des Besitzindividualismus: von Hobbes bis Locke. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter W.* (1979). Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- Steinfels P.* (1979). The neoconservatives: the men who are changing America's politics. New York: Simon and Schuster.
- Strauss L.* (1976). Naturrecht und Geschichte. Stuttgart: K. F. Koehler.
- Weber M.* (1958). Gesammelte politische Schriften. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- Weber M.* (1963). Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- Weber M.* (1964). Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Weber M.* (1968). Methodologische Schriften: Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Weber M.* (1973). Die protestantische Ethik. Bd. 1. Hamburg: Siebenstern Taschenbuch.
- Winckelmann J.* (1952). Legitimität und Legalität in M. Webers Herrschaftssoziologie. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

Теория гидравлического государства К. Виттфогеля и ее современная критика

Камиль Галеев*

Аннотация. К. Виттфогель (1886–1988) — немецкий и американский синолог, социолог и историк, испытавший серьезное влияние марксизма. Вскоре после Второй мировой войны он создал теорию гидравлического государства, согласно которой деспотизм неевропейских обществ и их отставание от Европы объясняются влиянием социальных структур, необходимых для ведения ирригационного земледелия. Эта теория предстала в законченном виде в книге «Oriental despotism: a comparative study of total power» (1957). Статья посвящена современной (после 1991 года) критике и интерпретации идей Виттфогеля в англоязычной периодике и диссертациях. Виттфогель остается широко цитируемым автором, идеи которого, тем не менее, редко обсуждаются по существу. Так или иначе, гидравлическая теория получила развитие, хотя ее современные интерпретации могут сильно отличаться от первоначальной, в частности, ее трактуют как исключительно политэкономическую теорию и применяют, в том числе, к европейским обществам.

Ключевые слова. Виттфогель, ирригация, марксизм, компаративистика, ориенталистика, восточный деспотизм, азиатский способ производства.

Карл Август Виттфогель (1886–1988) — немецкий и американский синолог, социолог и историк, испытавший серьезное влияние марксизма. Еще в 1920-е годы, будучи одним из видных мыслителей Коммунистической партии Германии, он интересовался вопросами связи природной среды и общественного развития (Bassin, 1996). 1933–1934 годы Виттфогель провел в концлагере, что впоследствии серьезно повлияло на его взгляды. После освобождения он эмигрировал в Великобританию, а затем в США.

В 1930-е годы, когда Виттфогель занимался историей Китая, его уже интересовала теория азиатского способа производства. Об этом свидетельствует его статья «Die Theorie der orientalischen Gesellschaft» (Wittfogel, 1938). В ней Виттфогель развивал положения Маркса об особой общественно-экономической формации, основанной на ирригационном земледелии.

К концу Второй мировой войны Виттфогель стал убежденным антикоммунистом, активно участвовал в работе комитета Маккарана. Тогда же он окончательно формулирует теорию гидравлического государства, которая предстала в законченном виде в книге «Oriental despotism: a comparative study of total power» (Wittfogel, 1957).

Эта книга сразу же после своего выхода вызвала бурную реакцию (Beloff, 1958: 186–187; East, 1960: 80–81; Eberhardt, 1958: 446–448; Eisenstadt, 1958: 435–446; Gerhardt, 1958: 264–270; Macrae, 1959: 103–104; Palerm, 1958: 440–441; Pulleyblank, 1958: 351–353; Stamp,

* Галеев Камилль Рамилевич — студент факультета истории НИУ ВШЭ, kamilkazani@gmail.com

© Галеев К. Р., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1958: 334–335). Поначалу отзывы были в основном положительными, но впоследствии стала преобладать критика.

Работы, развивающие идеи Виттфогеля или критикующие их, изданы на многих языках мира. В России, несмотря на малую известность идей Виттфогеля, его наследие также обсуждается¹.

Российские исследователи восприняли в основном только один аспект его идей, а именно — институциональный. Противопоставление «частной собственности» как западного феномена и «власти-собственности» как явления ориентального было принято российскими экономистами (Нуреев, Латов, 2007), возможно, потому, что отражает современные российские (а не восточные) реалии. Географический же аспект гидравлической теории интереса не вызвал. По-видимому, это связано с тем, что в России никогда не было крупных ирригационных хозяйств и вопрос об их влиянии на историческое развитие представляется здесь (в отличие от Бангладеш или Кореи) неактуальным.

Целью нашей работы является выяснение характера современной критики Виттфогеля. Поскольку рассмотреть и русскоязычную, и англоязычную критику Виттфогеля в рамках одной статьи невозможно, мы ограничились англоязычной периодикой и диссертациями, опубликованными после 1991 года. Эта дата выбрана потому, что после распада СССР теория Виттфогеля стала политически менее актуальной и с этого момента критика сосредотачивается исключительно на научной стороне гидравлической теории.

Мы искали статьи и диссертации, тематически связанные с гидравлической теорией, в базах данных Project Muse, ProQuest, SAGE Journals Online, Springer Link, Web of Knowledge, Science Direct, Jstor, Wiley InterScience, InfoTrac OneFile, Cambridge Journals Online, Taylor & Francis. Поиски показали, что Виттфогель остается широко цитируемым автором. Нам удалось найти свыше 500 упоминаний гидравлической теории Виттфогеля, ссылок на соответствующие работы в англоязычной периодике за последние 20 лет, упоминаний об идейном влиянии Виттфогеля на авторов тех или иных книг в рецензиях на них (Davis, 1999: 29; Glick, 1998: 564–566; Horesh, 2009: 18–32; Hugill, 2000: 566–568; Landes, 2000: 105–111; Lipsett-Rivera, 2000: 365–366; Lalonde, 2001: 115; Singer, 2002: 445–447; Squatriti, 1999: 507–508) и четыре диссертации (Hafiz, 1998; Price, 1993; Sidky, 1994; Siegmund, 1999), посвященные проблемам гидравлических обществ.

Актуальность теории Виттфогеля подвергается сомнению только в статье «Telling otherwise: a historical anthropology of tank irrigation technology in South India». Ее автор Эши Шах полагает, что теория Виттфогеля уже не является предметом дискуссий (Shah, 2008).

В большинстве проанализированных нами статей и во всех диссертациях теория Виттфогеля рассматривается не как казус из истории идей, но как исследовательский инструмент, пусть даже его пригодность и оспаривается.

1. Пока Виттфогель придерживался марксистских взглядов, его работы издавались в России, например, «Геополитика, географический материализм и марксизм» (Под знаменем марксизма. 1929. №№ 2–3, 6–8). Однако теория гидравлического государства была сформулирована им уже после отхода от марксистских позиций и осталась неизвестной в СССР. «Восточный деспотизм» на русский язык не переводился.

Тем не менее в десяти статьях (Butzer, 1996; Davies, 2009; Kang, 2006; Lansing, 2009; Lees, 1994; Midlarsky, 1995; Olsson, 2005; Price, 1994; Sayer, 2009; Stride, 2009) и двух диссертациях (Sidky, 1994; Siegmund, 1999) можно встретить аргументированную критику или, напротив, апологию гидравлической теории. В большинстве остальных есть только упоминания теории Виттфогеля, ссылки на него, отрывочные суждения или замечания о том, что его идеи стимулировали научные исследования в области ирригации, связи природной среды и технологии хозяйства с политическим строем (Swyngedouw, 2009: 59).

Теория гидравлического государства

Согласно концепции Виттфогеля, ирригационный способ земледелия является наиболее вероятным ответом доиндустриального общества на трудности ведения хозяйства в условиях засушливого климата. Связанная с этим способом хозяйства необходимость организованных коллективных работ приводит к развитию бюрократии и, как следствие, к усилению авторитаризма. Так возникает восточная деспотия, или «гидравлическое государство» (hydraulic state) — особый вид общественного устройства, отличающийся крайним антигуманизмом и неспособностью к прогрессу (власть блокирует развитие).

Степень доступности воды является фактором, определяющим (с высокой степенью вероятности) характер развития общества, но не единственным, необходимым для его выживания. Для успешного ведения земледельческого хозяйства необходимо совпадение нескольких условий: наличие культурных растений, пригодная почва, определенный климат, не препятствующий земледелию рельеф местности (Wittfogel, 1957: 11).

Все эти факторы абсолютно (и потому равно) необходимы. Разница лишь в том, насколько успешно человек может влиять на них, оказывать «компенсирующее воздействие» (compensating action): «Эффективность человеческого компенсирующего воздействия зависит от того, насколько легко неблагоприятный фактор может быть изменен. Некоторые факторы можно рассматривать как неизменные, так как при имеющихся технологических условиях они не поддаются человеческому воздействию. Другие поддаются ему легче» (Wittfogel, 1957: 13). Так, одни факторы (климат) до сих пор практически не регулируются человеком, другие (рельеф) — фактически не регулировались в доиндустриальную эпоху (область террасного земледелия была незначительна относительно общей площади обрабатываемой земли). Впрочем, на некоторые факторы человек может повлиять: завезти в определенную местность культурные растения, удобрить и обработать почву. Все это он способен сделать в одиночку (или в составе небольшой группы).

Таким образом, мы можем выделить два основных типа факторов земледелия: такие, изменить которые человеку легко, и такие, какие он изменить не может (или не мог большую часть своей истории). Лишь один природный фактор, необходимый для земледелия, не вписывается ни в одну из этих групп. Он поддавался воздействию человеческого общества и в доиндустриальную эпоху, но только при коренном изменении организации этого общества человеку необходимо было в корне изменить

организацию своего труда. Этот фактор — вода. «Вода отличается от остальных природных факторов земледелия... Она не слишком редка и не слишком тяжела, что позволяет человеку управлять ею. В этом отношении она схожа с почвой и растениями. Но она коренным образом отличается от них степенью своей доступности к перемещению и техниками, необходимыми для этого перемещения» (Wittfogel, 1957: 15).

Вода скапливается на поверхности земли очень неравномерно. Это не имеет особого значения для земледелия в регионах с высоким уровнем осадков, но крайне важно — в засушливых областях (а самые плодородные регионы земного шара все находятся в зоне засушливого климата). Поэтому ее доставка на поля может быть решена только одним способом — массовым организованным трудом. Последнее особенно важно, так как некоторые неирригационные работы (например, расчистка леса) могут быть очень трудоемкими, но не требующими четкой координации, поскольку цена ошибки при их выполнении намного ниже.

Ирригационные работы связаны не только с обеспечением достаточного количества воды, но и с защитой от слишком большого ее количества (дамбы, дренаж и т. п.). Все эти операции, по мнению Виттфогеля, требуют подчинения основной массы населения небольшому количеству функционеров. «Эффективное управление этими работами требует создания организационной системы, включающей в себя либо все население страны, либо, по меньшей мере, его наиболее активную часть. В результате те, кто контролирует эту систему, обладают уникальными возможностями для достижения высшей политической власти» (Wittfogel, 1957: 27).

Следует отметить, что выделению класса функционеров способствует также и необходимость ведения календаря и астрономических наблюдений. В древних ирригационных государствах бюрократия тесно связана с жречеством (это могут быть одни и те же люди, как в Древнем Египте или Китае).

Так возникает гидравлическое (hydraulic), или менеджериальное (managerial) деспотическое государство — самая распространенная форма общественного устройства на протяжении большей части человеческой истории.

Естественно, что государство, возникшее вследствие необходимости организации общественных работ в аграрной сфере, с высокой вероятностью будет пользоваться институтом принудительного труда (Виттфогель использует здесь испанский термин «corvee») и в других случаях. Отсюда — грандиозные сооружения древних государств: монументальные (храмы, гробницы и т. п., самый яркий пример — египетские пирамиды), оборонительные (Великая китайская стена) и утилитарные (римские дороги и акведуки)².

Менеджериальное государство, по Виттфогелю, сильнее общества и способно сохранять над ним полный контроль. Для этого предпринимаются специальные меры, такие, например, как порядок наследования в равных долях, дробящий владения

2. Виттфогель считал, что Рим в раннереспубликанский период не был гидравлическим государством, но впоследствии, завоевав Египет и Сирию, стал перенимать восточные традиции управления и превратился в окраинное (marginal) гидравлическое государство. С этим, вторым периодом римской истории и связаны те сооружения, которые в массовом сознании ассоциируются с Римом: дороги, акведуки, амфитеатры и т. д.

и препятствующий возникновению крупных собственников, опасных для власти (Wittfogel, 1957: 79).

Собственность в гидравлическом государстве поэтому принципиально отлична от собственности европейской. В деспотических государствах земля является лишь источником дохода, а в европейских — еще и политической власти (Wittfogel, 1957: 318). С этим отсутствием политического смысла землевладения связан феномен «землевладения в отсутствие» (*absentee landlordism*), когда собственник земли не живет на ней, что тормозит развитие земледелия в Азии.

Виттфогель выделяет три типа отношений собственности (*patterns of property*) в гидравлических обществах: сложный (*complex*), средний (*semicomplex*) и простой (*simple*):

1) Если частная собственность не распространена ни в форме движимого, ни в форме недвижимого имущества, то мы имеем дело с простым гидравлическим типом отношений собственности.

2) Если частная собственность развита в сфере производства и коммерции, то это — средний тип.

3) И, наконец, если частная собственность значима в обоих секторах, то это — сложный тип (Wittfogel, 1957: 230–231).

Виттфогель подчеркивает, что гидравлические общества не всегда лишены привлекательных на первый взгляд демократических черт. Эти черты, такие как независимость общин, эгалитаризм, религиозная толерантность, элементы выборной демократии, являются проявлениями «демократии попрошаек» (*beggars democracy*), во всем зависимой от центральной власти. Выборность властей, по Виттфогелю, вполне сочетается с деспотизмом (e.g. Монгольская империя).

Виттфогель считает, что гидравлическое общество настолько подавлено государством, что в нем не может быть классовой борьбы, несмотря на наличие социального антагонизма.

Соответственно, степень свободы, существующая в гидравлическом обществе, зависит от силы государства (сильное государство может разрешить подданным пользоваться определенной долей свободы). Необыкновенно высокую степень развития частной собственности на землю в Китае Виттфогель пробует объяснить одновременным появлением в этой стране быков, железа и искусства верховой езды и, как следствие, мгновенным усилением государства: «...представляется очевидным, что Китай пошел дальше, чем любая другая крупная восточная цивилизация в укреплении частной собственности на землю... Можно ли предположить, что одновременное появление новых методов сельского хозяйства, новых приемов военного дела и быстрых коммуникаций (и уверенность в государственном контроле, которую дали два последних новшества) побудила правителей Китая безбоязненно экспериментировать с чрезвычайно свободными формами земельной собственности?» (Wittfogel, 1957: 309–310).

Благодаря своей исключительной организаторской силе гидравлическое государство справляется с теми задачами, которые были невыполнимы для других доиндустриальных обществ (например, создание большой и дисциплинированной армии).

Виттфогель не является географическим детерминистом. С его точки зрения, влияние социальных условий может оказаться значимее влияния условий географических.

Общество, по Виттфогелю, — это не объект, а субъект в своем взаимодействии с природной средой. Взаимодействие это приводит к возникновению гидравлического государства только при определенных социальных предпосылках (общество находится выше первобытнообщинной стадии, но не достигло индустриального этапа развития, и не находится под влиянием цивилизаций, основанных на дождевом земледелии) (Wittfogel, 1957: 12).

Виттфогель фактически оставляет место для свободной воли. Общество, живущее в засушливом климате, не обязательно станет ирригационным. Более того, Виттфогель полагает, что оно вполне может отказаться от этой перспективы, дабы сохранить свои свободы. «Многие примитивные народы, которые пережили годы и целые эпохи голода без решительного перехода к земледелию, демонстрируют непреходящую привлекательность нематериальных ценностей в тех условиях, когда материальное благополучие может быть достигнуто лишь ценой политического, экономического и культурного подчинения» (Wittfogel, 1957: 17).

Впрочем, учитывая, как много различных обществ независимо друг от друга создавали гидравлические экономики, мы можем говорить об определенной закономерности: «Очевидно, что перед человеком не стоит непреодолимая необходимость использовать возможности, которые ему предоставляет природа. Это ситуация открытого характера и гидроагрикультурный курс — лишь один из нескольких возможных. Тем не менее человек выбирал этот курс так часто и в таких разных регионах планеты, что мы можем прийти к выводу о наличии определенной закономерности» (Wittfogel, 1957: 16).

Гидравлические государства покрыли большую часть обитаемых пространств не потому, что все жители этих территорий перешли к гидравлическому типу хозяйствования, а потому, что не перешедшие (дождевые земледельцы (rainfall farmers), охотники, собиратели и скотоводы) оказались вытеснены или завоеваны гидравлическими государствами.

При этом не все регионы Земли (и даже не все области гидравлических государств) пригодны для ирригационного земледелия. Встает вопрос, что происходит с негидравлической страной после завоевания ее гидравлическим государством? Виттфогель отвечает на него следующим образом: социальные и политические институты, возникшие в центральных (core) ирригационных областях, переносятся и на неирригационные.

Виттфогель разделяет гидравлические общества на два условных типа («compact» и «loose»). Первые складываются тогда, когда гидравлическое «сердце» государства наряду с политическим и социальным доминированием добивается также и полной экономической гегемонии над негидравлическими окраинами, а вторые — когда оно не имеет такого экономического превосходства. Еще раз заметим, что граница между двумя этими типами условна — сам Виттфогель проводит ее по соотношению собираемого в гидравлических и негидравлических областях страны урожая. Если в

гидравлических областях собирается больше половины урожая страны, то она относится к «compact», а если меньше — то к «loose».

Эти типы Виттфогель делит, в свою очередь, на четыре подтипа, согласно характеру ирригационных систем и степени экономического доминирования гидравлической сердцевины над негидравлической периферией: сплошные компактные гидравлические системы (C1), раздробленные компактные гидравлические системы (C2), региональная экономическая гегемония центра (L1) и, наконец, отсутствие даже региональной экономической гегемонии гидравлического центра (L2).

Приводятся следующие примеры обществ, относящихся к каждому из этих типов:

C1: племена пуэбло, приморские города-государства древнего Перу, Древний Египет.

C2: города-государства Нижней Месопотамии и, возможно, царство Цинь в Китае.

L1: племена чагга, Ассирия, китайское царство Ци и, возможно, Чу.

L2: племенные цивилизации — Сук в Восточной Африке, Зуни в Нью-Мексико. Цивилизации с наличием государственности: Гавайи, государства Древней Мексики (Wittfogel, 1957: 166).

Виттфогель считал возможным проникновение гидравлических институтов в страны, где ирригация не практикуется или практикуется слабо, а гидравлические институты имеют экзогенное происхождение. Такие общества он относил к маргинальной зоне (marginal zone) деспотизма. К ним он относил Византию, послемонгольскую Россию, государства Майя и империю Ляо в Китае.

За маргинальной зоной естественно предположить существование субмаргинальной — в государствах этой зоны наблюдаются отдельные черты гидравлического устройства при отсутствии базиса. К субмаргинальным гидравлическим государствам относятся, по Виттфогелю, крито-микенская цивилизация, Рим в древнейшую эпоху своего существования, Япония, Киевская Русь.

Любопытно, что Японию, где ирригация практиковалась, Виттфогель относил к субмаргинальной зоне, а послемонгольскую Россию, где не практиковалась, — к маргинальной (т.е. Россия более гидравлическая страна). Дело в том, что японское земледелие, по мнению Виттфогеля, — гидроагркультурное (hydroagricultural), а не гидравлическое (hydraulic) т.е. осуществляется целиком и полностью крестьянскими общинами, без чьего бы то ни было контроля. «Японские ирригационные системы контролировались не столько национальными или региональными, сколько местными лидерами; гидравлические тренды развития были значимы только на местном уровне и только в течение первой фазы задокументированной истории страны» (Wittfogel, 1957: 195). Поэтому японская ирригация и не привела к созданию гидравлического общества. Россия же, оказавшись под властью монголов, восприняла все те гидравлические институты, которые мало прижились в предыдущий, киевский период ее истории.

Виттфогель связывал менеджеральный тип государства с СССР и нацистской Германией, полагая, что в этих обществах тенденции восточного деспотизма нашли свое наиболее полное воплощение. Если подобную оценку СССР он аргументирует, пусть и не слишком убедительно, то обвинения гитлеровской Германии в структурном сходстве с гидравлическими режимами звучат голословно. В сущности, един-

ственный аргумент, приводимый им в поддержку тезиса о деспотической сущности нацистского режима, — следующий: «Ни один наблюдатель не станет называть гитлеровское правительство демократическим, потому что его обращение с собственностью евреев соответствовало Нюрнбергским законам. Он также не будет отрицать абсолютистского характера раннесоветского государства на том основании, что оно покупало зерно у крестьян по им же установленным ценам» (Wittfogel, 1957: 313). Этот аргумент малоубедителен. Из того, что гитлеровское правительство не являлось демократическим, никак не следует, что оно было гидравлическим.

Аргументация в поддержку положения об азиатском характере СССР сводится к двум пунктам:

1) Революция 1917 года была возвращением старого азиатского наследия в новом обличье.

2) Описанное теоретиками коммунизма социалистическое общество очень похоже на модель азиатского способа производства.

Следует отметить, что, по Виттфогелю, классики марксизма сами заметили это сходство и именно поэтому в поздних своих работах не упоминали азиатский способ производства в числе общественно-экономических формаций.

Обзор современной критики теории гидравлического государства

В работе «Irrigation and society» (Lees, 1994: 361) Сюзанна Лиис пишет, что многие критики Виттфогеля (в частности, Карнейро и Адамс) необоснованно критикуют гидравлическую теорию Виттфогеля, приписывая ему идеи, которых он не высказывал. Они полагают, что развитие ирригационных систем, согласно теории Виттфогеля, предшествовало политической централизации. С точки зрения Лиис, это — неправомерное утверждение: Виттфогель такого не писал. По мнению Лиис, Виттфогель рассматривает централизацию и рост ирригационных сооружений как взаимозависимые (*interdependent*) процессы, т.е. явления с положительной обратной связью (Lees, 1994: 364).

Разногласия между Лиис, с одной стороны, и Карнейро и Адамсом — с другой, вполне объяснимы. Взгляды Виттфогеля на развитие восточных обществ менялись со временем и предстали в законченном виде как теория восточного деспотизма только в его *magnus opus* — «Oriental despotism» (1957). В этой книге он не выразился определенно по данному вопросу.

Защищая Виттфогеля от неправомерной, с ее точки зрения, критики, Лиис тем не менее ставит под сомнение тезис Виттфогеля о том, что причиной стагнации Азии была высокая эффективность ирригационного земледелия. По Виттфогелю, ирригационное (*hydraulic*) земледелие нуждается в развитой бюрократии, организующей строительство каналов, дамб, водохранилищ и т.п. Такое хозяйство чрезвычайно продуктивно, однако необходимые для его ведения бюрократизация и иерархизация общества блокируют экономическое и социальное развитие.

Лиис считает, что можно говорить об эффективности только небольших сооружений, контролируемых на местном уровне. Крупные же, поддерживаемые государством, — крайне неэффективны. Этот вывод является основным результатом

исследования, о котором она пишет в своей статье (причем неэффективны, по ее мнению, масштабные государственные сооружения не только древних цивилизаций, но даже и современные, как то: ирригационные системы Бразилии или Запада США, которые везде приводят к разрастанию бюрократии и нигде не оправдывают затраты). Таким образом, с точки зрения Лиис, конечной причиной отсталости азиатских обществ является не высокая, а именно низкая эффективность управляемых государством гидравлических систем (это ни в коем случае не касается небольших частных или общинных сооружений) (Lees, 1994: 368-370).

Роксана Хафиз в диссертации «After the flood: hydraulic society, capital and poverty» (Hafiz, 1998) развивает схожие положения на ином примере. Причиной бедности и отсталости Бангладеш она считает ирригационную экономику и, как ее следствие, — гидравлический экономический и социальный строй. Этому строю присущи черты, которые Маркс и Виттфогель считали характерными для азиатского способа производства. Причем, по мнению Хафиз, капитализм и западные (т.е. дождевые, по Виттфогелю) институты не являются противоядием от гидравлического строя и сопутствующих ему нищеты и стагнации, а только усиливают их.

Факты, приводимые Хафиз, можно было бы счесть контрпримером против теории Виттфогеля (хотя она и не трактовала их таким образом), если бы Виттфогель полагал, что колониализм разрушает гидравлические институты. Но он (в отличие от Маркса) писал в «Oriental despotism», что азиатский способ производства сохраняется и при политическом господстве европейцев.

Статья Дэвида Прайса «Wittfogel's neglected hydraulic/hydroagricultural distinction» (Price, 1994) также посвящена защите Виттфогеля от критики, основанной на непонимании его идей. Прайс полагает, что основная ошибка критиков Виттфогеля, таких как Хант, состоит в том, что они не замечают разницы между двумя типами обществ, четко различаемых Виттфогелем: гидравлическими (hydraulic) и гидроагрикультурными (hydroagricultural). Экономика первых основана на крупномасштабных и контролируемых государством ирригационных сооружениях, а вторых — на небольших и контролируемых общинами.

Прайс пишет: «В последние несколько десятилетий теории Виттфогеля полностью отвергались критиками, утверждавшими, что небольшие ирригационные сооружения создавались по всему миру, не приводя к развитию гидравлических государств, предсказанному Виттфогелем. Я полагаю, что критики Виттфогеля допустили недобросовестное упрощение его идей, не замечая разницы между гидравлическими и гидроагрикультурными обществами» (Price, 1994: 187). Вследствие игнорирования этой разницы критики Виттфогеля находят мнимые противоречия, находя у гидроагрикультурных обществ черты, которые, по Виттфогелю, не присущи обществам гидравлическим.

Похожие соображения можно найти и в диссертации Прайса «The evolution of irrigation in Egypt's Fayoum Oasis: state, village and conveyance loss». Кроме того, в диссертации доказывалась важность внешней координации для выполнения ирригационных работ (dependence on the supra-local coordination of irrigation activities) в Фаюмском оазисе и наличие прямой связи между политической централизацией Египта и развитием ирригации в этой области (Price, 1993).

Применимость теории Виттфогеля отстаивает и Хомаюн Сидки в диссертации «Irrigation and state formation in Hunza: the cultural ecology of a hydraulic kingdom» (Sidky, 1994). С его точки зрения, гидравлическая теория Виттфогеля наилучшим образом объясняет развитие этого афганского государства.

Манус Мидларски в статье «Environmental influences on democracy: aridity, warfare, and a reversal of the causal arrow» предлагает пересмотреть как привычную интерпретацию теории Виттфогеля, так и некоторые положения, на которых она основана. С одной стороны, он утверждает, что теория гидравлического государства объясняет не возникновение государства, а его превращение в деспотию, и непонимание этого факта, по мнению Мидларски, приводит к ошибочному восприятию всей теории Виттфогеля (Midlarsky, 1995: 226).

Мидларски идет дальше Виттфогеля: он утверждает, что корреляция между уровнем развития ирригации и степенью деспотизма наблюдается и в капиталистических европейских обществах (так, он отмечает, что крупнейшие ирригационные сооружения в Европе XX века были сооружены в Испании при диктаторе Примо де Ривера и в Италии при Муссолини) (Midlarsky, 1995: 227). Впрочем, Мидларски считает, что основной причиной развития авторитаризма в большинстве обществ является не засушливый климат (и отсюда необходимость ирригации), а наличие протяженных сухопутных границ, нуждающихся в защите. Он рассматривает последовательно четыре древних общества: Шумер, государства Майя, Крит и Китай и приходит к выводу, что древнейшие ирригационные общества не знали сильной власти, причем на островах (на Крите и в островных городах-государствах майя у берегов Юкатана) эгалитарные традиции сохранялись намного дольше. В оценке минойского общества Мидларски расходится с Виттфогелем: тот рассматривает Крит как восточную деспотию, а Мидларски обращает наше внимание на то, что среди огромного количества сохранившихся фресок во дворцах Крита нет ни одного изображения царских подвигов. Даже тронные залы не отличаются от других помещений дворца. Мидларски приходит к выводу, что нет никаких оснований считать Крит деспотией (или хотя бы наследственной монархией) (Midlarsky, 1995: 234).

Мидларски приводит в качестве иллюстрации важности фактора островного-континентального положения пример Англии и Пруссии (Midlarsky, 1995: 241–242). Обе страны, казалось бы, обладали равными предпосылками для развития демократии: обильными осадками, европейским положением (Мидларски считает его важным из-за синергетического эффекта) и т. д. Только один фактор вносил различия: Англия расположена на острове (и очень рано подчинила своих соседей), а Пруссия с трех сторон окружена сушей. Поэтому Пруссия была вынуждена нести неизмеримо большие военные расходы, и это препятствовало развитию демократических институтов.

Отметим, что Мидларски расходится с Виттфогелем в оценке не только обществ, не относящихся к области интересов Виттфогеля (Крит или майя), но и Китая. С точки зрения Мидларски, государство Шан (древнейшая династия, чье существование доказано археологически) не было деспотическим, а систему двух царских династий, поочередно выдвигавших наследника престола, он даже сравнивает с двухпартийной системой современных демократий (Midlarsky, 1995: 235).

Но важность выводов Виттфогеля Мидларски не отрицает. С его точки зрения, возникновение древнейших деспотий в Месопотамии было вызвано сочетанием двух способствующих «автократии в имперской форме» (*autocracy in imperial form*) факторов: засушливого климата и отсутствия водных границ — барьеров для завоевателей.

Как следует из названия статьи Бонг В. Канга «Large-scale reservoir construction and political centralization: a case study from ancient Korea» (Kang, 2006), он опровергает теорию Виттфогеля на примере строительства водохранилищ раннесредневековой Кореи (а именно в королевстве Силла). Канг стремится продемонстрировать неприменимость выводов Виттфогеля, доказывая, что в Корее политическая централизация осуществилась до начала крупных ирригационных работ. Он указывает, что мобилизация рабочих для крупномасштабного строительства могла быть произведена лишь уже существующей сильной властью: «Тот факт, что королевское правительство смогло мобилизовать работников как минимум на 60 дней, свидетельствует о том, что королевство Силла уже было устоявшимся и высокоцентрализованным политическим образованием еще до того, как началось строительство резервуара» (Kang, 2005: 212). К тому же строительство резервуаров требовало наличия развитой бюрократической иерархии — у нас есть свидетельства того, что чиновник, курировавший строительство резервуара, имел двенадцатый ранг из шестнадцати существовавших, что говорит о Силле как о централизованном аристократическом государстве (Kang, 2005: 212–213).

Критика Виттфогеля Кангом по данному пункту звучит неубедительно, по существу, он показывает лишь, что строительство водохранилищ в Корее стало возможно только после создания сильных иерархизированных государств. Этот тезис не противоречит теории Виттфогеля, так как в соответствии с ней процессы укрепления государства и развития ирригации являются поэтапными и взаимосвязанными. Таким образом, создание сооружений определенной сложности и размера, по Виттфогелю, требует известной степени организации государства, в свою очередь, обусловленной предыдущим развитием ирригации.

Впрочем, мы можем найти у Канга и более интересное соображение. Если бы ирригация играла ключевую роль в создании корейских государств, то их политические центры должны были бы совпадать с районами строительства ирригационных сооружений. Между тем столицы всех корейских государств (не только Силла) располагались далеко от водохранилищ. Следовательно, ирригация не являлась ключевым фактором формирования этих государств (Kang, 2005: 211–212).

Стефан Лансинг, Мюррей Кокс, Син Доуней, Марко Ланссен и Джон Шонфельдер в статье «A robust budding model of Balinese water temple networks» отвергают две доминирующие, на их взгляд, в общественных науках модели ирригационного хозяйства: теорию гидравлического государства Виттфогеля и теорию «общинных ирригационных систем» (*community-based irrigation systems*) (Lansing et al., 2009: 113) и предлагают третью, основанную на результатах археологических раскопок на острове Бали.

Согласно этой предложенной ими модели, сложные ирригационные системы являются суммой независимых систем, созданных отдельными общинами (Lansing et al., 2009: 114).

Любопытно, что в этой модели мы находим общие черты с идеями Лиис (Lees, 1994). И в том и в другом случае прямое государственное вмешательство расценивается как неэффективное. Единственное отличие состоит в том, что в «budding model» государство может поощрять развитие местных ирригационных систем, не снижая при этом эффективности хозяйства. Авторы статьи не исключают, что государство может и непосредственно вмешиваться в ирригацию, но это, по их мнению, приведет к упадку системы (Lansing et al., 2009: 114).

Себастьян Страйд, Бернардо Ронделли и Симоне Мантеллини в статье «Canals versus horses: political power in the oasis of Samarkand» (Stride, Rondelli, Mantellini, 2009) критикуют гидравлическую теорию Виттфогеля (а также идеи советских археологов, в частности Толстова), основываясь на материалах археологических раскопок Даргумского канала в долине Зеравшана.

Виттфогель и Толстов расходились в оценке ирригационных обществ Средней Азии. Виттфогель считал строительство «large-scale irrigation systems» в доиндустриальных обществах признаком особого азиатского способа производства (или восточного деспотизма). Толстов же полагал, что общественный строй среднеазиатских обществ может быть описан в терминах рабовладения или феодализма. Толстов придерживался, естественно, пятичленной схемы развития, а Виттфогель — нет.

Тем не менее в одном вопросе они сходились — оба считали строительство ирригационных сооружений тесно связанным с развитием государства. Толстов даже употреблял по отношению к такому государству термин «восточный деспотизм», хотя и вкладывал в это понятие другой смысл, раз считал его совместимым с феодализмом (Stride, Rondelli, Mantellini, 2009: 74).

Таким образом, и Виттфогель, и советские ученые усматривали в сооружении оросительных каналов и контроле государства над населением причинно-следственную связь. Разница состояла в том, что если Виттфогель полагал усиление государства результатом такого строительства, то советские археологи, напротив, объясняли строительство ирригационных сооружений развитием производительных сил (и отсюда — контролем государства над ними) (Stride, Rondelli, Mantellini, 2009: 74–75).

По мнению авторов статьи, и советские археологи, и Виттфогель ошибаются в интерпретации ирригационной экономики и ее связи с политической властью. Во-первых, как показали раскопки в долине Зеравшана, местная ирригационная система сооружалась в течение длительного времени усилиями отдельных общин и не была результатом государственного решения. Ее длина свыше 100 км и орошаемая площадь свыше 1000 км² позволяет причислить местную экономику лишь к «компактным» (compact) гидравлическим экономикам, согласно классификации Виттфогеля (в его терминологии понятие «компактный» относится не к размеру экономики, а к степени интенсивности ирригации и удельному весу продукции ирригационного земледелия по отношению к общей массе сельскохозяйственной продукции). Авторы статьи приходят к выводу, что сооружение ирригационных систем было результатом стихийного многовекового строительства, а не выполнения заранее намеченного плана (Stride, Rondelli, Mantellini, 2009: 78).

Во-вторых, период максимального развития ирригации, когда действия местных общин начинают регулироваться извне (Согдийская эпоха), является также (по

признанию советских археологов) периодом максимальной политической децентрализации, известной для Средней Азии. Более того, в эту эпоху здесь возникает социальный строй очень близкий к европейскому феодализму: «Согдийский период — это период строительства канала, или, по крайней мере, период его наиболее интенсивной эксплуатации. Таким образом, это ключевой период для понимания взаимосвязи политической структуры и ирригационной системы Самарканда. Археологический ландшафт этого периода свидетельствует о... чрезвычайной децентрализации государственной власти и сосуществовании, по крайней мере, двух миров. С одной стороны, это мир замков, который иногда сравнивают с миром европейского феодализма. С другой стороны, это мир автономных городов-государств, в которых король был лишь первым среди равных, в которых престол далеко не всегда передавался наследникам и которые обладали собственной юрисдикцией, в некоторых случаях даже чеканя собственную монету» (Stride, Rondelli, Mantellini, 2009: 78).

В-третьих, границы средневековых среднеазиатских государств не совпадали с границами гидрологическими, что предполагает не гидравлические источники социальной стратификации и политической власти (Stride, Rondelli, Mantellini, 2009: 79).

И наконец, в-четвертых, местные общины продолжали поддерживать старые и сооружать новые оросительные системы даже после русского завоевания, не получая никакой поддержки от государства. Из этого можно сделать вывод, что местные крестьяне и раньше не нуждались в государственной организации для строительства каналов (Stride, Rondelli, Mantellini, 2009: 80).

По мнению авторов статьи, основным источником власти в Средней Азии был не контроль над ирригацией, а опора на военную силу кочевников. Они обращают внимание на то, что все династии Самарканда, за исключением Саманидов, имели кочевое происхождение (Stride, Rondelli, Mantellini, 2009: 83).

Таким образом, основная ошибка Виттфогеля и Толстова, по мнению авторов статьи, состоит в том, что они принимают оазисы Средней Азии за «миниатюрные Месопотамии», в то время как эти оазисы были окружены огромными степными пространствами и поэтому кочевой фактор был основным для их политического развития (Stride, Rondelli, Mantellini, 2009: 83).

С точки зрения Виттфогеля, гидравлическая надстройка имела причинно-следственную связь с гидравлическим базисом. Еще один пример общества, где Виттфогель находил гидравлическую политическую надстройку, гидравлический базис в которых, как показывают исследования, отсутствует, мы находим в статье Манданы Лимберт «The senses of water in an Omani town» (Limbert, 2001). В Омани, в отличие от идеального гидравлического общества Виттфогеля, распределение воды не контролируется централизованно. Виттфогель не анализировал традиционную оманскую экономику, но поскольку мусульманские общества он считал гидравлическими, то Оман может считаться контрпримером для его теории: «В отличие от „гидравлического государства“ Виттфогеля, вода — главное средство производства, не контролируется здесь централизованной властью. Несмотря на то, что богатым легче покупать часть мощностей (water-time) каналов или брать их в аренду, крупная собственность быстро раздробляется в силу права наследования. Кроме того, арендные ставки трудно поднять по произволу владельцев, с одной стороны — из-за того, что они устанавли-

ваются на аукционе, с другой — из-за запрета на извлечение прибыли. Наибольшую выгоду получают мечети, собственность которых не может быть раздроблена и которые могут сдавать в аренду избыточные мощности каналов» (Limbert, 2001: 45).

Контрпример иного характера (есть гидравлический базис, но нет соответствующей надстройки) приводит Стефен Коткин в статье «Mongol commonwealth? Exchange and governance across the post-Mongol space». Он считает, что концепция Виттфогеля ошибочна и останется таковой, даже если мы отбросим ее сомнительный географический аспект (термин «восточный деспотизм»). По мнению Коткина, у нас нет свидетельств того, что ирригация была причиной институциональных различий между Востоком и Западом. Ирригационный тип экономики Виттфогель считал причиной развития деспотизма в Китае, а другие исследователи — причиной возникновения голландской демократии (Kotkin, 2007: 513).

Впрочем, Виттфогель полагал, что гидравлическая экономика приводит к созданию гидравлического государства лишь вне зоны влияния крупных центров дождевой экономики. Так что отсутствие гидравлических институтов в Голландии не противоречит его теории.

В статье «Geography and institutions: plausible and implausible linkages» (Olsson, 2005) Ола Олссон рассматривает различные теории географического детерминизма, в том числе теорию Виттфогеля, и выдвигает ряд возражений. Она замечает, что Индия, в которой Виттфогель находит гидравлические институты, была разделена природными барьерами, как и Европа, так что в ней так и не возникло единой гидравлической империи (напомним, что Виттфогель объяснял отсутствие гидравлического государства в Японии географической раздробленностью страны, не позволившей объединить оросительные системы): «В течение всей его истории, Индийский континент был раздроблен, так же как и Европа; здесь не возникло единой империи, основанной на ирригации» (Olsson, 2005: 181–182).

Египет, по мнению Олссон, не подкрепленному, правда, никакими аргументами, испытывал влияние той же культурной и природной среды (средиземноморской), что и греки, и римляне (Olsson, 2005: 182). С ее точки зрения, теория Виттфогеля лучше всего подходит для описания хорошо изученного им Китая (Olsson, 2005: 181–182).

Дункан Сайер в статье «Medieval waterways and hydraulic economics: monasteries, towns and the East Anglian fen» (Sayer, 2009) на примере экономики средневекового фенланда (болотистых областей Восточной Англии) показывает, что модель гидравлической экономики (но не государства) Виттфогеля применима даже к тем обществам, к которым сам Виттфогель ее не относил. Новаторство подхода Сайера состоит в том, что он разделяет теорию гидравлического общества Виттфогеля на две самостоятельные концепции: гидравлической экономики и собственно гидравлического государства. Ко второй он относится с большим скептицизмом, а первую не только принимает, но и выводит за рамки ее применимости по Виттфогелю же.

Виттфогель считал, что Европа не знала гидравлических государств: единственный приводимый Виттфогелем пример такого государства в Европе, (мусульманская Испания) — система экзогенная. Сайер же доказывает, что описание гидравлического строя у Виттфогеля соответствует положению дел в средневековом английском фенланде.

Как пишет Сайер, пятью основными признаками гидравлического общества, названными Виттфогелем, были: 1) знакомство общества с земледелием; 2) наличие рек, которые могут быть использованы для повышения эффективности земледелия; 3) организованный труд для строительства и эксплуатации ирригационных сооружений; 4) наличие политической организации; 5) наличие социальной стратификации и профессиональной бюрократии. Общество английского фенланда соответствовало всем пяти требованиям (Sayer, 2009: 145).

В фенланде, как и в гидравлическом государстве Виттфогеля, функцию организатора принудительных ирригационных работ берут на себя корпорации служителей культа, в данном случае — монастыри. И в восточной деспотии, и в фенланде эти организации эксплуатируют непосредственно крестьянские общины: «Сооружение морской дамбы, без которой мелиорация болот была бы невозможна, и сооружение больших каналов были необходимы для хозяйства фенланда. В XII веке монахи из монастыря Эли вырыли „десятимильную реку“, перенаправив реку Оуз-Кэм в Висбех, чтобы избежать наслоения ила в русле реки. Эти примеры показывают необходимость административной элиты в этой болотистой местности. Как и в случаях, описанных Виттфогелем, это была одновременно административная и религиозная элита, управлявшая множеством небольших зависимых общин» (Sayer, 2009: 146)³.

Тот факт, что Виттфогель рассматривал гидравлическую экономику как реакцию общества на трудности хозяйства в засушливом климате, а фенланд, напротив, — увлажненная местность, по Сайеру, не имеет особого значения. Земледелие на болотистой территории, как и на полупустынной, требует огромных трудозатрат для выполнения подготовительных работ, пусть в первом случае — это орошение, а во втором прежде всего — дренаж и сооружение водоотводных каналов (Sayer, 2009: 145).

Итак, экономические базисы общества фенланда и гидравлического общества Виттфогеля идентичны, а политические надстройки — нет, и поэтому фенланд, по Сайеру, не гидравлическое общество, если такое общество вообще существует (Sayer, 2009: 146).

Все вышесказанное вызывает сомнения в корректности теории Виттфогеля. Согласно этой теории, гидравлическая экономика обуславливает появление гидравлического государства, между тем в фенланде этот тип хозяйства сосуществует с феодальным политическим строем.

Таким образом, Сайер показывает, что обновленная и переосмысленная теория Виттфогеля, в которой оставлено только ее здоровое экономическое ядро, обладает гораздо более широкими границами применимости, чем думал сам Виттфогель: «Теория гидравлического общества может быть ошибочной, но экономическая модель, предложенная Виттфогелем, может быть использована для описания ситуаций

3. Виттфогель высказывал похожие соображения по поводу характера средневековой церкви как социального института. В «Oriental despotism» он объясняет организационную силу церкви и ее способность к возведению монументальных сооружений тем, что она была «институтом, который в отличие от всех остальных значимых институтов Запада практиковал как феодальные, так и гидравлические модели организации и хозяйствования» (Wittfogel, 1957: 45). Впрочем, в дальнейшем он не развивает эту мысль.

на региональном и национальном уровнях... это относится не только к обществам пустынь или полупустынь, но и к хозяйству болотистых регионов в уже стратифицированных германских феодальных обществах» (Sayer, 2009: 146). Замечание относительно применимости теории Виттфогеля к описанию стратифицированных обществ особенно любопытно. Сайер (в отличие от Мидларски) воспринимает теорию восточного деспотизма Виттфогеля как модель перерождения бесклассового общества в деспотическое (Sayer, 2009: 134–135).

Возможно, самая экстравагантная интерпретация теории Виттфогеля принадлежит Ральфу Сигмунду. Анализируя различные теории, объясняющие возникновение египетского государства, в диссертации «A critical review of theories about the origin of the ancient Egyptian state» (Sigmund, 1999) он называет теорию Виттфогеля дескриптивной (mere descriptive of common aspects), в то время как другие авторы полагали, что эта теория призвана объяснять причинно-следственные связи. Такое толкование гидравлической теории тем более неожиданно, что Виттфогель в «Oriental despotism» за редчайшими исключениями (вроде уже упомянутого квазигидравлического характера церкви) вплетает свои наблюдения в каузальные построения.

Мэтью Дэвис в статье «Wittfogel's dilemma: heterarchy and ethnographic approaches to irrigation management in Eastern Africa and Mesopotamia» (Davies, 2009), анализируя критику теории Виттфогеля, приходит к выводу, что фактические возражения этнографов и археологов противоречат друг другу: «Теории археологов относительно связи ирригации и социальной стратификации, возникшие в ответ на теорию гидравлического государства, часто противоречат этнографическим данным, также используемым для критики теории Виттфогеля» (Davies, 2009: 19).

Суть этого парадокса, который он называет «дилеммой Виттфогеля», заключается в следующем. Этнографы, изучая современные (в частности, восточноафриканские) племена, практикующие ирригацию, приходят к выводу, что для ведения подобного хозяйства вовсе не нужно централизованной власти: «...многочисленные восточноафриканские племена демонстрируют отсутствие централизованного контроля в управлении ирригационными системами и поддержании их в рабочем состоянии» (Davies, 2009: 17).

Власть в таких «гидравлических» племенах принадлежит, с одной стороны, собраниям всех мужчин, а с другой — советам старейшин (Davies, 2009: 22). Виттфогель придерживался на этот счет иного мнения просто потому, что невнимательно прочитал отчет английского колониального чиновника о племени покот в Северо-Восточной Кении (Davies, 2009: 17). Он привел его в качестве примера вождеской деспотии, в то время как оно представляет собой ярчайшую иллюстрацию коллективного способа правления.

Еще одним аргументом против теории Виттфогеля является равное распределение земли между всеми сыновьями даже в первобытных ирригационных племенах покот и мараквет (Davies, 2009: 25). Напомним, что Виттфогель считал равное распределение собственности инструментом в руках государства для ослабления собственников. В упомянутых племенах государства нет.

Мы не располагаем данными, позволяющими судить о том, что ирригация способствует имущественному расслоению и возникновению классового общества.

Скорее, природные условия, способствующие развитию ирригации, препятствуют социальной стратификации, так как неимущие (have nots), т. е. отлученные от воды, в полупустынном климате просто не выживут (Davies, 2009: 25).

В то же время в археологической среде господствует подкрепленное фактически данными представление о том, что ирригационное строительство было побочным продуктом политической централизации (Davies, 2009: 18).

Для объяснения взаимосвязи ирригации и политической централизации применялись различные схемы. Все они наталкивались на упомянутое выше противоречие: в древних обществах возникла деспотическая власть, тогда как этнографические данные свидетельствуют о том, что ирригация приводит к усилению власти корпоративной.

Для разрешения этой дилеммы Дэвис предлагает следующую модель возникновения стратифицированного иерархического общества на основе ирригационного нестратифицированного.

Ирригация способствует появлению децентрализованной коллективной власти. Это приводит к развитию других, авторитарных локусов власти, прямо не связанных с ирригацией (основанных, например, на личной харизме или религиозном авторитете). И эти новые источники власти подчиняют себе всю систему племенной «бюрократии» старейшин, основанную на ирригации.

Таким образом, мы должны отбросить представление о единой иерархии как о единственном источнике политической власти в любом обществе. Тогда мы сможем правильно оценить роль ирригации и других источников власти, разрешив тем самым «дилемму Виттфогеля» (Davies, 2009: 27).

Сверхобобщения, фактические погрешности и алогизмы в теории Виттфогеля

В теории Виттфогеля можно найти много фактических неточностей и ошибок (некоторые из них уже упоминались). Это относится и к довольно узкой фактологической базе (Виттфогель, по-видимому, хорошо знаком только с источниками по истории Китая), и к более чем вольной трактовке имеющихся у него источников.

Иногда склонность Виттфогеля к сверхобобщениям нельзя объяснить его неосведомленностью. Будучи синологом, он не мог не знать о социальном строе эпохи Весны и Осени в Китае, напоминающем строй феодальной Европы. Тем не менее Виттфогель не разбирает всерьез этот случай, ограничиваясь единичным упоминанием о переписях, проводившихся в Чжоу (Wittfogel, 1957: 51) (что вряд ли может быть аргументом в пользу принципиального различия европейского и западночжоуского общественного строя).

Кроме того, он роняет замечание о том, что «свободные формы земельной собственности», возобладавшие в период Западного Чжоу, были впоследствии ограничены под влиянием «внутриазиатских сил» (Inner Asian forces). «На ранних стадиях развития китайского государства она [частная собственность] была так же малозначима, как и в доколумбовой Америке; под влиянием внутриазиатских сил Китай временно отказался от свободных форм земельной собственности, которые возобладали

в конце эпохи Чжоу, и в правление династий Цинь и Хань регулируемые формы земельной собственности возобладали вновь» (Wittfogel, 1957: 305–306).

Это звучит очень странно. Ранее Виттфогель писал, что гидравлические модели общественного устройства появляются в регионах ирригационного земледелия. В таком случае было бы логично, если бы ограничение прав собственности являлось результатом воздействия Китая на Центральную Азию, а не наоборот. Если же считать гидравлическое государство результатом влияния кочевников, то следует радикально пересматривать всю теорию.

Поскольку Виттфогель больше не возвращается к этой мысли, мы не можем установить, что именно он имел в виду. Возможно, он считал государство Цинь, которое достигло наибольших успехов в гидравлическом хозяйстве и объединило в итоге Китай, наследником кочевых традиций. Тогда мы можем обвинить Виттфогеля в том, в чем он обвинил Маркса, — сознательном уклонении от продолжения цепи рассуждений, если предполагаемые выводы противоречат раз принятой концепции.

В качестве примера сомнительной интерпретации данных можно привести заявление Виттфогеля о том, что в крестьянской реформе 1861 года в России проявилось подчинение собственнических интересов русской знати своим бюрократическим интересам (Wittfogel, 1957: 342).

Не менее искусственным выглядит и различие налогов в демократическом и деспотическом обществах на основе выделяемого Виттфогелем критерия — эффективности. По Виттфогелю, при демократии: «Доходы частных лиц, идущие на содержание государственного аппарата, используются только на покрытие тех расходов, необходимость которых доказана, так как собственники способны держать государство под контролем» (Wittfogel, 1957: 310). Этот тезис нуждается в доказательстве.

Можно привести также несколько примеров обобщений, которые, по-видимому, вызваны недостаточной осведомленностью Виттфогеля:

1) «Статус исламского правителя (калифа или султана) неоднократно менялся, но никогда не терял своего религиозного значения» (Wittfogel, 1957: 97). Он приводит пример исламских государств, чтобы продемонстрировать роль религии в легитимизации гидравлических государств. Между тем это его обобщение сомнительно. Османский султан провозгласил себя халифом только в 1517 году, а сельджукские, мамлюкские и все прочие доосманские султаны были чисто светскими монархами. Аббасидские халифы при их дворах не обладали никакой властью, *de jure* оставаясь руководителями мусульманской уммы.

2) «Будучи установлены в одностороннем порядке, конституционные установления меняются также в одностороннем порядке» (Wittfogel, 1957: 102).

Виттфогель имеет в виду, что «конституционные» установления деспотических режимов правителю было легко нарушить. Это, пожалуй, слишком широкое обобщение. Можно привести контрпример — Яса. Ее нарушение могло привести к смерти правителя, как в случае чагатайского хана Мубарака (он принял ислам и переселился в город). А могло и не привести, как в случае золотоордынского хана Узбека (но и Узбек не смог сломать традицию мановением руки — ему пришлось выдержать тяжелую гражданскую войну с беками-язычниками и истребить значительную часть коче-

вой аристократии). Так или иначе, конституция и вправду устанавливалась *one-sidedly*, но ее было не так просто *one-sidedly* же отменить.

3) Виттфогель пишет, что в деспотических странах не было сил, способных выступить против власти, хотя сам же привел цитату из Арташастры, где правителю не советуют преследовать людей, за которыми стоят могущественные клики (Wittfogel, 1957: 103).

4) Виттфогель развивает концепцию «права на восстание» в деспотических обществах (Wittfogel, 1957: 104). Здесь, видимо, отразился его опыт синоведа. Мы не можем с полной уверенностью утверждать, что его экстраполяция китайской теории Мандата Неба на прочие гидравлические общества совершенно некорректна. Впрочем, на это указывает тот факт, что Виттфогель не приводит никаких других примеров, кроме китайского.

Единственная практика, хотя бы отдаленно напоминающая китайскую, — позднеосманская. Шесть османских султанов в XVII–XVIII веках были свергнуты по одному и тому же сценарию: шейх-уль-ислам издавал фетву, объявляющую султана отступником, и янычары (обычно при поддержке горожан) свергали его.

Но это были военные перевороты, и к тому же практика свержения султанов не была подкреплена какой-либо специальной теорией (по аналогии с теорией Мандата Неба).

Таким образом, Виттфогель, по крайней мере отчасти, склонен к неправомерным обобщениям и сведению всего разнообразия «гидравлического» мира к китайскому образцу.

5) Отдельный и очень важный аспект теории Виттфогеля представляет собой его классовая теория (и, соответственно, теория собственности). По его мнению, правящим классом в гидравлических государствах является бюрократия, а отличительной чертой этих государств — систематическое ослабление частной собственности.

Как пишет Виттфогель, инкские законы, ограничивающие роскошь, углубляли пропасть между элитой и народом: «...пропасть между двумя сословиями расширилась благодаря законам, которые сделали обладание золотом, серебром, драгоценными камнями... привилегией правителей» (Wittfogel, 1957: 130).

Еще до этого неоднократно, начиная со страницы 60, Виттфогель подчеркивал, что законы о равном наследовании в гидравлических обществах были нацелены на раздробление и ослабление собственности. По поводу этого нам хотелось бы высказать три соображения.

Во-первых, ограничения престижного потребления встречаются повсеместно (вспомним европейские законы о роскоши). Как европейские, так и инкские законы были направлены на защиту престижа юридически привилегированных членов правящей элиты от состоятельных членов юридически непривилегированных групп. Так что инкский пример, по-видимому, ничего не доказывает.

Во-вторых, Виттфогель систематически смешивает два вида частной собственности: собственность производителя и собственность эксплуататора (только этим можно объяснить тезис о том, что ограничение роскоши увеличивало дистанцию между «commoners» и элитой). Есть только одно исключение — однажды он упоминает о том, что в большинстве гидравлических государств частная собственность на землю

была преимущественно помещичьей, а в Китае — крестьянской. Больше он ни разу не проводит различия между собственностью отчужденной и неотчужденной от производителей.

В-третьих, приводимый Виттфогелем пример — разрешение русским дворянам передавать землю всем сыновьям — никак не может считаться примером гидравлической политики хотя бы потому, что отмена майората в России была лишь одним из этапов превращения условного дворянского держания в настоящую собственность, чего не должен допускать деспотический режим.

б) Виттфогель приписывает практически все упоминаемое им социальное зло деспотизму (или его бледной тени в виде европейского абсолютизма). Это касается, в частности, вопроса о преследовании ведьм. «Нет никаких сомнений, что раздробленность средневекового общества приводила как к ересям, так и к фанатичному желанию искоренить их; но только в рамках усиливающегося абсолютизма эти тенденции привели к учреждению инквизиции» (Wittfogel, 1957: 166). Торквемада или Карпцов, действительно, были представителями монаршей власти. Однако инквизиция существовала не только в абсолютистских государствах, но и в республиках.

Если наличие трибунала в Венеции можно считать результатом влияния абсолютистских государств, то многие другие факты, например процесс Салемских ведьм в Новой Англии, такому объяснению не поддаются. Строго говоря, неясно, каким образом вера в колдовство зависит от степени деспотизма.

Выводы

Концепция Виттфогеля достаточно оригинальна: первоначально отталкиваясь от марксизма (это видно уже по тому, что он оперирует марксистскими понятиями), он пришел к совершенно немарксистским выводам. Так, по Виттфогелю, гидравлическая надстройка может переноситься в общества, где нет гидравлического базиса (Китай — Монгольская империя — Россия).

Впрочем, мы не смогли найти у него внятного ответа на вопрос, почему в России удалось внедрить деспотию, а в Японии, несмотря на тысячелетние связи с Китаем, — нет. Отсутствие деспотизма в Японии нельзя объяснить тем, что она не подвергалась завоеванию деспотией. Деспотизм вполне может проникнуть в страну и путем культурной диффузии, как это произошло в Риме, а культурное влияние Азии (не только Китая) на Японию было колоссально. Более того, попытки установления деспотии в Японии предпринимались (реформы Тайко и Токугавы). Виттфогель объясняет их провал тем, что японская ирригационная система была децентрализованной. Но и в России условия для создания огромного агроменеджерального хозяйства отсутствовали. Так что вопрос о причинах японской устойчивости к деспотии остается открытым.

Виттфогель отходит от марксистских представлений и в вопросе об определяющем факторе развития. С его точки зрения, для возникновения гидравлического общества недостаточно географических, технических или экономических факторов — нужны и культурные (Wittfogel, 1957: 161). Виттфогель придерживается принципа «свободной воли сообществ» (он, естественно, не формулирует это таким образом). По его

мнению, многие общества отвергли ирригационный способ производства, дабы сохранить свои свободы.

Возможно, самым слабым местом работы Виттфогеля является не демонизация Востока, а идеализация Запада. (Мы имеем в виду его некритичное принятие некоторых сомнительных идеальных схем развития Запада.) Виттфогель подробно разбирает разные аспекты жизни гидравлических обществ, чтобы установить, существовали ли в них те или иные явления. Но чтобы утверждать, что эти черты были для них эндемичны, следовало бы провести более тщательный анализ истории дождевых экономик Европы. Тогда Виттфогель, возможно, обнаружил бы, что, например, «бюрократический капитализм», тесно связанный с государством, в том числе исполняющий административные функции (вроде сбора налогов), и основным ресурсом которого является политическая власть, — ничуть не является атрибутом деспотии. Если пользоваться терминологией Броделя, то это и есть единственный вид капитализма, когда-либо существовавший на этом свете, все остальное — вообще не капитализм, а рыночная экономика.

Что касается современной критики Виттфогеля, то спор ведется не только по поводу истинности тех или иных его положений, но и по поводу их интерпретации. Так, идет дискуссия, следует ли понимать концепцию гидравлического государства как модель государствообразования на основе бесклассового общества (так считал Мидларски), или же как модель перерождения уже стратифицированного общества в деспотию (так воспринимал эту теорию Сайер).

Идеи, высказанные в найденных нами статьях, можно свести к нескольким положениям.

Виттфогель допускал фактические ошибки, неправильно интерпретировал данные. Так, Мидларски полагает, что Виттфогель ошибался в оценке устройства Крита. Бонг В. Канг высказывал традиционное возражение археологов Виттфогелю, что централизация предшествует ирригации, а также что политические центры не совпадают с ирригационными. С другой стороны, авторы статьи «Canals versus Horses: political power in the oasis of Samarkand» полагают, что ирригационные системы, как правило, вовсе не нуждаются в государственном контроле и поэтому уровень интенсивности ирригации никак не коррелирует с уровнем политической централизации.

Идеи Виттфогеля следует доработать. Мидларски предлагает внести в модель Виттфогеля новый географический фактор — наличие сухопутных границ. Более оригинальный подход у авторов статьи «Medieval waterways and hydraulic economics: monasteries, towns and the East Anglian fen». Они считают, что следует отбросить политическую составляющую модели Виттфогеля и использовать только ее экономическую часть. В этом случае она будет описывать куда более широкий круг явлений, чем думал сам Виттфогель.

Встречается и апологетика Виттфогеля: как апологетика всей его концепции (у Прайса), так и защита его идей от отдельных несправедливых аргументов противников Виттфогеля (у Лиис).

Мы можем найти также и критику Виттфогеля, в которой предлагается новая модель описания тех же явлений (Lansing et al., 2009).

В двух статьях (Lansing et al., 2009; Lees, 1994) встречаются схожие идеи: большие, регулируемые государством ирригационные системы неэффективны и при капитализме. Эту мысль развивает Роксана Хафиз в своей диссертации (Hafiz, 1998). С ее точки зрения, гидравлическое устройство общества сохраняется и при капиталистических экономических отношениях, продолжая, пусть и в другой форме, консервировать старую социальную структуру и нищету масс.

Политизированность теории Виттфогеля признает даже его апологет Дэвид Гольдфранк. В статье «Muscovy and the Mongols: what's what and what's maybe» он замечает, что идеологизированность концепции гидравлического государства портила подчас блестящий анализ Виттфогеля и вызвала в итоге неприятие самого понятия деспотизма (Goldfrank, 2000).

Любопытно, что неявно политизированный подтекст теории Виттфогеля, по видимому, распознается даже теми авторами статей, которые об этом не пишут. «Компаративистика середины XX века подарила миру „Восточный деспотизм: сравнительное исследование тотального террора“ [„A comparative study of total **terror**“ вместо „A comparative study of total **power**“] Карла Виттфогеля, книгу, которая стимулировала глубокие исследования ирригационного хозяйства по всему миру» (Westcoat, 2009: 63). Ошибка, допущенная в названии книги Виттфогеля, тем более примечательна, что в библиографии оно указано правильно. Вероятно, автор воспринимает содержание этой книги именно так, как написал в тексте, а не в библиографии, привязывая концепцию Виттфогеля к актуальному политическому контексту.

Литература

- Нуреев Р., Латов Ю. (2007). Конкуренция западных институтов частной собственности с восточными институтами власти-собственности в России // Модернизация экономики и общественное развитие. Кн. 2 / отв. ред. Е. Г. Ясин. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ. С. 65–77.
- Allen R. C. (1997). Agriculture and the origins of the state in Ancient Egypt // *Explorations in Economic History*. Vol. 34. № 2. P. 135–154.
- Arco L. J., Abrams E. M. (2006). An essay on energetics: the construction of the Aztec chinampa system // *Antiquity*. Vol. 80. № 310. P. 906–918.
- Barendse R. J. (2000). Trade and state in the Arabian Seas: a survey from the fifteenth to the eighteenth century // *Journal of World History*. Vol. 11. № 2. P. 173–225.
- Bassin M. (1996). Nature, geopolitics and marxism: ecological contestations in Weimar Germany // *Transactions of the Institute of British Geographers. New Series*. 1996. Vol. 21. № 2. P. 315–341.
- Beloff M. (1958). Review of «Oriental despotism: a comparative study of total power» by Karl A. Wittfogel // *Pacific Affairs*. 1958. Vol. 31. № 2. P. 186–187.
- Billman B. R. (2002). Irrigation and the origins of the southern Moche state on the north coast of Peru // *Latin American Antiquity*. 2002. Vol. 13. № 4. P. 371–400.
- Bonner R. E. (2003). Local experience and national policy in federal reclamation: the Shoshone Project, 1909–1953 // *Journal of Policy History*. 2003. Vol. 15. № 3. P. 301–323.
- Butzer K. W. (1996). Irrigation, raised fields and state management: Wittfogel redux? // *Antiquity*. 1996. Vol. 70. № 267. P. 200–204.

- Coll S.* (2008). The origins and evolution of democracy: an exercise in history from a constitutional economics approach // *Constitutional Political Economy*. Vol. 19. № 4. P. 313–355.
- Contreras D. A.* (2010). Landscape and environment: insights from the prehispanic central Andes // *Journal of Archaeological Research*. Vol. 18. № 3. P. 241–288.
- Davies M.* (2009). Wittfogel's dilemma: heterarchy and ethnographic approaches to irrigation management in Eastern Africa and Mesopotamia // *World Archaeology*. Vol. 41. № 1. P. 16–35.
- Davis R. W.* (1999). Review of «Water, technology and development: upgrading Egypt's irrigation system» by Martin Hvidt // *Digest of Middle East Studies*. Vol. 8. № 1. P. 29–31.
- Dorn H.* (2000). Science, Marx, and history: are there still research frontiers? // *Perspectives on Science*. Vol. 8. № 3. P. 223–254.
- East G. W.* (1960). Review of «Oriental despotism: a comparative study of total power» by Karl A. Wittfogel // *Geographical Journal*. Vol. 126. № 1. P. 80–81.
- Eberhard W.* (1958). Review of «Oriental despotism: a comparative study of total power» by Karl A. Wittfogel // *American Sociological Review*. Vol. 23. № 4. P. 446–448.
- Eisenstadt S. N.* (1958). The study of oriental despotisms as systems of total power // *Journal of Asian Studies*. Vol. 17. № 3. P. 435–446.
- Ertsen M. W.* (2010). Structuring properties of irrigation systems: understanding relations between humans and hydraulics through modeling // *Water History*. Vol. 2. № 2. P. 165–183.
- Fargher L. F., Blanton R. E.* (2007). Revenue, voice, and public goods in three pre-modern states // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 49. № 4. P. 848–882.
- Finlay R.* (2000). China, the West, and world history in Joseph Needham's «Science and civilisation in China» // *Journal of World History*. Vol. 11. № 2. P. 265–303.
- Flanders N. E.* (1998). Native American sovereignty and natural resource management // *Human Ecology*. Vol. 26. № 3. P. 425–449.
- Gerhart N.* (1958). The structure of total power // *Review of Politics*. Vol. 20. № 2. P. 264–270.
- Glick T. F.* (1998). Irrigation and hydraulic technology: medieval Spain and its legacy // *Technology and Culture*. Vol. 39. № 3. P. 564–566.
- Goldfrank D.* (2000). Muscovy and the Mongols: what's what and what's maybe // *Kritika*. Vol. 1. № 2. P. 259–266.
- Hafiz R.* (1998). After the flood: hydraulic society, capital and poverty. Ph.D. University of New South Wales (Australia).
- Halperin C. J.* (2002). Muscovy as a hypertrophic state: a critique // *Kritika*. Vol. 3. № 3. P. 501–507.
- Hauser-Schäublin B.* (2003). The precolonial Balinese state reconsidered: a critical evaluation of theory construction on the relationship between irrigation, the state, and ritual // *Current Anthropology*. Vol. 44. № 2. P. 153–181.
- Henderson K.* (2010). Water and culture in Australia: some alternative perspectives // *Thesis Eleven*. Vol. 102. № 1. P. 97–111.
- Horesh N.* (2009). What time is the «great divergence»? And why economic historians think it matters // *China Review International*. Vol. 16. № 1. P. 18–32.
- Howe S.* (2007). Edward Said and marxism: anxieties of influence // *Cultural Critique*. № 67. P. 50–87.
- Hugill P. J.* (2000). Science and technology in world history // *Technology and Culture*. Vol. 41. № 3. P. 566–568.
- Januseka J. W., Kolata A. L.* (2004). Top-down or bottom-up: rural settlement and raised field agriculture in the Lake Titicaca Basin, Bolivia // *Journal of Anthropological Archaeology*. Vol. 23. № 4. P. 404–430.

- Jun L.* (1995). In defence of the Asiatic mode of production // *History of European Ideas*. Vol. 21. № 3. P. 335–352.
- Kang B. W.* (2006). Large-scale reservoir construction and political centralization: a case study from ancient Korea // *Journal of Anthropological Research*. Vol. 62. № 2. P. 193–216.
- Kotkin S.* (2007). Mongol commonwealth? Exchange and governance across the post-Mongol space // *Kritika*. Vol. 8. № 3. P. 487–531.
- Lalande J. G.* (2001). Review of «Muscovy and the Mongols: cross-cultural influences on the steppe frontier, 1304–1589» by Donald Ostrowski // *Canadian Journal of History*. Vol. 36. № 1. P. 115–117.
- Landes D. S.* (2000). The wealth and poverty of nations: why some are so rich and others so poor // *Journal of World History*. Vol. 11. № 1. P. 105–111.
- Lane K.* (2009). Engineered highlands: the social organization of water in the ancient north-central Andes (AD 1000–1480) // *World Archaeology*. Vol. 41. № 1. P. 169–190.
- Lansing S. J., Cox M. P., Downey S. S., Janssen M. A., Schoenfelder J. W.* (2009). A robust budding model of Balinese water temple networks // *World Archaeology*. Vol. 41. № 1. P. 112–133.
- Lees S. H.* (1994). Irrigation and society // *Journal of Archaeological Research*. Vol. 2. № 4. P. 361–378.
- Limbert M. E.* (2001). The senses of water in an Omani town // *Social Text*. Vol. 19. № 3 (68). P. 35–55.
- Lipsett-Rivera S.* (2000). Antología sobre pequeño riego // *Hispanic American Historical Review*. Vol. 80. № 2. P. 365–366.
- Macrae D. G.* (1959). Review of «Oriental despotism: a comparative study of total power» by Karl A. Wittfogel // *Man*. Vol. 59. June. P. 103–104.
- Marsak B., Raspopova I.* (1991). Cultes communautaires et cultes privés en Sogdiane // *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique: sources écrites et documents archéologiques* / éd. P. Bernard et F. Grenet. Paris: CNRS. P. 187–196.
- Midlarsky M. I.* (1995). Environmental influences on democracy: aridity, warfare, and a reversal of the causal arrow // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 39. № 2. P. 224–262.
- O'Tuathail G.* (1994). The critical reading/writing of geopolitics: re-reading/writing Wittfogel, Bowman and Lacoste // *Progress in Human Geography*. Vol. 18. № 3. P. 313–332.
- Olsson O.* (2005). Geography and institutions: plausible and implausible linkages // *Journal of Economics*. Vol. 10. № 1. P. 167–194.
- Ostrowski D. G.* (2000). Muscovite adaptation of steppe political institutions: a reply to Halperin's objections // *Kritika*. Vol. 1. № 2. P. 267–304.
- Palerm A.* (1958). Review of «Oriental despotism: a comparative study of total power» by Karl A. Wittfogel // *American Antiquity*. Vol. 23. № 4. P. 440–441.
- Price D. H.* (1994). Wittfogel's neglected hydraulic/hydroagricultural distinction // *Journal of Anthropological Research*. Vol. 50. № 2. P. 187–204.
- Price D. H.* (1993). The evolution of irrigation in Egypt's Fayoum Oasis: state, village and conveyance loss. Ph.D. University of Florida.
- Pulleyblank E. G.* (1958). Review of «Oriental despotism: a comparative study of total power» by Karl A. Wittfogel // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol. 1. № 3. P. 351–353.
- Rothman M. S.* (2004). Studying the development of complex society: Mesopotamia in the late fifth and fourth millennia BC // *Journal of Archaeological Research*. Vol. 12. № 1. P. 75–119.
- Saussy H.* (2000). Outside the parenthesis (those people were a kind of solution) // *MLN*. Vol. 115. № 5. P. 849–891.

- Sayer D.* (2009). Medieval waterways and hydraulic economics: monasteries, towns and the East Anglian fen // *World Archaeology*. Vol. 41. № 1. P. 134–150.
- Shah E.* (2008). Telling otherwise: a historical anthropology of tank irrigation technology in south India // *Technology and Culture*. Vol. 49. № 3. P. 652–674.
- Sidky M. H.* (1994). Irrigation and state formation in Hunza: the cultural ecology of a hydraulic kingdom. Ph.D. The Ohio State University.
- Siegemund R. H.* (1999). A critical review of theories about the origin of the ancient Egyptian state. Ph.D. University of California, Los Angeles.
- Singer J. D.* (2002). The rise and decline of the state // *Journal of Interdisciplinary History*. Vol. 32. № 3. P. 445–447.
- Squatriti P.* (1999). Water and society in early medieval Italy, AD 400–1000 // *Journal of Interdisciplinary History*. Vol. 30. № 3. P. 507–508.
- Stamp L. D.* (1958). Review of «Oriental despotism: a comparative study of total power» by Karl A. Wittfogel // *International Affairs*. Vol. 34. № 3. P. 334–335.
- Steinmetz G.* (2010). Ideas in exile: refugees from Nazi Germany and the failure to transplant historical sociology into the United States // *International Journal of Politics, Culture, and Society*. Vol. 23. № 1. P. 1–27.
- Stride S., Rondelli B., Mantellini S.* (2009). Canals versus horses: political power in the oasis of Samarkand // *World Archaeology*. Vol. 41. № 1. P. 73–87.
- Swyngedouw E.* (2009). The political economy and political ecology of the hydro-social cycle // *Journal of Contemporary Water Research & Education*. Vol. 142. № 1. P. 56–60.
- Takahashi G.* (2010). The need of East Asian agricultural community and the framework // *Agriculture and Agricultural Science Procedia*. Vol. 1. P. 311–320.
- TeBrake W. H.* (2002). Taming the waterwolf: hydraulic engineering and water management in the Netherlands during the Middle Ages // *Technology and Culture*. Vol. 43. № 3. P. 475–499.
- Van Sittert L.* (2004). The supernatural state: water divining and the Cape underground water rush, 1891–1910 // *Journal of Social History*. Vol. 37. № 4. P. 915–937.
- Wells C. E.* (2006). Recent trends in theorizing prehispanic Mesoamerican economies // *Journal of Archaeological Research*. 2006. Vol. 14. № 4. P. 265–312.
- Wescoat J. L.* (2009) Comparative international water research // *Journal of Contemporary Water Research & Education*. Vol. 142. № 1. P. 61–66.
- Wittfogel K. A.* (1938). Die Theorie der orientalischen Gesellschaft // *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jg. 7. № 1-2. S. 90–122.
- Wittfogel K. A.* (1957). Oriental despotism: a comparative study of total power. New Haven, London: Yale University Press.

Политический трепет и теодицея Левиафана

ГИНЗБУРГ К. (2010). СТРАХ. ПОЧТЕНИЕ. УЖАС / ПЕР. С АНГЛ. Т. АЗАРКОВИЧ ПОД РЕД. А. ФИЛИППОВА. М.: ПРОЕКТ LETTERA.ORG. 26 С.

*Александр Филиппов**

Аннотация. Статья представляет собой отклик на перевод лекции Карло Гинзбурга, прочитанной в Институте Европейского университета. Соглашаясь с Гинзбургом в ряде принципиальных положений, автор предлагает собственную интерпретацию Гоббса, в которой ужас, вызываемый государством, прямо не связан с обычными человеческими страхами, в том числе и страхом смерти.

Ключевые слова. Гоббс, страх, ужас, Левиафан, пруденция.

Страх есть возможность свободы. Кто научился по-настоящему бояться, тот обучился высшему; действительность — легче возможности; нельзя обманывать действительность, которая хочет нас научить, бесчестно — пренебрегать страхом, который хочет спасти нас.

Карл Шмитт. «Глоссарий». 8.02.48¹

Брошюра, выпущенная в Москве в рамках проекта lettera.org, знакомящего отечественную публику с небольшими, но емкими и значительными сочинениями выдающихся современных мыслителей, представляет собой перевод лекции, прочитанной знаменитым историком Карло Гинзбургом в одном из ведущих центров современных европейских исследований, European University Institute, где уже много лет существует программа Макс-Веберовских лекций. Несмотря на скромный объем, это сочинение столь важно, а темы, поднятые в нем, столь актуальны, что мы решили откликнуться на него в нашем журнале.

Лекция Карло Гинзбурга говорит более о политической теологии, нежели о политической философии. Он вводит нас в проблематику через учение Гоббса, одного из основателей современной философии государства. Значительную часть лекции составляет реконструкция важного утверждения Гоббса, которое Гинзбург считает его центральным аргументом: страх заставляет людей соединиться, образовать государство; страх заставляет их подчиняться суверену. Страх этот настолько велик, что не может быть приравнен к обычному испугу. Благоговейный трепет почитания превосходящей человека мощи примечателен тем, что вызывает его творение человеческое.

* **Филиппов Александр Фридрихович** — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, filippovaf@gmail.com

© Филиппов А. Ф., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. *Schmitt C.* (1991). *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951.* Berlin: Duncker & Humblot. S. 93.

Человек сам создает нечто страшное, и слов нашего языка не хватает, чтобы передать ужас преклонения перед ним.

Учёное сообщение Гинзбурга содержит немало тонких наблюдений, но лишь в малой степени соотносится с современными дискуссиями о Гоббсе. Откликаясь на его речь, мы поставим три взаимосвязанных вопроса, отчасти инспирированных этими дискуссиями.

Прежде всего следует спросить, *что на самом деле говорил Гоббс?* Во-вторых, необходимо выяснить *место страха* в его политической философии. В-третьих, задаться вопросом об *актуальном значении* гоббсовской политической теологии страха. Рассмотреть эти вопросы по отдельности и подробно в рамках этой небольшой рецензии мы не сможем — жанр не располагает к обширным штудиям. Сделаем лишь несколько предварительных замечаний, возможно, открывающих некоторые перспективы дальнейших исследований.

1.

О реконструкции не то что всей философии или только политической философии Гоббса, но даже и одной лишь его позиции в «Левиафане», в лекции Гинзбурга не может быть и речи: предмет столь обширный не следует обозревать на нескольких страницах. Однако методически автор не вполне корректен: несколько примеров из текста «Левиафана», отсылка к переводу Фукидида, выполненному Гоббсом, цитирование современника Гоббса Пёрчеса (а больше у него ничего нет) — этого еще недостаточно, чтобы доказать сквозное и ключевое значение страха в понимании религии и государства у Гоббса. Вопрос, однако, ставится иначе: возможно ли, в принципе, приписать Гоббсу определенный взгляд на вещи, выстраивая *за него* систематическую, обнаруживающую себя в разных текстах и в разные периоды его творчества, но прежде не замеченную ни современниками, ни поколениями исследователей, позицию? Конечно, это — общий вопрос историко-философской реконструкции, и касается он многих великих авторов. Но Гоббс — один из тех, кто возбуждает наибольшие противоречия и разногласия в толкованиях².

Гинзбург предлагает всего только *одну* из возможных стратегий чтения Гоббса. Он не изолирует логическую связь ужаса и поклонения смертному богу — Левиафану — от исторического контекста, но старается продемонстрировать идеи Гоббса в их внутренней последовательности, по преимуществу историко-биографической. *На самом деле* Гоббс говорил, конечно, *также и* все то, что вменяет ему Гинзбург, однако — не только это. И множество убедительных интерпретаций свидетельствуют только о том, что любое сокращенное, обедненное представление его аргумента заведомо уступает в достоверности более сложным.

2.

Но дело, конечно, не только в том, чтобы зафиксировать многообразие интерпретаций. Все упомянутые нами подходы имеют отношение к тому, что можно было бы назвать рождением трансфактического из фактичности. Устройство человека, по

2. О различных интерпретациях Гоббса см.: Филиппов, 2009а, 2009б.

Гоббсу, на первый взгляд выглядит просто: человек подобен механизму. Но в механистической картине мира и человека невозможно ни тщеславие, ни обязательство, ни авторизация, т. е. поручение доверенному лицу действовать так, как если бы действовал сам *автор*, источник действия³. Привычное многим понимание Гоббса как автора, изобразившего человека рациональным эгоистом, в настоящее время кажется архаичным. Не разделяет его, конечно, и Гинзбург. Но что получается у него? Тот же эгоизм, только вывернутый наизнанку: если на место погони за удовольствием поставить страх, теоретическая логика останется все той же, и все так же будет непонятным появление трансфактического.

Это требует краткого пояснения. Представим себе, как, по Гоббсу, действует человек, волевым образом направляя свои действия к тому, что ему приятно, или от того, что ему неприятно. Готье формулирует это в высшей степени внятно: люди, то есть «самосохраняющиеся машины (engines) Гоббса принуждены к постоянной активности представлением (presenting) в чувственном опыте все новых и новых объектов желаний и отвращения. <...> Власть — средство достижения успеха в этой бесконечной активности» (Gauthier, 1969: 14). Так, не отсылая к агрессивности человека, можно объяснить «соперничество самосохраняющихся машин». Но страх, о котором говорит Гинзбург, не равен отвращению или разумному выводу об опасности. Страх имеет обобщенный характер; точно так же обязательства и тщеславие выходят за пределы фактических ситуаций, у них нет однозначной референции, они распространяются на целые классы возможных ситуаций.

Здесь мы подступаем к самому интересному. Тщеславие, в общем, может быть истолковано следующим образом. Человек не всегда действует, не всегда вступает в фактическую конкуренцию с другими людьми, не всегда борется и побеждает. Он желает, однако, вступив в борьбу и победив противников, сохранить ее результаты. Ж.-Ж. Руссо в «Происхождении неравенства» поставит это в упрек Гоббсу: какое может быть подчинение одного человека другому в естественном состоянии? Допустим, кто-то решил завладеть некоторой вещью. Как он будет ею владеть? Постоянно охранять? Это невозможно. Объявлять своей? Но права собственности еще нет в естественном состоянии. То же самое и с порабощением одного человека другим. Более сильный может непосредственно принудить более слабого совершить некие действия. Но может ли он контролировать его поведение постоянно? Нет, конечно, как не может он всегда охранять вещь, которой он якобы завладел. Если теперь мы вернемся к Гоббсу, то увидим, что в том-то и смысл тщеславия. Забота о славе — это забота о трансфактическом. Битвы миновали, доказательства силы не требуется, если известно, что *такой-то* достаточно силен, чтобы принудить. Ему подчиняются, его

3. Русский перевод не позволяет увидеть терминологические тонкости многих аспектов учения Гоббса. Так, в гл. XVI «Левиафана» речь идет об *author*, *actor* и *person*, т. е. первоначально *авторе* и *персонаже* на сцене. Притом что перевод «доверитель и его доверенное лицо» в контексте последующих рассуждений точно передает мысль Гоббса, русский читатель не замечает, что введенные выше термины переводятся уже по-другому. Ср.: «And then the person is the actor, and he that owneth his words and actions is the author, in which case the actor acteth by authority» и «И тогда личность является представителем, а тот, кто признает своими его слова и действия, есть их доверитель. В этом случае представитель действует по полномочию».

право уважают, даже если нет фактического принуждения и фактической борьбы. А как же быть со страхом? Можем ли мы сказать, что страх — это как раз коррелят тщеславия? Если кто-то славой своей заменяет непосредственное применение силы, значит, на другой стороне отношения — страх, даже если бояться, собственно, нечего, потому что непосредственной угрозы нет. Но достаточно ли нам этого толкования?

Очевидно, нет, хотя переход от страха, какой повседневно испытывает человек, к политическому трепету, подчиняющему себе его волю, куда менее очевиден, чем переход от фактических расчетов в ситуациях к тщеславию и обычному страху. Обычное выхождение за пределы фактического *пруденциально*: «Как эмпирическое знание причин пруденция есть более или менее надежное ожидание соответствующих результатов [действий], способность, общая человеку и прочим тварям» (Warrender, 1957: 245). Когда мы говорим о подавляющем страхе, мы не можем всего лишь противопоставить его повседневным опасениям. Конечно, тот ужас, о котором идет речь у Гинзбурга, это не пруденциальный ужас, он необъясним обстоятельствами жизни и действия, но его и не оторвать от обстоятельств жизни и действия.

Попросту говоря, в чем здесь проблема? Повседневное поведение человека неотделимо от опасений, именно поэтому он ведет себя благоразумно, взвешивая привлекательное и отталкивающее, ошибаясь, поддаваясь страстям, опираясь на опыт, в меру своего предвидения последствий, и — как считается — руководствуясь потребностью самосохранения больше, нежели потребностью в удовольствиях.

Но мы же знаем, что страх, наряду со своекорыстием и тщеславием, это источник войны всех против всех, а значит, в силу общественного договора, — возникновения государства. Государство допускает своекорыстие, если оно не становится причиной войны; государство (то есть суверен как лицо государства) распределяет знаки престижа, удовлетворяя тщеславие демонстрацией того, кто более любезен суверену как единственному источнику силы; государство внушает ужас, заставляя склониться перед ним, ибо нет на земле силы, его превосходящей.

3.

Все так. Но можно ли из суммы повседневных опасностей получить ту основную угрозу, с которой невозможно справиться благоразумному? Можно ли из обыкновенного преследования преступлений и надзора за порядком получить тот подавляющий волю ужас, какой должен вызвать «Левиафан»? Мы лучше пойдем, в чем тут дело, если снова вернемся, во-первых, к концепции власти, а во-вторых, к концепции естественного состояния у Гоббса. Власть, которая есть концентрат множества волений, вложенных в искусственное лицо государства посредством общественного договора, именуется *authority*. Но есть еще более общее понятие власти. Это мощь, это способность. Мощь (*power*), говорит Гоббс в самом начале десятой главы «Левиафана», есть наличное средство достигнуть в будущем некоего явного блага⁴. Власть как *power*, таким образом, есть некая общая сила причинения, сопряжения воли и результата. Но это, замечает Зарка, и есть способность пребывания, сохранения своего существования. Мощь — значит быть, и «мощь как средство есть мощь для себя, то

4. См. в русском переводе: «Могущество человека (взятое в общем виде) есть его наличные средства достигнуть в будущем некоего видного блага» (Гоббс, 1991: 63).

есть такая, какой представляет ее себе вожделеющее существо» (Zarka, 1999: 295–296). Но такая мощь должна, в конце концов, превратиться в вожделение господства над другими, потому что иначе невозможно ничего поделать, нет никакой гарантии, что любое действие достигнет результата (Zarka, 1999: 297–298). Вопрос о власти становится главным вопросом сохранения самого существования «самосохраняющейся машины». Не страх перед отдельной неудачей, но постоянная угроза небытия открывается в возможности любого успеха.

Но таково, как можно было бы сказать, лишь естественное состояние? Да, разумеется, только естественное состояние при ближайшем рассмотрении оказывается не состоянием, *исторически предшествующим* государственному, а скорее, оборотной стороной последнего. Естественное состояние — это не исторически изначальное состояние человека, но то, что получается, если множество людей лишить искусственной личности государства, которому они по общественному договору доверили вершить суд и расправу. Естественным становится состояние при разрушении государства. Но и в обычной жизни в государственном состоянии естественность дает о себе знать. Даже в государствах нет полной безопасности. Это значит, что никогда человек не может быть полностью спокоен, никогда не сможет избавиться от ужаса. Государство не означает избавления от ужаса⁵, но составляет ли ужас главное, господствующее в человеке?

Мы возвращаемся, таким образом, к вопросу об антропологии Гоббса, поскольку решение этого вопроса имеет значение для его политической теологии. Вообще, богословские параллели (не говоря уже о собственно теологически-политических вопросах) в трактовке государства у Гоббса отметить легко. Государство он называет не только *Левиафаном* (дав тем самым начало сложным и не всегда очевидным истолкованиям его символики⁶), но также смертным богом. Договор, заключаемый при образовании государства, это особый род договора, *covenant*, заставляющий вспомнить о *covenant theology*⁷ его времени. Интерпретация догматов, признание пророчеств и прочие суждения в принципиальных религиозных вопросах являются делом государства. Наконец, спасение — пусть лишь посюстороннее, земное спасение — тоже есть дело государства. Чтобы довершить картину, достаточно добавить, что перед государством человек испытывает тот же самый трепет, что и перед всемогущим Богом.

Не все, правда, складывается здесь так просто. Если бы «гоббсовский человек» был не просто эгоистом, но эгоистом, делающим ставку на физическое выживание, спасение тела прежде всего, тогда можно было бы смело уподобить посюстороннее

5. Ср. у Л. Фуано: «Гоббс не утверждает здесь, будто существования государства достаточно, чтобы рассеять страх и недоверие в отношениях между людьми; он также не утверждает, что страх, в себе и для себя, делает недействительными договоры. Прежде всего государство не рассеивает страх, потому что оно само есть источник другого, специфического страха, называемого „terrouir“ (ужасом), который берет начало в его исключительном праве выносить приговоры и осуществлять наказания» (Foisneau, 2004: 108).

6. См. прежде всего, конечно: Шмитт, 2006.

7. В русском языке прижился крайне неудачный термин-калька с немецкого языка «федеральная теология» (Föderaltheologie); речь идет о *завете*, союзе с Богом. Разностороннее исследование того, как использован этот термин в «Левиафане», см. в цитированной выше статье Фуано. Более подробно о *covenant theology* Гоббса см.: Lessay, 2007: 243–270.

избавление от опасностей в государстве потустороннему спасению в царстве Славы Божьей. Однако проницательные читатели Гоббса замечают, что смерть далеко не всегда оказывается у него худшим злом, а простое сохранение жизни — высшим благом. Доминик Вебер приводит несколько цитат из разных сочинений Гоббса, чтобы показать далеко не безусловное преобладание желания жить над желанием умереть (Weber, 2007: 73–75). Смерть также может рассматриваться *в числе благ*. Важный вывод Вебера совпадает с выводом Зарки: «Если уж Гоббс и мыслит нечто вроде себялюбия, то оно у него имеет форму желания, причем желания мощи: любить себя значит любить желать, то есть любить мощь, которая позволяет продолжать желать. В этом смысле желание сосредоточивает в себе тотальность действующих причин человеческого поведения» (Zarka, 1999: 77).

Этот результат позволяет с осторожностью оценивать рассуждения Гоббса о том, что от природы все люди, в принципе, одинаковы и хотят сохранения жизни. Если есть те, для кого смерть благо, это значит, что не всякая жизнь, по Гоббсу, — «голая жизнь», не нуждающаяся ни в каких дополнительных квалификациях. Если мощь важнее собственно жизни, то мера мощи более важна, чем голый факт жизни. Люди, говорит Гоббс, соревнуются между собой, ища славы и чести. Их отличает от прочих животных интерес к исследованию причин вещей (об этом говорится в 6-й главе «Левиафана»), а роднит с животными жажда телесных удовольствий. При желании в его сочинениях можно найти много неочевидных, мимоходом высказанных суждений такого рода.

Что это значит? Мы рискнем предположить, что человек то и дело изображается Гоббсом именно в политических трактатах, где антропология не отделена от политической философии, в полноте его способностей, как существо, у которого игра сил может приводить к высшим, сравнительно с прочими людьми, проявлениям. Соревнуясь, он может ставить на кон свою жизнь, проиграв или ввиду ущерба для достоинства, он может с жизнью расстаться.

Что же в таком случае означает политический ужас? Для запуганного существа, ищущего спасения и мира для обретения выгод, ужас есть неизбежное зло: он позволяет государству запугать себя, чтобы не стать жертвой себе подобных. Но для ренессансного человека, наслаждающегося игрой своих сил, ищущего славы, счастливого движением, а не результатом, политический ужас выглядит немного по-другому. Смертный бог — Левиафан *трансцендентен* множеству индивидов, которые, как замечает Шмитт, могли скорее заклинать появление нового Бога, нежели творить его (Шмитт, 2006: 151). В этом множестве, словно бы против внятного заявленного намерения Гоббса, обнаруживаются малые, невыразительные, не вполне проявленные в своей человечности люди, так же как и сильные, выдающиеся, славные и энергичные, ищущие знания причин и достойные подлинной дружбы. Но и тем и другим противостоит ужас государства. Его насилие делает ничтожным любое сопротивление, любое притязание. Никто не может сравниться с ним, и если от него не может быть неправды и несправедливости, то потому лишь, что правду и справедливость оно определяет само. Неодолимым его делает сочетание высшей мощи и высшего права, а ужасным — то обстоятельство, что его невозможно «впустить внутрь». Индивид может признать, что у государства всегда — свои резоны, может согласиться считать

его резоны своими резонами, но постичь самые резоны он не способен. Но и человеческую мерку возвышения мощи никто отменить не может. Поэтому неминуемо возникает радикальное напряжение: все, что измеряется человеческими мерками, сохраняет силу. Государство признается как источник права и справедливости, высший судья во всех делах, включая вопросы веры, однако действующий по *фактически* всякий раз декларируемым, но оттого не более понятным причинам. Не человеческое как таковое, но именно высшее, лучшее в человеке приходит в соприкосновение и столкновение с мощью Левиафана. Стоит ли напоминать, что существование социальности без Левиафана, по Гоббсу, невозможно. Мир, который должен был бы быть собран в этой конструкции, раскалывается. Что тогда есть в этом мире поклонение и трепет? Возможны ли они вообще, коль скоро речь идет о человеческом создании? Возможно ли обойтись без поклонения и трепета? Все это не слишком оригинальные вопросы политической теологии. Гоббсовским вопросом часто называют вопрос о том, как возможен социальный порядок, то есть возможен ли он вообще. Вывернув его наизнанку, мы получаем вопрос о том, может ли быть насилие вписано в порядок политического мироздания или, еще точнее: возможна ли практическая, непрерывно возобновляемая теодицея смертного бога, постоянно творящего насилие, и мир в постоянно творимом, полном насилия социальном мире?

Литература

- Гоббс Т. (1991). Сочинения. Т. 2. М.: Мысль.
- Филиппов А. Ф. (2009а). [Актуальность философии Гоббса. Статья первая](#) // Социологическое обозрение. Т. 8. № 3. С. 102–112.
- Филиппов А. Ф. (2009б). [Актуальность философии Гоббса. Статья вторая](#) // Социологическое обозрение. Т. 8. № 3. С. 113–122.
- Шмитт К. (2006). Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса: смысл и фиаско одного политического символа / пер. с нем. Д. В. Кузницына под ред. А. Ф. Филиппов. СПб.: Владимир Даль.
- Foisneau L. (2004). «Leviathan»'s theory of justice // «Leviathan» after 350 Years / ed. by T. Sorell and L. Foiseau. Oxford: Oxford University Press. P. 105–122.
- Gauthier D. (1969). The logic of «Leviathan»: the moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press.
- Lessay F. (2007) // Hobbes' covenant theology and its political implications // The Cambridge companion to Hobbes's «Leviathan» / ed. by P. Springborn. Cambridge: Cambridge University Press. P. 243–270.
- Warrender H. (1957). Political philosophy of Hobbes: his theory of obligation. Oxford: Clarendon Press.
- Weber D. (2007). Hobbes et le désir des fous: rationalité, prévision et politique. Paris: PUPS.
- Zarka Y. Ch. (1999). La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique. Paris: Vrin.

Alexander Filippov. Mobility and Solidarity. Paper 1

The key issue of social life is the problem of solidarity. This problem, as the recent events show, will grow more acute in the near future, both in Russia and around the world, which is especially evident in the crisis. The paper will consider the question of solidarity in the context of the theory of sociology. As the outcome of this investigation the increase both in the knowledge of social life and in the theoretical resources for its study is expected to be. Thus, the research is considered to become, first of all, the contribution to the theory of sociology, but not formal sociology — rather pithy one, oriented towards the current issues' resolving.

Key words: order, political, event, sovereignty.

Dmitry Zamyatin. Geo-spacialism: an ontological dynamics of spatial images

In this article the new methodological social sciences concept «geo-spacialism» is supposed and studied. Coming from the regularities of Western Modern development the introduction of this concept is settle down. The necessity of «geo-spacialism» use as a concept and a methodological approach is related to transition from spaciality to co-spaciality in interpretation of discourse peculiarities of human societies development. The concept «geo-spacialism» helps to realize the specific character of civilization dynamics and the imaginary geographies formation processes.

Keywords: geo-spacialism, spaciality, co-spaciality, spatial images, Modern, Post-Modern, civilization, imaginary geographies, geographical images, space identity, ontology.

Dmitry Kurakin. Eluding sacred: ambiguity of the sacred and its importance for the «strong program» in cultural sociology

The paper presents short fragment of labyrinthine history of the concept of ambiguity of sacred in Durkheimian sociology. The prominence and advantages of the «strong program» in cultural sociology to a great degree result from taking Durkheim's theory of the sacred seriously. The explanatory power of cultural sociology rests upon explanatory schemes and research techniques that draw on the properties of the sacred such as the absoluteness and the irreducibility of the sacred/profane opposition, the principles of contagiousness and mimesis, and the objectification of the sacred. However, there is a further property of the sacred which is essential for the development of cultural sociology, and yet it is not consistently engaged in research practice. This property is the ambiguity of the sacred. The paper provides historical-sociological reconstruction of the reasons of this tangential treatment. The main reason is situated in the corpus of Durkheim's theory. Durkheim didn't ignore the property of the ambiguity of the sacred, indeed, and defined the very phenomenon in a right way. However his account of the ambiguity of the sacred appears to be contradictory to his own theory. It allows describing certain class of phenomena in primitive societies, but it is inadaptable for the modern societies. The latter is seen as an inner reason of the lack of the attention to the ambiguity of the sacred in the «strong program». The paper provides an alternative account of the ambiguity of the sacred which overcomes current theoretical contradiction and provides more power to explanations in cultural sociology.

Keywords: ambiguity of the sacred, transgression, pure/impure, sacred/profane, «strong program» in cultural sociology, Emile Durkheim, Jeffrey C. Alexander.

Varvara Kobyscha. Dominik Bartmanski. «Successful icons of failed time: rethinking post-communist nostalgia»

D. Bartmanski's article is devoted to the re-interpretation of post-communist nostalgia. He begins the analysis with the question: why would people respond to perceived transitional failures by longing for the failed reality they had just fled from? His main goal is to offer the new framework for understanding nostalgia based on the ideas of the iconic turn and American cultural sociology. For this purpose Bartmanski subjects to criticism principal theoretical approaches of nostalgia and provides a comparative analysis of the phenomenon of so-called Ostalgie that manifest itself in the streetscapes of Berlin and Warsaw. His key argument consists in that «nostalgic» icons are successful because they play the cultural role of mnemonic bridges. That is they provide a possibility to re-establish the continuous temporal sequence which was interrupted by sudden social changes.

Keywords: collective memory, cultural sociology, iconicity, liminality, post-communist nostalgia, streetscape, utopia.

Alexei Pleshkov. The status of language in Thomas Hobbes' political philosophy

Tomas Hobbes' conception of language can not be described in common terms of conventionalism and nominalism. Language plays a very important role in the Hobbes' thought, therefore, we should pay careful attention to it. What can the language says about distinction between natural and political philosophy? Has the

sovereign the power over the language of his subjects? Can we distinguish the language in the commonwealth and the language in the natural state? Searching answers to these questions is important not only in the context of the history of philosophy, but allows us to include Hobbes' ideas in modern political and philosophical discourse.

Keywords: Hobbes, language, nature state, social contract, commonwealth.

Victor Vakhshayn. On the edge of familiar world: events and their frames

The paper considers effects of the habitualization of absolute events — events that destroy and create social orders and therefore inevitably stand out of the flow of routine practices. Author reviews different types of everyday world's reaction to the phenomena of extraordinary existential character, returning thereby to the key question of the sociology of everyday world: one of the link between everyday and transcendental dimensions of social reality.

Keywords: absolute event, frame theory, «black swan», Keret—Strugatskys' effect, Rover's effect, Taleb's effect, McCormick's effect, profanation effect, Kevorkian's effect, Korbut—Garfinkel's effect.

C. Wright Mills. Situated actions and vocabularies of motive

In his classical paper C. Wright Mills suggests a novel view of the motives within the framework of sociology of knowledge. Contrasting an approach of sociology of knowledge to subjectivistic understanding of the motives as outer manifestation of the inner elements, Mills locates a particular types of action within typical frames of normative actions and socially situated clusters of motive. Motives is something that is imputed and avowed by actors, therefore it is necessary to consider, first, how different motives are assigned by different actors to themselves and others in certain social and historical situations, and second, how different vocabularies of motive conflict with each other and replace each other over time. In this case motives are not a manifestations of some inner impulses but a justifications of the behavior.

Keywords: Mills, motive, social situation, social action, sociology of knowledge.

Karl Schmitt. Glossary

This is the on-going publication of Karl Schmitt diaries entitled «Glossary». Here Schmitt turns to the works of Annette von Droste-Huelshoff considering the problem of charisma and political theology.

Keywords: Droste-Huelshoff, Bernanos, Kleist, war, charisma, philosophical anthropology, political theology.

Alexander Pavlov. On the tyranny and the art of writing

Given paper provides an introduction to one of the most spectacular discussions in the political philosophy of the 20 century that involved Leo Strauss, Eric Voegelin and Alexandre Kojève. As long as Kojève's works and Kojève himself are relatively well known to Russian readers, we center our attention on the personality and ideas of Eric Voegelin, as well as on some central points of the discussion that took place after book «On tyranny» was published by Leo Strauss. Voegelin points out the problems, brought up by depicting ancient tyranny and one created in Modern age; he proposes new terms, not those used by Strauss. Finally, the author specially points out that Voegelin was one of the first who paid attention to the notion of «esoterically writing» in political philosophy of Leo Strauss.

Key words: Leo Strauss, Eric Voegelin, tyranny, modernity, antiquity, caesarism, art of writing, Xenophon, Plato, Machiavelli, political philosophy, esoterism, Gnosticism.

Eric Voegelin. «On tyranny» by Leo Strauss

In his review on Leo Strauss' «On tyranny» Eric Voegelin, pointing out importance of his opponent's work, still disagrees with several crucial Strauss's findings. Especially important for him is comparing of «ancient» and «modern» tyranny, as well as Strauss' idea that the text of «Hiero» makes up bounds between ancient and modern political philosophy, «tyrannical teaching» of Xenophon, the author of «Hiero», is very close to the Machiavelli's point of view as presented in «The Prince». Voegelin points out that this thought is indeed not that true and Machiavelli's teaching does deal with the same sort of problem as Xenophon's writing, because these texts were created in different historical contexts. The main aim is to understand modern tyranny, but, Voegelin argues, it won't happen if we, as Strauss does, think that ancient and modern tyranny are the same.

Keywords: Leo Strauss, tyranny, modernity, antiquity, caesarism, ruler, armed prophet, art of writing, Xenophon, Plato, Machiavelli, political philosophy, esoterism.

Jürgen Habermas. The rationalization of law and diagnosis of the times

In this section of his book «The theory of communicative action» Jürgen Habermas considers Max Weber's legalistic views. According to Habermas, Weber treats law in such a way that it is detached from evaluative sphere and can appear from the start as an institutional embodiment of cognitive-instrumental rationality. For Weber law is distinguished primarily by three formal properties: positivity, legalism, and formality. These three structural properties refer to the mode of legal validity and legal enactment, to criteria of culpability and the mode of sanction, and finally to the way in which legal action is organized. The dominance of purposive rationality in Weber's view of the law allows Habermas to suggest a series of critical arguments. From his point of view, Weber's theory of action prevent him from adequate understanding of the functioning of the modern law because it takes into account only one aspect of the tendencies toward juridization: detachment of the subsystems of purposive-rational action from their moral-practical foundations due to the rationalization of action orientations.

Keywords: Weber, law, legal action, rationalization, formalization, legitimacy, moral consciousness.

Kamil Galeev. Karl Wittfogel's hydraulic theory and its contemporary critics

Karl August Wittfogel (1886–1988) is German and American sinologist, sociologist and historian, whose ideas were under strong Marxist influence. Soon after the World War II he created a theory of hydraulic state that ascribed the despotism and backwardness of non-European societies to their mostly irrigation based economies. This theory appeared in finished form in his book «Oriental despotism: a comparative study of total power» (1957). This article discusses modern (since 1991) critics and interpretation of Wittfogel's ideas in English-written periodicals and dissertations. Our study reveals that Wittfogel is still widely cited author, though his ideas are rarely discussed. Hydraulic theory had an impact on the modern thought, although its modern interpretations may differ from Wittfogel's one. For example, some scholars argue that hydraulic theory has to be regarded only as an economic theory and that it can be used in European studies, too.

Keywords: Wittfogel, irrigation, Marxism, comparative studies, oriental studies, Oriental despotism, Asian mode of production.

Alexander Filippov. Political trembling and Leviathan's theodicy

This article is a reply to Carlo Ginzburg's Max-Weber Lecture delivered at the European University Institute. The author agrees with Ginzburg in many important points. However, he insists that terror produced by the state cannot be interpreted as the highest degree of the usual fears of ordinary people. It is not even identical with the simple death fear.

Keywords: Hobbes, fear, terror, Leviathan, prudence.