

Государственный университет – Высшая школа экономики

Центр фундаментальной социологии

# Социологическое обозрение

ISSN 1728-192X (Print)

ISSN 1728-1938 (Online)

Том 7. № 2. 2008

Интернет-версия журнала на сайте [www.sociologica.net](http://www.sociologica.net)

Главный редактор – Александр Фридрихович Филиппов

Ответственный секретарь – Марина Геннадиевна Пугачева

Члены редколлегии

Баньковская Светлана Петровна

Вахштайн Виктор Семенович

Редактор интернет-сайта – Сергей Петрович Еремин

Литературный редактор – Каринэ Акоповна Щадилова

Адрес редакции: [mail@sociologica.net](mailto:mail@sociologica.net)

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЕРЕВОДЫ

#### **Филипп Смит**

Рассуждение о гильотине: технология наказания как миф и символ..... 3

#### **Мишель де Серто**

По городу пешком .....24

#### **Дмитрий Новиков**

Переоткрытие ауры (некоторые замечания относительно книги  
Дж. Агамбена «Грядущее сообщество») .....39

#### **Джорджио Агамбен**

Главы из книги «Грядущее сообщество» .....47

### РЕФЕРАТЫ

#### **Дарья Филиппова**

Эвелин В.Теннант. Локализация транснационального активизма.  
Движение против апартеида в США и границы национального .....55

#### **Павел Степанцов**

Анна Бартлетт. Город и я.  
Возникновение политических субъектов нового типа в Лондоне .....59

#### **Екатерина Павленко**

Рами Нашашибиди. Гетто-космополитизм. Создавая теории на границах .....62

#### **Василий Кузьминов**

Камаль Садик. Нелегальные иммигранты – граждане Малайзии .....67

### СТАТЬИ И ЭССЕ

#### **Владимир Попов**

Особенности системно-теоретической проблематики власти в социологии  
Т. Парсонса, Н. Лумана и Р. Мюнха.....69

### СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

#### **Макс Вебер**

Основные социологические понятия .....86

.

ПЕРЕВОДЫ

Филипп Смит\*

Рассуждения о гильотине: карательная техника как миф и символ\*\*

Представление о наказании, разработанное Фуко в работе «Надзирать и наказывать» (Foucault 1977), позволило предложить более широкую научную перспективу для понимания криминологии, и эта перспектива стала доминирующей. Криминальная юстиция рассматривается в ней как фундаментально рациональная и бюрократическая, как холодное и рутинизированное выражение усиливающегося административного контроля. В рамках этой перспективы сакральные, мистические и аффективные элементы, когда-то присутствовавшие в криминальном процессе, могут быть отнесены в прошлое, в категорию лавки древностей. В настоящей статье предлагаются противоположные аргументы, которые строятся на анализе смыслов карательной техники. Прочитываемая как слепое и материальное выражение инструментального разума, эта техника понималась Фуко и другими социальными теоретиками как базовый посредник, с помощью которого мертвая рука современности влечет нас к обесмысленности железной клетки как некому печальному пункту назначения. Случай гильотины, рассматриваемый в данной статье, бросает вызов этому унылому нарративу. Оспаривая Фуко, мы прослеживаем устойчивую роль живучего символизма и мифологии в популярных, политических и экспертных дискурсах по поводу карательных техник и наказанных тел. Вместо того, чтобы уничтожить или заместить богатый смыслами дискурс, гильотина сама по себе стала играть центральную роль в культурной активности. Хотя она и была задумана как материальное воплощение торжества научных кодов Просвещения, олицетворяя их своим эффективным функционированием, гильотина одновременно стимулировала и лихорадочный контр-дискурс, исполненный многозначительного, гротескного и готического символизма. Тотемические коллективные репрезентации, мифология и спекуляции, исполненные пылкой игрой воображения, властно проникают в оценку этой карательной техники, кто бы с ней ни выступал – ее защитники или критики. Как материальная техника, приспособленная для рутинизированного, эффективного прерывания человеческой жизни, гильотина выступает в качестве рационального технического инструмента *par excellence*. Но наряду с этим, она является центральным образом обеих сложных, взаимопересекающихся, богато оснащенных вселенных – готики и Просвещения. В результате перед нами предстает картина дисциплинирующей власти, скорее, вовлеченной в сложный диалог с более насыщенными и потенциально подрывными дискурсами, нежели замещающей их.

Троп, с которого Фуко начинает «Надзирать и наказывать», представляет собой ныне хорошо известное противопоставление пытки царевны Дамьены в середине XVIII века и распорядка дня «Парижского дома малолетних заключенных», составленного Леоном Фоше в начале XIX века. Как и любой риторический прием, контраст между Дамьеном и Фоше скрывает не меньше, чем выявляет. Но что более важно, он уводит интеллектуальный фокус в сторону от собственно исследований смертной казни и от тех трансформаций, которые она

---

\* Филипп Смит – ассистент профессора и заместитель директора Центра культурсоциологии Йельского университета.

\*\* Smith P. Narrating the guillotine: punishment technology and symbol // Theory, Culture and Society. 2003. Vol. 20. P.27-51.

© Тартаковская И., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

сама претерпела в эпоху модерна. В конце концов, тюрьма ведь не стала простой заменой смертной казни, скорее, она дополнила ее. Гильотина помещается в области хронотопа, очерченного Фуко, и могла бы, на самом деле, служить альтернативным стартовым пунктом его исследования – неиспользованная возможность, подтвержденная двумя короткими абзацами из первой главы «Надзирать и наказывать» (Foucault 1977: 13, 15). В них Фуко, как и предшествующие ему более ортодоксальные историки, комментирует ее соответствие новой юридической этике и делает специальное замечание по поводу ее возможностей как «механизма быстрых и незаметных смертей» (Foucault 1977: 15). Он продолжает свою мысль кратким обзором прекращения зрелищной стороны смертных казней во Франции, поскольку деятельность гильотины в итоге переместилась за тюремные стены. Нарратив, в который встроены краткие очерки Фуко, вполне соответствует общей задаче текста. Она состоит в том, чтобы проследить, казалось бы, необратимое продвижение дискурсов и технологий рациональности и контроля в самую сердцевину системы криминальной юстиции – спартанский прогресс, замещающий сибаритские демонстрации силы, характерные для суверенной власти.

Историческая позиция, которую принимает здесь Фуко, состоит в том, что орудия и средства наказания все более освобождаются от аффективных функций, существенных ценностных аспектов и импровизированных прикрас рококо, которые процветали при режиме суверенной власти. Согласно Фуко, «социальная игра знаков», которая сопутствовала более ранней «репрезентативной, зрелищной, исполненной смыслов» модели наказания (Foucault 1977: 131), заменяется дисциплинарной властью, связанной с наблюдением, воспитанием и изоляцией. Эта власть, в свою очередь, воплощается в технических инновациях, для которых характерны механистичность, единообразие и измеримость. Такое видение ситуации предполагает жесткое противопоставление модерна и мифологии: одно неизбежно вытесняет другое. Бесстрастные технологии не способны нести сколько-нибудь существенную дидактическую и эсхатологическую нагрузку. Их приход к власти означает угасание богатой и мистической символической текстуры под влиянием удушающей ее власти/знания, даже если какое-то время она существует как анахронизм, оставшийся от предыдущей эпохи (см., например, Foucault 1977: 8–9, 13–14). Одновременно тела теряют свою способность коммуницировать в качестве потенциальных означающих в моральном спектакле юридической теодицеи, став всего лишь послушными *Trägers*<sup>1</sup> внешних и принудительных по отношению к ним режимов власти/знания. Для Фуко грубая, земная реальность подчиненного тела замещает более эсхатологические, лиминальные<sup>2</sup> и исполненные мистических смыслов трупы казненных, предьявляемые суверенной властью. Например, всего на одной странице он говорит о «человеке-машине», о «полезном теле», об «анализируемом теле», «манипулируемом теле» и о «послушном теле» (Foucault 1977: 136). Что же касается души, то трактовка, предлагаемая Фуко, резко контрастирует с ранней, более религиозной концепцией Канторовича. Новая душа дисциплинарного общества, скорее, ограниченная и земная, чем мистическая и священная. «Душа в ее исторической реальности, в отличие от души в представлении христианской теологии, не рождается греховной и требующей наказания, но порождается процедурами наказания, надзора и принуждения»<sup>3</sup> (Foucault 1977: 29). В конце концов, душа оказывается местом, «в котором соединяются и выражаются проявления определенного типа власти и предметная область определенного знания, она – механизм, посредством которого отношения власти порождают возможное знание ...» (Foucault 1977: 29).

<sup>1</sup> *Trägers* (нем.) – носители. – Прим. перев.

<sup>2</sup> Автор апеллирует к понятию, концептуализированному в теории сакрального, главным образом, в работах Виктора Тернера и Арнольда ван Геннепа. «Лиминальное» означает – имеющее отношение к особой стадии ритуального процесса – стадии осквернения, которая характеризуется амбивалентностью и противоречивостью символического порядка. – Прим. ред.

<sup>3</sup> Здесь и далее цит. по изд.: Мишель Фуко. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Перевод с французского Владимира Наумова под редакцией Ирины Борисовой. Издательство «Ad Marginem», Москва, 1999. – Прим. ред)

Таким образом, с точки зрения Фуко, первобытные мифы и символы более не играют значимой роли в дискурсе наказания. Наказание теперь объясняется как рациональное и инструментальное применение социального контроля, а не выражение каких-то смыслов. Поскольку приверженность наиболее существенным ценностям и паттерны верований все-таки продолжают существовать в прекрасном новом мире, представленном в «Надзирать и наказывать», они влачат там жалкое и скудное существование в виде подобных мантрам заклинаний, с помощью которых реформаторы и профессионалы формулируют свои принципы (см., напр., Foucault 1977: 73–103). Каждый из них продвигает свой конкретный проект с помощью рутинизированной языковой игры секулярного либерализма. В карательных операциях нет больше ни отсылок к имманентности сакрального, ни призыва и приятия неистового *tremendum*<sup>4</sup> спасительного искупления. И даже уцелевшие обрывки смысла отвергаются как продукты ложного сознания. Фуко ясно дает понять, что мертвая рука дисциплинарной власти является истинной мотивирующей силой, стоящей за рвением реформаторов (Foucault 1977: 89). Нарисованная им картина формальной и бесстрастной инструментальной рациональности, подобно веберовскому тезису «расколдования», предполагает вытеснение несовместимого с ней и более богатого смыслами пласта изменчивой мифологии (Garland 1990a). Поскольку дисциплина замещает семиозис<sup>5</sup>, постольку генеалогия как метод исследования должна заместить собой герменевтику (Foucault 1977: 23). Ницшеанская теоретическая логика и фаталистический историзм, перекрещиваясь, подобно ножницам, срезает богатую и мощную культуру, которая становится иррелевантной для объяснения наказания

Традиция криминологической теории, берущая свое начало от Дюркгейма (Durkheim 1973, 1984), обеспечивает платформу для альтернативного видения культуры и наказания, которое я и собираюсь предложить в данной статье. Как известно, Дюркгейм утверждает, что наказание более связано с эмоциями, чем с рутинной демонстрацией силы. Оно дает возможность выразить коллективный гнев, связанный с попранием сакральных правил, и осуждение наказанных облечено моральным авторитетом. Конечно, позиция Дюркгейма может подвергаться критике, в той же мере справедливой, как и предсказуемой. Функционалистские допущения недооценивают социальные конфликты, и сам его теоретический словарь имеет тенденцию психологизировать процесс; и социально благоприятные последствия наказания, как индивидуальные, так и коллективные, скорее, подразумеваются, нежели демонстрируются. Не менее важно (хотя это отмечается реже), что сам способ, с помощью которого Дюркгейм объясняет предназначение наказания, кажется герменевтически обедненным. Как будто вдохновляясь Ветхозаветными текстами о взаимоотношениях между Иеговой и евреями, Дюркгейм видит в наказании воплощение возмущения, гнева, отмщения, неодобрения и т.п. и, казалось бы, упускает из виду его более разнообразные и тонкие экспрессивные возможности. Тем не менее, в его трудах могут быть усмотрены основы не только общекультурной модели наказания, но и более современного семиологического и текстологического понимания. Дюркгейм, например, говорит о санкциях как об «индексе» или «знаке» (Durkheim 1973: 167) или даже «символе» (Durkheim 1973: 176) стоящего за ними социального сознания. Теоретические возможности этой скрытой перспективы ведут к «насыщенному описанию»<sup>6</sup> (thick description) наказания, наиболее убедительно разработанному Дэвидом Гарландом (Garland 1990a, 1990b). В его понимании ценности, этос и разделяемые (если их оспаривают) публичные коды, ритуально присутствуют в современных практиках наказания. Они и отражают, и воспроизводят

<sup>4</sup> Трепет (лат.). – *Прим. перев.*

<sup>5</sup> Семиозис (от греч. semeiosis) – термин, принятый в семиотике и обозначающий «процесс интерпретации знака» или процесс порождения значения. – *Прим. перев.*

<sup>6</sup> Знаменитый метод культурного анализа, разработанный Клиффордом Гирцем. В настоящее время работы Гирца и его методологические ориентиры становятся все более востребованным ресурсом культуросоциологической исследовательской программы, к которой принадлежит настоящее исследование – *Прим. ред.*

культуру, действуя как конкретные означающие и символы в более широком публичном дискурсе. Но если наказание может быть описано (*narrated*) *in abstracto* как по большей части коммуникативный процесс, эти аргументы можно применить во всех деталях к центральным и наиболее знаковым конструкциям работы Фуко, а именно, деталям специфических *техник* и *тел*, к которым они прикладываются. Такого рода метатеоретическая работа, предпринятая Гарландом, очерчивает альтернативную логику исследования, но она нуждается в эмпирических подтверждениях. И хотя эмпирическая работа, выполненная в духе Дюркгейма, может предлагать удобные интерпретации наказания как ритуализированного действия и события (см., напр., Smith 1996), она, таким образом, явно оставляла бы техники и тела на откуп постструктуралистам.

И это снова возвращает нас к случаю гильотины. Очевидно, что теоретическая перспектива Фуко в данном контексте весьма продуктивна. Материалы кейс-стади покажут нам, что гильотина была «научным» инструментом; что ее функционирование подразумевало рутинизацию телесных действий; и что непредвзятый профессиональный взгляд с легкостью установит материальные последствия ее работы. Также станет ясно, что все вышеперечисленное не подразумевает более мощного символического резонанса. Совершенно не вытесняя и не замещая этот символизм, гильотина и гильотинируемые тела становятся, используя термины Леви-Строса (Levi-Strauss 1966), *bonnes a penser*<sup>7</sup> нового мифологического комплекса.

Как это возможно? Взгляд на мир, предлагаемый Фуко, предполагает, что агрессивные силы власти/знания упраздняют своих более слабых и хуже организованных оппонентов. Формирование институтов и универсалистские рационалистические дискурсы, казалось бы, должны выгодно конкурировать с локализованными, фрагментированными, первобытными и применяемыми лишь к конкретным случаям традициями. Однако в этом предположении недооцениваются эластичность (*resilience*) сакрального – свойство, основанное на поддерживающих его сильных структурирующих кодах и нарративах, а также его способность адаптироваться к социальным обстоятельствам. Я полагаю более плодотворным понимание отношений между дисциплинирующим знанием и мифологией как, скорее, взаимодополняющих, чем взаимоисключающих. В этой статье рассматриваются два механизма, с помощью которых могут реализоваться эти отношения. Во-первых, не следует смешивать между собой дисциплинарную логику технической операции, протокола или формального оправдания с возможностями более разнообразных культурных смыслов. Автономные сферы дискурса действительно существуют, каждая со своей конкретной темой и повесткой дня. Например, инструкция для оператора гильотины (если такая существовала) имела культурную логику, отличную от парламентских дебатов о смертной казни или карикатуры на тему последней казни, опубликованной в сатирической газете. В каждом из этих случаев проблемы технической или административной функции будут иметь разную степень важности. Фокусирование Фуко на центральных дискурсах привело к прискорбному пренебрежению периферийными. Во-вторых, и это более важно, различие между дисциплинарным и символическим дискурсами может пониматься, скорее, как аналитическая возможность, чем как эмпирическая реальность. Приняв эту перспективу, мы можем рассматривать административное и профессиональное понимание специфических техник как спутанные нити символов и нарративов, сплетенные в гобелен, который лишь кажется эмоционально нейтральным. Как указывал Гарланд (Garland 1990b: 9) около 10 лет назад, «орудия карательной власти, описываемые Фуко, с необходимостью обрамлены социальными ценностями, культурой и *mentalite*». Таким образом, мы приходим к пониманию того, что «конкретные стили наказания» воплощают собой не только «власть и стратегии контроля», но также и общественные ценности, эмоции, концепции справедливости и цели социальной политики (Garland 1990b: 10). Переработав эту точку зрения в более сильной и более близкой к подходу Дюркгейма форме, мы можем утверждать,

<sup>7</sup> *Bonnes a penser* – «Добрыми стражами» (фр.). – Прим. перев.

что сакральное, символическое и мифологическое имеют достаточно потенциала для того, чтобы быть обнаруженными в самой сердцевине властных дискурсов, причем не только периферийных по отношению к дисциплинарной власти. Это становится наиболее очевидным в случае, когда рациональность, наука и контроль фетишизируются как формы трансцендентных ценностей в рамках культуры модерна.

В остальной части статьи будут разрабатываться сюжеты, уже намеченные в ее начале. В первом эмпирическом разделе будет показано, что изобретение гильотины отвечало культурным потребностям и что ее конструкция и способ функционирования отражали культ разума, эффективности, новизны и равенства, доминировавший в революционной Франции. Поэтому все эти столь важные для Фуко качества сами по себе являются выражением глубоких смыслов нового понимания сакрального. В следующем разделе будут представлены дебаты экспертов по поводу воздействия гильотины на тела ее жертв. Приведенный материал свидетельствует, что клинические дискурсы были «заражены» подводными течениями легенд и воображения. Порожденная гильотиной бахтинская гетероглоссия<sup>8</sup> приводит не только к дестабилизации, но и к профанации. В кратком последнем разделе акценты сделаны на актуализации этой тематики и ее продвижении от элитарной сферы общественного знания в массовую культуру – т.е. из центра на периферию. При этом подчеркивается, что цель данного подхода не в том, чтобы показать, что аргументы Фуко неверны и должны быть отброшены, но, скорее, в утверждении, что нет никакой неизбежной антиномии между техническим разумом, существующим в рамках дисциплинарного комплекса, и эмоционально-ориентированной мифологией. Хотя несопоставимость парадигм и разделяет хищнические формы власти/знания, ассоциирующиеся с модерном, и менее универалистские, менее рациональные альтернативы, в реальной путанице практик общественной жизни мы видим различные формы их сосуществования. Распространяясь в различные социальные сферы, эти отношения порождают иногда конкурентную, а иногда и симбиотическую экологию идей, которая требует тщательного декодирования. Подход, позволяющий распознавать эти возможности существования парадоксального, удивительно живучего символизма, помогает корректировать или дополнять достаточно бледную картину герметичного *dispositif*<sup>9</sup>, предлагаемую Фуко. Брайан Тернер (Turner 1996: 173) уподоблял его положениям доминирующей идеологии, в том смысле, что эти дискурсы предстают не только всемогущими, но и колонизирующими, подчиняющими и искореняющими аутентичные системы смыслов, существовавшие в народном сознании или религиозных сферах.

### **Гильотина, рациональность и сакральное**

После Великой французской революции возник весьма интенсивный интерес к закону и юстиции. Этот приоритет был связан с желанием революционеров вымести долой не только конкретную деспотическую власть, которую они считали отличительным признаком *ancien regime*, но и ее символические остатки. Такая «зачистка», столь же экспрессивная, ритуальная и религиозная, сколь и рациональная и целенаправленная, вращалась вокруг оси бинарных оппозиций, противопоставлявших старое, деспотическое, коррупционированное, иррациональное и зловещее новому, эгалитарному, здоровому, рациональному и открытому (Hunt 1984; Ozouf 1979). Эти просвещенческие ценности, выдвинутые революционерами, поддерживались их мессианским рвением и кругом восторженных наблюдателей. Вопросы криминалистики и права были далеко не свободны от этих очистительных усилий. Более того, они оказались в самом их центре, поскольку деспотическая власть считалась

---

<sup>8</sup> Гетероглоссия – предложенный М. Бахтиным термин, обозначающий принцип множественности диалектов и речевых стилей, по отношению к каждому языковому элементу. – *Прим. перев.*

<sup>9</sup> *Dispositif* – порядок, устройство, механизм (франц.). – *Прим. перев.*

основанной на системе репрессий, ядром которой был отвратительный символ Бастилии и произвол королевских *lettres de cachet*<sup>10</sup> (Smith 1999).

Новые криминологические дискурсы, как, например, предложенный Беккариа<sup>11</sup>, обеспечили средства для радикального переосмысления кодов наказания, включая те, что относятся к смертной казни. В результате судьбоносных страстных дебатов в мае-июне 1791 года было решено, несмотря на сильную оппозицию, сохранить смертную казнь, но в форме, соответствующей новому духу времени. Если *ancien regime* позволял классовые различия в своем подходе к смертной казни (аристократов обезглавливали мечом, простолудинов вешали), то по новому закону все осужденные должны были умирать одинаково, в соответствии с эгалитарными принципами. Деспотическая власть, разнообразные наказания и пытки противопоставлялись бинарному принципу нового закона. Как подытожил один из дискуссантов:

Даже не касаясь темы бесполезных суровых наказаний, противоречащих природе и гуманизму... не может быть и сравнения между определенным законом наказанием, которого, в некоторых случаях, заслуживает преступник, и произвольным наказанием, потому что произвол нередко приводит к подлинному неравенству в том, как судьи применяют свою власть... Поэтому я допускаю только такую смертную казнь, которая представляет собой простое лишение жизни, не отягощенное никакими пытками, для всех категорий убийц (M. Mougins de Roquefort, Assemblée Nationale 31/5/1791: 639).

С появлением Параграфа 2 Уложения о наказаниях 1791 года, где провозглашалось, что смертная казнь предполагает только такое равное и универсальное «лишение жизни», без причинения телесной боли, начались дискуссии по поводу того, какими средствами можно обеспечить именно такую кончину. В Параграфе 3 в качестве приемлемой возможности предлагалось обезглавливание как наиболее быстрый и безболезненный вид смерти. Однако прагматика приведения этой политики в действие заслуживает внимания. Как писал Ле Пелетьер де Сан-Фарго, попытки обезглавливания могли быть неудачными, что приводило к тому, что теперь называется «кровавым мясницким зрелищем».

Из опыта известно, что обезглавливание требует очень совершенной техники. Много примеров того, как оно исполнялось очень плохо (Assemblée Nationale 3/6/1791: 721).

Знаменитый опытный палач Сансон в своем письме к Национальной Ассамблее объяснял некоторые причины таких случаев:

После каждой казни меч теряет пригодность к работе, им нельзя сразу же совершать следующую казнь, его необходимо снова наточить. Соответственно, если одновременно надо убить несколько человек, то надо иметь заготовленными несколько мечей... когда одновременно надо казнить нескольких приговоренных, кошмарное зрелище казни и количество пролитой крови повергает в ужас и слабость духа даже самых мужественных из остальных приговоренных... осужденные нередко лишаются чувств при виде своих казненных товарищей по несчастью или, по меньшей мере, показывают слабость и страх – все это говорит против казни, осуществляемой с помощью отсечения головы мечом... При других видах казни возможно публично проявлять эту слабость, потому что осужденным необязательно сохранять присутствие духа, но в случае именно этой казни, если осужденный будет сильно трепетать, процедура может столкнуться с серьезными трудностями (цит. по Quentin-Bauchart 1905: 22).

<sup>10</sup> *Lettres de cachet* – приказы, согласно которым при королевском режиме во Франции можно было кого угодно посадить в Бастилию и другие тюрьмы и держать там неопределенное время без следствия и суда, даже без объявления вины. Снабженный королевской печатью, такой документ адресовался на имя того лица, кому поручалось исполнение приказа. – *Прим. перев.*

<sup>11</sup> Беккариа Чезаре (1738-1794) – знаменитый миланский публицист, доктор права. Он существенно поколебал всеобщую веру в устрашение казнями как в единственное и всемогущее средство для уничтожения преступлений и доказал, что суровые наказания, ожесточая нравы, только увеличивают преступность в народе и что политическая мудрость безусловно требует постоянного смягчения системы наказаний. – *Прим. перев.*



Такие неприятные обстоятельства, указывает Сансон, имели место, в частности, при казни графа де Лалли, чья кончина еще не была забыта современниками. Чтобы отсечь ему голову, понадобилось нанести несколько ударов, несчастная жертва практически выкрутилась на спину, пока меч с трудом перерубал его шею. Таким образом, обезглавливание оказывалось зрелищем, к которому, скорее, подходил код «варварское», чем «цивилизованное».

И вот в этом контексте на передний план выдвинулась гильотина. С точки зрения подхода Фуко, это устройство должно рассматриваться как технология, приложимая к телу надежным и предсказуемым образом, подчиняя его рутинной и принудительной механической дисциплине. Новое устройство было столь эффективным, что позволяло во время Большого Трора «перерабатывать» партии по 20 человек в час. Несомненно, тут вполне продуктивны идеи, высказанные в «Надзирать и наказывать». Но в то же время гильотина может пониматься как исполненный смысла заменитель более харизматичной и капризной юстиции, воплощенной в деятельности палача с его примитивными технологиями – которые сами по себе служили знаком упраздненного варварства. Это было техническое решение специфической культурной проблемы – способ казни, который был не только чрезвычайно эффективен, но и мог соотноситься с просвещением. Синергия между дисциплинарной логикой и революционными ценностями может быть и далее прослежена в дискурсе сторонников гильотины.

Хотя более примитивные версии данного механизма существовали уже около двух столетий, это изобретение, начиная с 1789 года, подвергалось усовершенствованию и рекламировалось докторами Гильотеном и Луи, а окончательно было санкционировано в 1792 году министром юстиции М. Дюпортом. Новая технология смерти, предложенная Национальной Ассамблее доктором Игнасом Гильотеном, воплощала в себе революционные и просвещенческие идеалы гуманизма, научности и эффективности – качества, к которым революционеры, как мы уже показали выше, относились с почти религиозным благоговением (Hunt 1984). Внешне новое устройство было не лишено известной эстетической привлекательности. Рамка, по которой скользило лезвие – прямоугольная, само скошенное лезвие (*couperet*) образует треугольник, а шейные кандалы (*la lunette republicaine*) – окружность. В этой геометрической комбинации прямоугольника, окружности и треугольника может быть усмотрена воплощенная абстрактность и холодная математическая красота, которая консистентна Просвещенческим идеям разума и универсальности. Эта геометрическая комбинация прямоугольника, треугольника и круга может прочитываться как воплощение абстрактной, недостижимой математической красоты, которая соответствовала просвещенческим идеям о разуме и универсальности (Arasse 1987). Помимо этого Евклидова символизма, гильотина опирается на эмпирические научные дискурсы и процедуры. В ее конструкции мобилизованы научные знания анатомии и естественных наук, чтобы засвидетельствовать и подтвердить необходимость машинной функциональности и рациональной разработки. Ее эффективность подтверждена результатами экспериментальных испытаний. Доктор Луи, секретарь Хирургической академии, обезглавил на ней пук соломы, овцу и три трупа в присутствии членов Коммерческого суда между рю де Сант-Андре дез Артс и больницей Бисьетр (Saint-Agnes 1989). Это было необходимо, чтобы устранить препятствия, связанные с особенностями человеческого поведения и анатомии. Как указывал сам доктор Луи в докладе, подготовленном им для министерства юстиции,

принимая во внимание строение шеи... невозможно быть уверенным в точном и качественном отделении головы, если мы поручаем эту задачу человеку, поскольку ситуация будет зависеть от его технического мастерства и от его отношения к моральной и физической стороне дела. Для надежности процедуры необходимо, чтобы она, в свою очередь, зависела от неизменных механических процедур, последовательность и эффективность которых могут быть заданы... тело преступника располагается так, чтобы шея его находилась между двух столбиков, соединенных на

вершине балкой, с которой на шею опускается лезвие... для эффективной работы инструмент должен быть достаточно крепким и тяжелым, как в случае с овцой, которую во время испытания оказалось нелегко разрубить. Мы знаем, что сила удара увеличивается в зависимости от высоты, с которой падает лезвие... (*Journal de Paris* 22/3/1792: 332)

Каким бы холодным ни казался этот бесстрастный дискурс, он не лишен присутствия основополагающих ценностей, скорее, он нуждается в них для расширения своей легитимности. Машины и технологии – это не только устройства для выполнения приземленных функций, они также своеобразные сосуды, поддерживаемые и воспроизводящие более широкие поля смыслов (Alexander 1992). Во многих случаях их оценка зависит от символических кодов сакрального и профанного, с помощью которых они позиционируются как предвестники трансцендентного мира упорядочивающей власти. В частности, как утверждают ван Геннеп (Van Genneп 1960), Виктор Тернер (Turner 1977) и другие, материальные инструменты, ассоциирующиеся с ритуалами, связанными с изменением социального статуса, имеют фетишистские, магические свойства, которые вызывают благоговение и почтение. Неоднократно отмечалось, что гильотина стала коллективной репрезентацией террора (Arasse 1987; Geroud 1992). При этом, однако, упускался из виду тот способ, с помощью которого орудие смерти кодировалось как сакральный объект, позитивным образом кристаллизовавший возникающие идеологии нового политического порядка. Научные и технические рекомендации, вроде тех, которые сформулировал доктор Луи, помогали связать новое устройство с революционными ценностями равенства и прогресса. Как выразился Прюдомм, «невозможно представить себе орудие смерти, более соответствующее представлениям о гуманности и требованиям закона». Все, что оставалось сделать, это усовершенствовать саму церемонию казни, чтобы «окончательно устранить налет Старого Режима» (*Revolutions de Paris* 27/4/1793: 224–5). Автоматическая технология рассматривалась как выражение духа эпохи универсализма и дифференциации ролей, которая должна была заменить собой «юстицию в духе кади»<sup>12</sup>, не признающую рациональных правил принятия решений (см. Weber 1968: 979). Как указывал один из корреспондентов, новшество, заключающееся в том, чтобы поместить механизм на место палача, который, как и сам закон, отделяет приговор от личности судьи, заслуживает эпохи, в которой нам предстоит жить, и нового политического порядка, в который мы вступаем... (Письмо к *Moniteur* 18/12/1789, цит. по Quentin-Beauchart 1905).

Таким образом, способность механизма преодолеть деспотизм и представить собой новую эру точности и справедливости была драматически выражена в уничтожении тех случайностей, которые происходили при взаимодействии палача, жертвы и меча. Сам доктор Луи указывал, что главное обоснование гильотины и призыв к ее использованию связаны с ее способностью обеспечить мгновенную, надежную и безболезненную смерть:

Нетрудно сделать такую машину, чья эффективность будет безукоризненной... обезглавливание будет происходить мгновенно... в соответствии с духом и волей нового закона... аппарат не вызовет никаких чувств и вообще будет малозаметен (Доктор Луи, доклад для Министерства юстиции, опубликованный в *Journal de Paris* 22/3/1792: 332).

Это видение было выражено в более наглядной форме самим Гильотеном:

Свистит лезвие, падает голова, брызжет кровь – и нет человека. Вы глазом не успеете моргнуть, как я обезглавлю вас с помощью моей машины, и вы ничего не почувствуете, кроме легкой прохлады на шее (из записанного выступления перед Национальной Ассамблеей 21/1/1790: 278).

Эти фрагменты проясняют моральный смысл гильотины. Она обещала большее, чем эффективное средство для выполнения закона. Герменевтически она обеспечивала «революционный» способ казни, при котором момент гибели драматически выражал свежий,

---

<sup>12</sup> Кади – шариатский судья, выносящий решение на основе самостоятельного истолкования Корана и Сунны. – *Прим.перев.*

рациональный, точный, чистый и гуманный дух новой Франции. Технология была исполненным смыслов противопоставлением барочному гротеску пытки и примитивному повешению. Подобно *чуринге* племени *арунта* – сакральному религиозному артефакту австралийских аборигенов, столь живо описанному Дюркгеймом (Durkheim 1968: 119ff.), она играла роль тотема, как «тот самый тип сакрального объекта», который отражал (новую) коллективную идентичность. Стоит ли тогда удивляться тому, что гильотина, как и *чуринга*, стала восприниматься как сакральная мстящая, почти сверхъестественная сила? Священным и чудесным образом вторгаясь в новый социальный порядок, она обладала свойствами мстительного Яхве и вызывала благоговение и страх, которые Дюркгейм считал основополагающими свойствами сакрального (см. также Alexander 1992; Arasse 1987). Как с энтузиазмом писал один из комментаторов революции,

Святая Гильотина великолепно работает на полную мощь и с помощью своей философии производит здесь великолепный террор в почти чудесной манере – на что невозможно было даже надеяться в течение целого столетия (Письмо гражданина Гато, администратора военного снабжения от 27 брюмера II года, цит. по Lenotre, 1893: 307).

Существуют свидетельства о людях, смачивавших свои носовые платки в крови у эшафота и трогавших сам аппарат и обезглавленные тела (Arasse 1987), следуя обычаю, который некоторые называли «Красной мессой» (Lenotre 1893: 310). Такая практика, сулившая защиту от болезни и других несчастий, полностью соответствует культуре *чуринги* (Durkheim 1968: 121), контакт с которой приводил к излечению болезней, придавал храбрость и приносил удачу. Поэтому вполне следовало ожидать, что гильотина как сакральный тотем будет защищена ритуалами избегания и уважения. Во время праздника Верховного Существа, например, машину покрывали кусками голубого бархата и букетами роз, в то время как сановники «умиротворенно шествовали рядом с ней... с религиозной торжественностью» (Lenotre 1893: 309). В том же духе мы обнаруживаем, что гильотина использовалась для обезглавливания священных статуй с фасада собора Нотр-Дам (см. Lenotre 1893: 299). Так новая божественная власть боролась с ложными идолами абсолютистского порядка.

Резюмируя, можно сказать, что гильотина была изобретением, вышедшим из дискурсов Просвещения и поддержанным новыми знаниями в области медицины и анатомии. Но здесь, как и применительно к другим аспектам Революции, мы можем говорить о том, что секулярные свойства покоились на духовном базисе. Разум, справедливость и наука были сами по себе сакральны. И, таким образом, логика Фуко применительно к власти и технической эффективности, помещается здесь в более широкое поле культурных кодов. Парадоксальным образом этот явно выраженный и драматичный поддерживающий контекст мог служить и объектом критики, открывая возможности своей дестабилизации с помощью столь же впечатляющих дискурсов. Как мы увидим в следующей части статьи, возник и контр-дискурс, который тоже сочетал естественнонаучный подход со сверхъестественным в понимании человеческого тела и наказания. Только на этот раз гильотина воспринималась не как чистая (*pure*), а как оскверняющая.

### **Сверхъестественные аспекты обезглавленных тел**

Обсуждая случай Дамьена, Фуко совершенно справедливо указывает, что тело осужденного в домодернистскую эпоху использовалось как означающее. Но в повествовании, посвященном последующему периоду, эта перспектива исчезает из виду. Вместо того, чтобы служить текстом, в котором могут быть прочитаны послания власти, тело становится восприимчивым носителем интернализированной дисциплинарной логики. Выводы здесь те же, что и в случае медицины – новые научные эпистемы появляются для того, чтобы заменить собой гадательную судебную практику, действующую в соответствии с тем, что Леви-Стросс (Levi-Strauss 1966) называл «наукой конкретного». Если обратиться к

фактам, то на протяжении конца XVIII – XIX веков тело осужденного продолжало быть локусом интерпретации как с обыденной, так и с профессиональной точек зрения (Guignard 1998). В рамках дискурсов по поводу гильотины мы можем увидеть интенсивный интерес к телу как сочетанию поверхностей, на которых находят свое место моральные и метафизические паттерны. Особое внимание в этом отношении уделялось отрубленной голове и обезглавленному телу. Поскольку технически гильотина символизировала суровое, но справедливое правосудие, в ней была зашифрована самая суть революционного закона, постольку обезглавленное тело предоставляло возможность альтернативных прочтений техники и последствий ее применения. Эти прочтения можно рассматривать как специфическое преломление тенденции, весьма характерной для революции в целом. Она заключалась в рассмотрении тела как означающего и символа, позволяющего осмыслить и успешно разрешить важнейшие вопросы организации нового общества. Линн Хант (Lynn Hunt 1991), например, предположила, что репрезентация тела Марии-Антуанетты служило целям воспроизводства гендерного порядка, а Доринда Утрам (Dorinda Outram 1989) интересовалась тем, как классовая динамика влияла на телесное проявление *homo clausus*<sup>13</sup>. Точно таким же образом тела жертв гильотины служили разменными монетами на рынке идей о справедливости, науке и прогрессе.

Дебаты по этому вопросу кипели с мая по ноябрь 1795 года, когда выплеснулись наружу общественные противоречия в прочтении свежеразделенных голов и тел. В таблице 1 перечисляются основные участники этих дебатов и площадки, на которых они происходили, а также воспроизводится последовательность событий. Бросаются в глаза две особенности. Во-первых, обмен мнениями между квалифицированными фигурами в области недавно возникшей и постепенно консолидирующейся области медицины. Он аналогичен дискурсу, который изучал Фуко. Во-вторых, этот обмен мнениями происходил в публичной сфере. *Magasin Encyclopedique* и *Moniteur Universel* сочетали публикацию новостей с информацией о происходящем в сфере науки и искусства, предназначенной для широкого круга образованной публики. Таким образом, можно предположить, что экспертные дебаты привлекали широкий интерес, по крайней мере, у образованной элиты. Я покажу это чуть ниже, но сначала надо привести краткий обзор дискуссий, в которых переплетались абстрактное знание, личный опыт и выводы на основе здравого смысла, характерные для периода до конца XIX века, когда был консолидирован корпус медицинских знаний.

Таблица 1. Участники и источники дебатов о гильотине

Имя	Статус	Детали публикации
Зоммеринг	Профессор анатомии, Франкфурт	Письмо Е. Элснеру, полностью опубликованное в <i>Magasin Encyclopedique</i> ; брошюра «Об органе души»
Сю	Профессор медицины и ботаники	Статья в <i>Magasin Encyclopedique</i> , перепечатанная в виде брошюры в 1797 г.
Кабанис	Врач	Открытое письмо, полностью опубликованное в <i>Magasin Encyclopedique</i>
Седилло	Доктор Академии хирургии Париж. Член Лицея искусств	Изданная в виде брошюры речь перед дирекцией Лицея искусств
Левеллье	Хирург в Отель-Дьюи де Пари	Статья в <i>Magasin Encyclopedique</i>
Ведекинд	Врач военного госпиталя,	Статья в <i>Le Moniteur Universel</i>

<sup>13</sup> *homo clausus* (соц., лат.) – человек замкнутый (модель человека, представляющая человека как замкнутого, закрытого от общества индивида). – Прим.перев.

Страсбург

Ле Пеллетье

Врач, политик и общественный  
мыслитель

Статья в *Le Moniteur Universel*

Гастеллье

Врач Хоспис де Сенс, член  
Филадельфийского философского  
общества

Брошюра

Прочтения обезглавленного тела играли ведущую роль во влиятельных атаках на гильотину, которые возглавили профессор Зоммеринг (Soemmering 1795) и гражданин Сю (Sue 1795). Зоммеринг начал дебаты с публикации письма, где утверждал, что изобретатели гильотины слепо поверили в свою машину как в «самый надежный, быстрый и наименее мучительный вид смерти», но упустили из виду, что «после казни еще сохраняется способность чувствовать». По его словам, на самом деле гильотина представляет собой «чудовищный способ смерти. В отделенной от туловища голове жертвы еще некоторое время сохраняются чувства и самосознание, а шею ее охватывает фантомная боль» (Soemmering 1795: 469). Зоммеринг (Soemmering 1795: 470) предполагал, что главным источником боли является голова. Это подтверждается фантомными ощущениями отсеченных конечностей. Он указывал на то, что «пациенты часто жалуются на кажущуюся им боль в пальце, которого у них уже нет». Гражданин Сю с помощью аналогичного тропа утверждал, что пациенты, которые претерпели операцию по удалению руки, ноги, глаза или мужских половых органов, «сохраняли полное ощущение наличия у них тех органов, которых у них уже не было – им казалось даже, что они могут ими шевелить, дотрагиваться до них или ощущать ими посторонние тела. Они убеждали себя, что могут видеть уже удаленным у них глазом» (Sue 1795: 172). Самым главным в его атаке было утверждение о том, что голова может сохранять жизненную силу (*force vitale*) после отделения. Это заявление подтверждалось разными источниками. Наиболее важные из них были связаны с движениями мышц, наблюдавшимися на отсеченной голове. Как писал Зоммеринг,

свидетели утверждали, что наблюдали скрежет зубов после отделения головы от тела, и я убежден, что если бы в голосовых органах все еще циркулировал бы воздух и они бы не были рассечены, то головы могли бы говорить (Soemmering, 1795: 471).

«Если голова человека... остается достаточно активной... чтобы шевелить мышцами лица, – продолжает он свое рассуждение, нельзя сомневаться в том, что чувства (*sentiment*) и способность к восприятию также сохраняются» (Soemmering 1795: 472).

Насколько долго? Согласно Зоммерингу, если судить по органам, ампутированным у живых людей, к которым применяется гальваническое воздействие, можно предположить, что чувствительность сохраняется на протяжении еще четверти часа, поскольку голова, из-за своей плотности и круглой формы, достаточно долго сохраняет тепло (Soemmering 1795: 472).

Этот довод был усилен Сю, который утверждал, что за этими движениями стоит стремление к коммуникации:

У отсеченных голов неоднократно отмечалось движение зрачков, глаз, губ, даже движение челюстей, когда палач поднимал еще теплые головы, чтобы продемонстрировать их публике... Мы имеем основание предположить, что с помощью этих привычных движений они показывают осведомленность о своей казни... и из любви к людям... стараются обернуть этот печальный опыт к их благу (Sue 1795: 179).

Центральным мотивом их аргументов был призыв к воображаемому отождествлению с той болью, которую испытывают казненные. Это видно, например, из утверждений о том, что боль может ощущаться и в отсутствие движения и голоса. Зоммеринг, например, утверждает, что холод «может заморозить пальцы до такой степени, что они не смогут... писать, но чувствительность останется» (Soemmering 1795: 473). Сю также замечает:

Как много животных и растений страдает, не выражая свою боль каким бы то ни было криком! Если очевидно, что живое тело может страдать без плача и крика, то значит, что крики и слова не есть очевидные свидетельства боли. Это лишь дополнительные ее признаки (Sue 1795: 173).

Когда же речь заходит непосредственно об ощущениях отсеченной головы, нам предлагается представить себе беспредельное страдание. Знание Зоммерингом анатомии заставляет его предположить, что гильотина бьет в самое чувствительное место человеческого тела. Он пишет:

В шейных позвонках соединяются все нервы важнейших органов, которые служат источником всех нервов, распространяющихся по нижним конечностям. Соответственно, боль при их разделении... должна быть наиболее сильной, наиболее острой, наиболее раздражающей из всех, какие только можно себе представить (Soemmering 1795: 473).

Сю дополняет свои слова ссылкой на экзистенциальное страдание, причиняемое способностью сохранять чувствительность после смерти: «Как ужасно пережить ощущение казни и последующее понимание того, что она уже произошла!» (Sue 1795: 177).

В итоге своих размышлений Зоммеринг и Сю отвлекаются от тела и переходят к более общему значению своих аргументов. Страдания индивидуума, выраженные дрожанием челюстей или трепетом конечности, могут быть обобщены в том смысле, что революционная политика наказаний является на самом деле варварской, недостаточно просвещенной и негуманной. И дело здесь не в изуродованном теле (как предположил бы Элиас), но в отождествлении с сохраняющимся сознанием казненного, которое лежит в центре их критики. Указывая на сознание и боль, критики предполагают, что гильотина не может более кодироваться как «сакральное», как инструмент цивилизации и прогресса. Напротив, теперь ее надо воспринимать как индикатор варварства и монструозности, а ее сторонников – как дикарей, не достойных принадлежать к цивилизованному обществу.

Не надо специально доказывать достойным душам, как это новая форма казни позорит человеческую природу. Те, кто может наслаждаться ею и говорить о ней с удовольствием – монстры, которые уже не могут превратиться в разумных людей; их следует выслать жить среди каннибалов (Oelsner 1795: 467).

Эти омерзительные зрелища не должны существовать даже у дикарей – но республиканцы устраивают их и посещают (Soemmering 1795: 476–7).

Защитники гильотины систематически отвечали на доводы, приводимые ее критиками. Вначале они утверждали, что телесные движения казненных были всего лишь автоматическими реакциями – природными явлениями, не имевшими отношения к сколь-нибудь выраженному осознанию или *sensibilite*. Следующие высказывания Кабаниса, Ла Пеллетье, Седилло, Гастеллье, Ведекинда и Левелье дают представления об этой аргументации:

Движение частей тела не предполагает ни чувствительности, ни сознательного стремления совершать эти движения... При некоторых заболеваниях, вызывающих конвульсии, можно колоть, тянуть или резать больного, и он при этом не выказывает никаких признаков *sensibilite*, а когда он приходит в себя, то не помнит ничего из того, что случилось во время припадка (Cabanis 1795: 161)

Зоммеринг... приписывает свойство чувствительности тому, что является обычной раздражимостью, которой, как мы знаем, подвержены наши части тел еще долгое время после смерти, пока окончательно не прекращают функционировать (Sedillot 1795: 19).

Я убежден, что головы сохраняют то выражение лица, которое было у них в момент казни, и мышцы их остаются в этом положении. Несчастливая жертва, ложась на роковую планку [гильотины], ожидая острого инструмента, который должен оборвать ее жизнь, может скрежетать зубами или совершать другие конвульсивные движения, которые фиксируются, когда голова отделяется от тела (Gastellier 1795: 15).

Можно наблюдать достаточно сильные конвульсии мышц головы при пароксизме, связанном с апоплексическим ударом, эпилепсией и тогда, когда сознание уже полностью отсутствует (Wedekind 1795: 198).

[Конвульсии], возникающие перед лицом гильотины, являются следствием спонтанного сокращения мышц, которые теряют базу своего прикрепления, и т.д., а не следствием ощущаемой боли, поэтому казнь с помощью гильотины наиболее гуманна (Le Pelletier 1795: 213).

Этот феномен... является последствием шока всего тела, неожиданной реакцией на нарушение его функций и, в конечном счете, спазма и конвульсивных движений, которые неизбежно должны иметь место (Leveille 1795: 460–1).

Здесь происходит альтернативное применение медицинского знания, призванное переписать феномены, отмеченные Зоммерингом и Сю. В этом нарративе движения головы и тела жертвы не указывают на наличие сознания. Знаки, подаваемые телом, принадлежат другому порядку, не такому, как повседневная коммуникация. Это, скорее, естественные знаки, а не сознательные, и лучше всего они понимаются по аналогии с автоматическими конвульсиями. Они указывают только сами на себя и не могут быть интерпретированы в терминах семиотической системы более высокого порядка, такой как выражение эмоций. На самом деле, эти аргументы иногда приводят к парадоксальным заключениям, как указывал д-р Гастелье:

Чтобы понять абсолютную бессмысленность этого рода конвульсий, представим себе человека, который только что получил удар мечом по нервному центру диафрагмы – это привело бы к такому роду конвульсий мускулов лица, которые мы называем сардоническим смехом... он умирает, смеясь, или, скорее, с выражением смеха на лице, но мы знаем, что едва ли он испытывает счастье. Это чисто механическая конвульсия, и, конечно, раненый умирает, не осознавая того, что с ним происходит (Gastellier 1795: 15).

Знания в области анатомии, направленные против рассуждений о боли и сознании, применялись и иным способом. Кабанис настаивал на том, что человек, чью голову отрезают, находится в состоянии шока: «искусственно вызванное кровотечение, следующее за обезглавливанием... лишает мозг кровоснабжения, необходимого для его функционирования (Cabanis 1795: 169). Этот аргумент активно поддерживали Седилло и Ведекинд.

Известно, что даже обычное кровотечение может вызвать обморок, потерю сознания или бесчувствие (Sedillot 1795: 14)

...обморок неизбежно вызывает даже небольшая потеря крови, если она происходит стремительно. Хирург, который не хочет, чтобы пациент падал в обморок, когда он делает ему кровопускание, делает лишь очень маленький надрез на вене. И может ли быть потеря крови более быстрая и сильная, чем при рассечении сосудов шеи? (Wedekind 1795: 198).

А при рассечении позвоночника возникает отнюдь не острая боль, а мгновенная смерть.

Можно ежедневно наблюдать... тот же самый феномен в наших мясных лавках и на наших кухнях... кроликов убивают ударом между ушей, кур – сворачивая им голову: мы знаем, что птицы мгновенно умирают, если ввести иглу им в позвоночник. Все эти наблюдения... показывают, что при казни с помощью гильотины жертва умирает еще до завершения разделения ее тканей, в тот неуловимый момент, когда лезвие бьет в позвоночник и еще до того, как оно его рассекает (Sedillot 1795: 22).

Таким образом, медики, защищавшие гильотину, пытались закрыть дискуссию об альтернативных прочтениях тела и альтернативных предположениях по поводу человеческого сознания. Однако, как они ни старались, она не прекращалась. Как будет показано в следующем разделе статьи, в ходе дискуссии возникали скрытые темы и элементы, которые могли бессознательно подрывать доминирующие дискурсы.

### Гильотина, тело и готическое воображение

В своей работе о тюрьмах Фуко указывает на тот факт, что наказание в современную эпоху основано на идее о неразрывной связи между душой и телом. В случае паноптикума<sup>14</sup> самосознание заключенных приводит их к необходимости регулировать свои собственные тела. Другие приспособления, такие как однообразный механический труд, рутинно воздействовали на послушные тела, исходя из предположения о том, что это приведет к нормализации душ. Однако дебаты, которые мы рассмотрели, исходили из совершенно другой динамики смертной казни. Как адвокаты, так и критики гильотины были убеждены, что казнь может быть легитимной лишь в том случае, если с помощью нее удастся добиться эффективного отделения души от тела. Первая должна быть гарантировано изолирована от последнего. Любая связь между ними, вызывающая боль или сохранение сознания в процессе умирания, позволяет интерпретировать технику или процедуру как нелегитимную. Поэтому критики гильотины старались доказать как раз наличие такой связи. Опираясь на анатомическую теорию и философское рассуждение о взаимоотношениях между телом и сознанием, они предположили, что движения тела могут быть прочитаны как признаки функций более высокого порядка. Сторонники гильотины, напротив, выступили со своим собственным набором экспертных знаний. Они предполагали обесценивание этих свидетельств, интерпретацию их как механических мускульных и нервных реакций, не имеющих связи с более высокими уровнями организации чувств и сознания. То, что получилось в результате столкновения историй и их интерпретаций, могло привести только к шотландскому вердикту: «не доказано»<sup>15</sup>.

С точки зрения Фуко, изложенные нами дебаты можно считать типичными для дискурса власть–знание на заре модернизма. В них тело рассматривается аналитически, а его взаимодействие с техникой – с клинической точки зрения. Если бы Фуко проработал все документы, которые мы здесь кратко обобщили, нетрудно представить себе, что он нашел бы в них благодатный материал для своего уникального теоретического стиля. Но в данном конкретном случае дисциплинарное знание сформировалось не за счет народного знания или популярного дискурса, как он утверждает. Скорее, мы видим здесь странную гибридность, связывающую научную мысль с популярным воображением. Бахтин (Bakhtin 1981) говорил о диалогическом характере культуры – и его понимание дает определенные ресурсы для интерпретации рассматриваемого материала. Он утверждает, что новые концепты и интеллектуальные шаблоны зарождаются в некоем центре, в котором их значение бывает более или менее фиксированным. Но по мере того, как они начинают более широкую циркуляцию, их смыслы пролиферируют, вступая в противоречие с другими символическими системами – эту ситуацию он называет гетероглоссией. Дискурсы становятся многослойными и мутируют сложным и непредсказуемым образом, мигрируя от центра к периферии по мере того как формальные модели сталкиваются с обыденными. Если техно-политические аспекты гильотины могут лучше всего быть поняты с помощью теорий Фуко, а дюркгеймовская модель сакрального и профанного предоставляет наиболее эффективный механизм декодирования ее элементарной семиотической логики, то Бахтин, по всей видимости, предоставляет наилучший интеллектуальный инструмент для понимания ее последующего восприятия в научном и популярном воображении. Революционные авторы новой карательной техники, д-ра Гильотен и Луи, как и их политические покровители, старались ограничить область возможных значений, предлагая то, что Бахтин назвал «авторитарный дискурс». Он может пониматься как набор идей, связанных с политической властью и государственными институтами, которые выполняют роль «центростремительной силы», направленной против семантического разнообразия. Но, свободно существуя в

<sup>14</sup> Паноптикум – круглая тюрьма с помещением для зрителя в центре. – *Прим. перев.*

<sup>15</sup> Шотландский вердикт – формулировка «не доказано», которую имеют право выносить шотландские суды по результатам слушания дела, в добавление к обычной дилемме «виновен-невиновен». – *Прим. перев.*



публичной сфере, гильотина не могла не стать мульти-аспектным знаком, чьи определяющие смыслы размывались и оспаривались в расширяющейся вселенной неподконтрольных образов и символов. В результате возникла культурная динамика, имеющая параллели с экзистенциальным анализом террора, предложенным Морисом Бланшо (Blanchot 1949). Следуя Бланшо, опыт рутинизированных смертей, задуманных как стратегия политического контроля, в качестве непредвиденного последствия стал толчком для нового чувства свободы. Оно нашло свое предельное выражение в недозволенных, бьющих через край излишествах маркиза де Сада. Подобно тому, что Гегель описывал как «самую холодную и жалкую из всех смертей, имеющую не больше значения, чем разрезание кочана капусты», напротив, лучше понимается как банальное основание для творческой литературной деятельности, прославляющей жизнь, условность ее морали и, в конечном счете, ее отрицание.

Представленный здесь материал позволяет выстроить параллельную историю непредвиденных последствий, непослушных знаков и изменчивого сакрального. Вначале медицинские дискурсы о гильотине отражали тематику иррационального символизма и мифологии не менее чем разума и знаний. Позиция Зоммеринга, например, была связана с влиянием пиетистской<sup>16</sup> анатомической теории Георга Эрнста Сталя, которая утверждала, что «органическое тело» не может рассматриваться механически, потому что каждое его движение совершается под влиянием живой, таинственной души. Широкая виталистская<sup>17</sup> перспектива Сталя, как неоднократно отмечалось, бросала вызов ньютоновскому и картезианскому рационализму и их (дисциплинарному) пониманию тела как машины (French 1990). Другие следы иррационализма в медицинских дискурсах были менее систематическими или организованными, но, возможно, находили лучший отклик у мирской аудитории *Magasin Encyclopedique* и *Moniteur Universel*. Мы можем попробовать разобраться в них, соотнеся их с идеями готики. Истоки жанра готики обычно возводят к книге Горацио Уолпола «Замок Отранто» (1764 г.), а пика своего влияния он достигает в 1790-е годы – эпоху, когда происходили интересующие нас дебаты. Он играл центральную роль в политических языковых играх этого времени, выступая в роли кода, метафоры или тропа, с помощью которого осмыслялись структурные трансформации и идеологические сдвиги эпохи. В книге Бурка «Рефлексии о Французской революции», например, революция изображается как уродливый монстр, угрожающий порядку во всей Европе, в то время как в контр-нарративах Пайна и Уолстенкрафт те же воображаемые образы используются для атак на несправедливый феодальный порядок, религиозные предрассудки и связанное с ними разложение нравов (Botting 1996: 86). Таким образом, мы можем считать готику ключевым компонентом культурного воображения конца XVIII столетия, функционирующим как лабиринт символов, с помощью которых могла пониматься стремительно меняющаяся и нестабильная окружающая действительность.

Жанр готики с точки зрения его тематического содержания повествует об ужасе, излишествах, трансгрессии и спекулятивном воображении (Haggerty 1989). Центральную роль в нем играют мрачное и эксцентричное, замещающие собой рутинное, познаваемое и эмпирически определенное как объекты дискурса. В связи с этим широко признано, что «готические фигуры продолжают бросать свои тени на прогресс модернизма со своими контр-нарративами, выводящими на свет тайную сторону просвещенческих и гуманистических ценностей» (Botting 1996: 2). Эта центральная тема скрывается, например, за критикой науки в книгах Мэри Шелли «Франкенштейн» или Стивенсона «Доктор Джекил и мистер Хайд». В них выводится на свет высокомерие науки, а техника и изобретения

<sup>16</sup> Пиетизм (от лат. *pietas* — благочестие) – мистическое течение в протестантизме (особенно в лютеранстве) конца XVII–XVIII вв., ставившее религиозное чувство выше религиозных догм. – *Прим. перев.*

<sup>17</sup> Витализм (от лат. *vitalis* — «жизненный») — идеалистическое направление в биологии, признающее наличие в организмах нематериальной сверхъестественной силы («жизненная сила», «душа», «энтелехия», «архей» и другие), управляющей жизненными явлениями. – *Прим. перев.*

обвиняются в том, что они угрожают человеческим ценностям. Ландшафт готического воображения населяют причудливые образы – фантомы, психопаты, трупы и безумные ученые. Разорванные, расчлененные и деформированные тела продираются, хромя и спотыкаясь, сквозь готические тексты, угрожая идеям культурной и социальной революции и бросая вызов мышлению, основанному на разуме и логике (Hurley 1996). Сверхъестественные силы выступают во всей своей красе – «неведомые силы» (Lovecraft 1973:15), понимание которых возможно, скорее, в сфере интуиции, чем разума. Влиятельность этого жанра в первую очередь основывалось на силе человеческого воображения. Оно действовало, вселяя сомнение, страх и ужас в сердце читателя, заставляя его идентифицироваться с героями романов. Также очень важную роль в готических идеях играло чувство сомнения. Оно порождалось параллелями, возникавшими между добром и злом, а также указаниями на способы, с помощью которых за фасадом сакрального может скрываться зло. Иными словами, это был жанр, который ставил под вопрос способность просвещенческих идей успешно воплотиться и породить хорошее общество.

После этого краткого обзора специфики жанра готики вернемся к нашему материалу. Обратимся к приведенным выше цитатам из Зоммеринга и Сю. В дискурсах секулярной медицинской науки, представленных в них, несложно распознать имманентное им готическое воображение. Они повествуют о сознании, живущем после смерти. Они предлагают читателям использовать свое воображение, чтобы идентифицироваться с ужасом боли, стыда и страха, испытываемого жертвами. Они вызывают в воображении ампутации и говорящие головы. Образы, которые они используют один за другим, наводят ужас, бросают в дрожь и будоражат. Они предлагают своего рода раздвоение, когда у явно милостивой, рациональной, открытой техники появляется темная сторона. В их видении техника предстает зловещим монстром, последствия деятельности которого – немыслимые и варварские. Их критики, стараясь отклонить и опровергнуть это воображение, сами начинают его повторять. Готика бьет козырем язык науки, делая пугающим и беспокоящим то, что считалось само собой разумеющимся. И грубые аналогии с эпилептическим припадком и лавкой мясника, хирургическими процедурами, научными экспериментами и сардонической гримасой пораженного дуэлянта только льют воду на ту же мельницу. Даже попытки описать мгновенность наступающей смерти кончаются призывами к спекулятивному воображению и отождествлению. Когда Седилло говорит о «непредставимой скорости, с которой падающее лезвие ударяет в позвоночник... прежде чем перебить его» или Гильотен о «легкой прохладе на шее», мы находимся на той же территории, что и «Колодец и маятник» Эдгара Алана По. И там, и там отождествление с происходящим и чувство ужаса возникают от предвкушения момента разрушения поверхности тела (см. Haggerty 1989: 88). Поскольку ранние дискурсы, поддерживавшие гильотину, рассматривали технику как нечто экстраординарное, выходящее за пределы обыденного, пылкое воображение чего-то столь зловещего, находящегося на границе с потусторонним (liminal), упало на подготовленную почву. Общественный интерес к этой теме вырос настолько, что даже признавался нездоровым. Издатели *Magasin Encyclopedique*, например, прекратили эту дискуссию в своем журнале.

Продвигаясь далее в нашем исследовании непокорных тел и готических дискурсов, мы вновь следуем ориентирам концепции Бахтина. В работе о Рабле (1984) Бахтин обратил внимание на тематику гротескного тела. Такое тело, характеризующееся чрезмерностью, открытостью, болью, удовольствием, расчлененностью и профанностью, действовало не только для того, чтобы славить популярное и карнавальное (о чем много писали), но также предлагало контртематику и иронический комментарий к закрытому и индивидуализированному телу, возникшему после Ренессанса, когда рационалистическое знание вытеснило теологический авторитет. Иными словами, гротескное тело функционировало, ставя под вопрос совершенство и рациональность, порядок и дисциплину, опираясь на свои коды материальности, распада и профанности (см. Hitchcock 1998). Технически гильотина работала эффективно, однако своими инструментальными

операциями она производила не только мертвые тела, но и облачение для непреднамеренных телесных знаков, с помощью которых ее легитимность могла быть деконструирована. Бахтин указывает, например, на расчленение, разложение и телесные жидкости как на ключевую эмблему лексикона гротескного тела – а все это основные последствия деятельности гильотины. Он, в частности, указывает на центральную роль в этой символической вселенной гротескного лица и прежде всего зияющего рта. Своей нацеленностью на голову, которую затем палач показывал толпе, механические операции гильотины привлекали внимание как раз к этому пункту, создавая критическое затруднение в виде семиотической амбивалентности. На Зоммеринга и Сю, как мы помним, наиболее сильное впечатление оказали скрежещущие зубы и вращающиеся глаза. Подобным же образом Морис Шардон (1878) в своем поэтическом обвинении смертной казни обратил внимание на «человеческую маску»: «Видишь маску, которую держит палач; человеческую гримасничающую маску...» Неслучайно пик нездорового интереса вызвал эпизод, когда палач дал пощечину голове Шарлотты Корде, любовницы короля, выставляя ее на обозрение публики. Вдохновленные верой в сохранение *sensibilite* после смерти, по Парижу поползли слухи, что она покраснела от стыда и позора этого морального унижения (Outram 1989: 119).

Таким образом, готические мотивы и раблезианское тело могли существовать параллельно с информационными научными дискурсами и одновременно затрагивать нерв популярных чувств. Они работали на дестабилизацию свежих норм морали, направляя воображение в сторону гротескного тела и головы и невыразимого ужаса обезглавливания. Гильотина, конечно, пережила свой теневой дискурс и последний раз использовалась в 1977 году. Что касается дебатов 1795 года, то вопросы о боли и сознании оставались на повестке дня, настойчивые и неискоренимые. Недостаток решительности позволял новой сомнительной технике сохранять минимальную легитимность. Но у этой неискоренимости была своя цена: неуверенность и незавершенность дискуссии препятствовали рутинизации харизматичной техники в общественном воображении. Чтобы лучше себе это представить, мы можем обратиться к знаменитой интерпретации Фрейдом Моисея Микеланджело. Согласно Фрейду, культурные объекты, «сложные для нашего понимания»... и не поддающиеся простым, конвенциональным объяснениям, часто производят чувство «благоговения» (Freud 1955: 211). Они имеют «магическую притягательность» и приглашают нас обнаружить источник «стоящей только за ними силы» (Freud 1955: 213). Эти слова вторят уверенности Дюркгейма в том, что сакральное окружено таинственным и двусмысленным.

Так же, как и тело Моисея в скульптуре Микеланджело, усеченные тела и отрубленные головы жертв гильотины порождают сложное дискурсивное поле интерпретации, включая двусмысленные жесты и движения, связанные с непознаваемыми эмоциями. Фрейд, столкнувшись с этой проблемой, предпринял почти детективное расследование, чтобы реконструировать последовательность движений и мотивации позы, в которой пребывает мраморная скульптура. Однако он должен был признать, что все его старания прочтения этого тела содержат в себе элемент предположения и веры. Аналогичным образом гильотина задает телу такие вопросы, на которые никогда нельзя найти окончательный ответ. Взаимоисключающие объяснения, естественные и сверхъестественные, вызывают лишь острые, как нож, сомнения, которые, как показал Цветан Тодоров, лежат в основе такого жанра, как фантастика. Он требует от читателя «колебаний между естественным и сверхъестественным объяснением описываемых событий» (Todorov 1973: 33). Здесь кроется удивительное противоречие: та самая неуверенность, которая позволила продолжать применение этой карательной техники, дает почву для устойчивого контр-дискурса фантастических размышлений и нездорового интереса публики. Своего апофеоза он достиг в XIX веке в популярных повествованиях о фаустианских научных интервенциях в гротескное тело. Писатель-романист Вилльер де Лилль-Адам, например, опубликовал ставшее бестселлером описание экспериментов, проводимых доктором Вельпо с головой убийцы ла Помре. Многие считали, что в книге

описывались реальные события. Постоянно циркулировали мрачные и необоснованные слухи о секретных экспериментах. Десмазе (Desmaze 1880) сообщал полученную из вторых рук информацию о неких испытаниях, которые якобы проводились с отсеченной головой человека по имени Пруньер, целью которых было обнаружить в ней признаки жизни, такие как расширение зрачков. Подобные научные операции, проводимые ради того, чтобы прекратить публичные рассуждения на эту тему и получить, наконец, определенный результат (если они вообще имели место в действительности), лишь подпитывали жадный спрос на макабрические истории. Еще в начале XX века этот жанр тайных исследований привлекал публичный интерес. Например, в 1907 году на первой полосе популистской газеты *Le Matin* (3/3/1907) было опубликовано интервью с доктором Дасси де Лигнерье, который, как он утверждал, работал с головой убийцы Менесклу в 1880 году. Лигнерье поведал о весьма причудливом акте вивисекции, когда отсеченной голове было обеспечено кровоснабжение за счет живой собаки. Отсюда – только один шаг до «Острова доктора Моро». По словам Лигнерье, лицо порозовело, и к нему на пару секунд вернулась жизнь. Он заканчивает свое интервью призывом к отождествлению, который, со своим пафосом *grand guignol*<sup>18</sup>, практически не отличается от текстов критиков революционного периода: «когда нож завершает свою работу... и голова падает... эта голова вас прекрасно слышит. Эта отделенная от тела голова слышит гул толпы. Отрубленная голова чувствует, как она умирает в корзине» (*Le Matin* 3/3/1907: 2).

Возможно, большего доверия заслуживают эксперименты с головой Лангийя, о которых сообщается в *Archives d'Anthropologie Criminelle* (Beaugieux 1905). Экспериментатор рассказывал, что когда называли имя Лангийя, голова открывала глаза и «фокусировала взгляд на мне и моих учениках. У меня было ощущение, что на меня смотрят глаза живого человека» (Beaugieux 1905: 645). Здесь мы снова можем наблюдать, как в научный подход проникают субъективные элементы, которые, скорее, приглашают к размышлению и интересубъективности, чем к закрытию дискуссии на эту тему. Таким образом, неудивительно, что эти леденящие кровь подробности сообщались во всех деталях и затем анализировались в популярной прессе. В *Le Matin* (30/6/1905), например, было опубликовано длинное интервью с профессором Хартманом. Проводя аналогии со своей работой, в ходе которой ему приходилось препарировать лягушек и других животных, Хартман делал вывод, что признаки жизни, на которые ссылался Беатрикс, были чисто автоматическими рефлексам. Нам трудно сейчас сказать, на чьей стороне была правда в этих дебатах и о чем говорили результаты всех этих экспериментов. Но что здесь важно отметить, так это непрекращающуюся, упорную циркуляцию всех этих мифических документов, болезненный общественный интерес к образам отрубленной головы, ученого и гильотины. Оперирова фактами или мифами, научные попытки покончить с этой неопределенностью только создают бахтинскую гетероглоссию, давая пищу для популярного воображения, более заинтересованного в фантастических и сверхъестественных последствиях применения карательной техники к душе и телу, чем в юридической логике и технической функции. И какими бы тривиальными ни казались эти популярные дискурсы, они просачивались обратно в дебаты элит. Так, мы видим, что в своем полемическом эссе «*Reflexions sur la guillotine*»<sup>19</sup> обычно склонный к инновациям и скептический Альбер Камю (Camus 1957: 133–5) перерабатывает эти знакомые нам образы покрасневшей Шарлотты Корде и глаз Лангийя. Он говорит о «новых» научных данных, свидетельствующих о том, что гильотина ведет к «чудовищному опыту, убийственной вивисекции, после которой хоронят заживо» (Camus 1957: 133). Так гетерологические<sup>20</sup> коллективные репрезентации и иконография

<sup>18</sup> *Grand guignol* (франц.) – наименование пьес, спектаклей и отдельных сценических приёмов, основой которых является изображение различных преступлений, злодейств, избиений, пыток и т.п. От названия театра «Гран Гиньоль», открытого в 1899 году в Париже. – Прим. перев.

<sup>19</sup> Размышления о гильотине (франц.). – Прим. перев.

<sup>20</sup> Гетерология – учение о Другом. – Прим. перев.

просачиваются во вторую половину XX века практически в той же форме, что и во времена своего зарождения в конце XVIII столетия.

В рамках культурной теории многократно признавалось, что смерть дает богатую почву для символизма. Он сложным образом связан с изображениями тела и возникновением дискурсов об осквернении и спасении (Bataille 1991; Hertz 1960). Поэтому гильотина остается стратегически важным объектом исследования, позволяющим рассмотреть мифологию о дисциплинарных техниках. *Prima facie*<sup>21</sup> свидетельства предполагают, что другие приспособления для смертной казни также могут иметь не только аналогичный эпистемологический статус, но и такие же культурные коды. Например, газовая камера или электрический стул имеют долгую историю функционирования в качестве макабрических и сверхъестественных символов в музеях восковых фигур и фильмах ужасов (см. Garland 1990a: 245). Мы можем также поразмышлять о том, что до современной эпохи дожили те техники причинения смерти, которые не только являются наименее мучительными, но и наилучшим образом приглушают готические и гротескные обертоны. Если посмотреть на них с этой точки зрения, бюрократические и медицинские протоколы, которые сопутствуют введению смертельной инъекции – наиболее популярной формы современной казни – являются не только выражением мертвой руки инструментального разума. Скорее, это техническая стратегия, которая может быть прочитана как текстуальная – культурная инновация, которая доказала свою способность тихо сопротивляться неподобающей гетерологии.

Конечно, интересно будет пронаблюдать, создаст ли инъекция с ядом свою подрывную иконографию. Хотя в моем более раннем исследовании, посвященном Бастилии, указывалось, что даже тюрьма может бросать тени сакрального и профанного на популярный, гражданский и политический дискурсы (Smith 1999), остается неясным, могут ли более приземленные инструменты, относящиеся к тюремной системе, порождать образцы дискурсов, аналогичные тем, что мы здесь рассмотрели, по содержанию или устойчивости. Поэтому, если говорить о новой повестке дня для исследований в области исторической криминологии, выводы этой статьи, скорее, стоит принимать во внимание, чем напрямую распространять на другие сферы. Тем не менее, я постарался показать настоящую необходимость проследить диалог и взаимопроникновение облеченных полномочиями режимов власти–знания с более широкими нарративными и символическими структурами, задающими образцы коллективных репрезентаций и поддерживающими смысл сакрального. Только таким образом мы сможем добиться более полного понимания карательных техник как способов культурного выражения.

*Перевод с английского Ирины Тартаковской  
Под научной редакцией Дмитрия Куракина*

### **Примечания**

Исследования для этого проекта проводились в *Bibliothèque Nationale* и в *Bibliothèque de l'histoire de Paris*. Персонал этих библиотек оказывал самую активную помощь в обеспечении доступа к документам и архивам. Филиппа Смит оказывала бесценную помощь в проведении исследования. Джеффри Александер, Стивен Шервуд, Арпад Заколжай, Лоран Тевено и анонимные обозреватели *Theory, Culture & Society* дали комментарии к

---

<sup>21</sup> Из первых рук (лат.). – *Прим. перев.*

выраженным здесь идеям и к более ранней версии этой статьи. Переводы французских источников выполнены автором.

### Библиография

- Alexander, Jeffrey (1992) 'The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine', pp. 293–323 in Neil Smelser and Richard Munch (eds) *Theory of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Arasse, Daniel (1987) *La Guillotine et l'imaginaire de la Terreur*. Paris: Flammarion.
- Bakhtin, Mikhail (1981) *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail (1984) *Rabelais and his World*. Austin: University of Texas Press.
- Bataille, Georges (1991) *The Accursed Share*. New York: Zone Books.
- Beaurieux, Dr (1905) 'Execution de Languille: observation prise immédiatement apres decapitation', *Archives d'Anthropologie Criminelle* 20: 643–8.
- Blanchot, Maurice (1949) 'La Litterature et le droit de la mort', in *La Part du Feu*. Paris: Gallimard.
- Botting, Fred (1996) *Gothic*. London: Routledge.
- Cabanis, Citoyen (1795) 'Note adreesee auz auteurs du Magasin Encyclopedique, sur l'opinion de Messieurs Oelsner et Soemmering et du Citoyen Sue, touchant le supplice de la guillotine, par le citoyen Cabanis', *Magasin Encyclopedique* 155–74.
- Camus, Albert (1957) 'Reflexions sur la guillotine', pp. 125–238 in Albert Camus and Arthur Koestler *Reflexions sur la peine capitale*. Paris: Calmann-Levy.
- Chardon, Maurice (1878) *Les Nuits de l'echafaud*. Paris: Librairie Generale.
- Desmazes, Charles (1880) *Histoire de la medicine legale en France*. Paris.
- Durkheim, Emile (1968) *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen and Unwin.
- Durkheim, Emile (1973) *Moral Education*. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile (1984) *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press. (First published 1893.)
- Foucault, Michel (1973) *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock. (First published 1963.)
- Foucault, Michel (1977) *Discipline and Punish*. London: Allen Lane. (First published 1975.)
- French, Roger (1990) 'Sickness and the Soul', pp. 88–110 in Andrew Cunningham and Roger French (eds) *The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, Sigmund (1955) 'The Moses of Michelangelo', pp. 211–36 in Sigmund Freud *Standard Edition*, vol. 13. London: Hogarth Press. (First published 1914.)
- Garland, David (1990a) *Punishment and Modern Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Garland, David (1990b) 'Frameworks of Inquiry in the Sociology of Punishment', *British Journal of Sociology* 41(1): 1–15.
- Gastellier, Georges (1795) *Que penser enfin du supplice de la guillotine*, pamphlet. Paris.
- Geroud, Daniel (1992) *Guillotine: Its Legend and Lore*. New York: Blast Books.
- Guignard, Laurence (1998) 'Les Supplices publics au XIXe siecle', pp. 157–84 in M. Porret (ed.) *Le Corps violente*. Geneva: Droz.
- Haggerty, George (1989) *Gothic Fiction/Gothic Form*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Hertz, Robert (1960) *Death and the Right Hand*. London: Cohen and West. (First published 1907.)
- Hitchcock, Peter (1998) 'The Grotesque of the Body Electric', pp. 78–94 in Michael Meyerfeld Bell and Michael Gardiner (eds) *Bakhtin and the Human Sciences*. London: Sage.
- Hunt, Lynn (1984) *Power, Politics and Class in the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Hunt, Lynn (1991) 'The Many Bodies of Marie-Antoinette', pp. 108–30 in Lynn Hunt (ed.) *Eroticism and the Body Politic*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Hurley, Kelly (1996) *The Gothic Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lenotre, Gilles (1893) *La Guillotine pendant la revolution*. Paris: Perrin.

- Le Pelletier, Marquis de (1795) 'Melanges: au redacteur', *Le Moniteur Universel* 15 (9bre): 213–14.
- Leveille, J.B.F. (1795) 'Dissertation physiologique par J.B.F. Leveille, chirurgien a l'Hotel-Dieu de Paris', *Magasin Encyclopedique* 453–62.
- Levi-Strauss, Claude (1966) *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Lovecraft, Howard P. (1973) *Supernatural Horror in Literature*. New York: Dover Press.
- Oelsner (1795) 'Oelsner aux redacteurs du Magasin Encyclopedique', *Magasin Encyclopedique* 463–7.
- Outram, Dorinda (1989) *The Body and the French Revolution*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ozouf, Mona (1979) *La Fete revolutionnaire 1789–1799*. Paris: Gallimard.
- Quentin-Bauchart, Pierre (1905) *Le Docteur Guillotin et la guillotine*. Paris: Editions de la Nouvelle Revue.
- Saint-Agnes, Yves (1989) *Guide de Paris revolutionnaire*. Paris: Musee et Perrin.
- Sedillot le Jeune (1795) *Reflexions historiques et physiologiques sur le supplice de la guillotine*, pamphlet. Paris: L'Imprimerie de Pain, Passage-Honore.
- Smith, Philip (1996) 'Executing Executions', *Theory and Society* 25(2): 235–61.
- Smith, Philip (1999) 'The Elementary Forms of Place and Their Transformations: A Durkheimian Model', *Qualitative Sociology* 22(1): 13–36.
- Soemmering, Professeur (1795) 'Lettre de M. Soemmering a M. Oelsner', *Magasin Encyclopedique* 468–78.
- Sue, J.-J. (1795) 'Opinion de J.-J. Sue sur la douleur qui survit a la decollation', *Magasin Encyclopedique* 170–89.
- Todorov, Tzvetan (1973) *The Fantastic*. Cleveland, OH: Press of Case Western Reserve University.
- Turner, Bryan (1996) *The Body and Society*. London: Sage.
- Turner, Victor (1977) *The Ritual Process*. Ithaca, NY: Cornell University Press. (First published 1969.)
- Van Gennep, Arnold (1960) *The Rites of Passage*. London: Routledge. (First published 1908.)
- Weber, Max (1968) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Wedekind, Georges (1795) 'Sur le supplice de la guillotine', *Le Moniteur Universel* 11 (9bre): 198.

Мишель де Серто

## По городу пешком\*

### Глазеть – гулять

Каким предстанет Манхэттен с высоты сто десятого этажа Всемирного торгового центра, если *увидеть* его по-настоящему? Внизу, в дымке ветров, город-остров – или иное море: оно вздыбилось небоскребами Уолл-стрита, успокаивается в Гринич-Виллидж, снова вздымается гребнями центрального Манхэттена, стихает в Центральном парке и, наконец, за барашками Гарлема, устремляется вдаль. Волнообразное движение вертикалей. И вот, на мгновение, их переливы останавливаются во взгляде. Гигантский поток скован взглядом, превращен в текстурологию\*\*, где сходятся грубые контрасты рас и стилей. Не менее разителен контраст между заброшенными величественными билдингами, в одночасье превратившимися в мусорные баки, и обилием «временок», загромождающих городское пространство. Нью-Йорк – не Рим: он так и не овладел искусством стареть, играя своими эпохами. Его настоящее ежечасно творит себя заново, отбрасывая достижения прошлого и бросая вызов будущему. Это город конвульсий, запечатленных в монументальных рельефах; наблюдатель может прочесть его как вселенную нескончаемого взрыва. В образ этого города вписаны архитектурные фигуры *coincidatio oppositorum*, что некогда встречались на средневековых миниатюрах и в произведениях мистиков\*\*\*. На этой сцене из бетона, стали и стекла, отрезанной холодной водой от «океанов» Атлантики и Америки, самые высокие буквы в мире декламируют гигантское сочинение на тему излишеств в производстве и потреблении<sup>1</sup>.

Но к какому классу эротических эффектов знания отнести экстаз от чтения этого пространства? Уже насладившись, я задаю себе вопрос – в чем источник удовольствия «видеть всё», смотреть сверху вниз, охватить самый необъятный из текстов, созданных человеком?

Подняться на вершину ВТЦ означает вырваться из лап города. Тело больше не сжимается улицами, свободно от их безличной власти вертеть и разворачивать; его уже не оглушают кричащие контрасты и не нервирует нью-йоркский транспорт. Поднимаясь наверх, человек оставляет позади себя поток, похищающий и перемешивающий любые «я» – и творцов, и зрителей. Новый Икар, он парит над волнами, и может пренебречь уловками Дедала, пригодными лишь для бесконечных подвижных лабиринтов внизу. Вознесение есть преобразование – в Видящего. Мир, которым он был одержим, точно наваждением, теперь лежит перед ним, как открытая книга – он может читать его, стать солнечным Оком,

\* M. de Certeau. *Marches dans la ville // L'invention du quotidien*. Vol. 1. Arts de faire. Paris: Gallimard, 1990. Chap. 7.

© Космарский А., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

\*\* Не «текстура», а именно «текстурология». «Суффикс –логия (от “логос”) обычно отсылает к научному, к рациональному дискурсу ... Но в тексте де Серто он обозначает не сам дискурс, а его предмет. Автор изобретает не науку “текстурологию”, а критический концепт, раскрывающий суть определенного научного дискурса» (S. Gosselin, *Atelier philosophique n°4: cabinets de curiosités / APO33. Ateliers de l'année 2002-2003. Voyeurs et marcheurs, lire avec Michel de Certeau, par Sophie Gosselin*. (<http://jottavi.nerim.net/divers/atelier4test.html>). – Прим. перев.

\*\*\* Один из ключевых тропов мистической риторики, известный главным образом в формулировке Николая Кузанского: *coincidentia oppositorum*, или единство противоположностей – это Бог, в Котором все различия мира примиряются, не утрачивая своей сущности – Прим. перев.

<sup>1</sup> См. замечательные работы А. Медама (Alain Médam): “New York City”, *Les Temps modernes*, Août-Septembre 1976, pp. 15-33; *New York Terminal*, Paris: Galilée, 1977.



смотреть свысока, подобно богу. Гностическо-скопическая экзальтация. Быть лишь зрячей точкой и более ничем – в этом и заключается эффект познания.

В конечном счете, обречен ли я вернуться в темное пространство шевелящихся толп, видимых с высоты и слепых там, внизу? Падение Икара. Плакат на сто десятом этаже, подобно сфинксу, обращается к пешеходу (визионеру на час) с загадочным посланием: *It's hard to be down when you're up* \*.

Воля к видению города родилась прежде технических возможностей ее реализации. Художники Средневековья и Возрождения изображали город в перспективе, еще недоступной человеческому глазу, превращая своих зрителей в богов<sup>2</sup>. Так много ли нового во «всевидающей власти»<sup>3</sup> нашей техники? Изобретение живописцев былых времен – тотализирующий (*totalizant*) взгляд – живет в наших творениях; их утопия материализуется в современной архитектуре. 415-метровая башня, этот ростр Манхэттена, проясняет сложность города и фиксирует его непроницаемую изменчивость в прозрачном тексте; это повествование само творит своих читателей.

Необъятная текстурология – свиток, развернутый перед моими глазами – лишь репрезентация, оптический артефакт; в нем используется та же проекция, дистанцирующая и упорядочивающая пространство, что и в творениях инженеров, градостроителей и картографов. Город-панорама («теорийный»<sup>\*\*</sup>, т.е. визуальный симулякр) возможен только в силу забвения и превратного толкования повседневных практик. Бог-наблюдатель, творящий эту фикцию, подобно шреберовскому Богу<sup>\*\*\*</sup>, видит только трупы; он должен подняться над темной мешаниной повседневности и стать ей чужим.

Однако жизнь горожан протекает на земле, ниже порога обозримости. Тела этих пешеходов, *Wandersmänner*, следуя всем изгибам городского «текста», записывают его, но неспособны прочесть – познают город вслепую (словно любовники – тела друг друга). Переплетение путей, непризнанные поэмы, чьи знаки наступают друг на друга, ускользают от прочтения (кажется, самая характерная черта практик городской жизни – слепота<sup>4</sup>). Сети этих писаний составляют многослойную историю, где нет ни авторов, ни зрителей; историю, сплетающуюся из фрагментов маршрутов и многообразия личных пространств выкроенных из пространственных фрагментов: историю, противостоящую репрезентациям – своей повседневностью, неопределенностью, инакостью.

Повседневность, ускользая от визуального учета и контроля, в некотором смысле не обладает поверхностью; или ее поверхность – лишь верхний предел, выделяющийся на фоне видимого. Именно в этих границах я обнаруживаю практики, чуждые «геометрическому» или «географическому» пространству визуальных, паноптических<sup>\*\*\*\*</sup>, теоретических

\* На высоте трудно быть в подавленном состоянии. – Прим. перев.

<sup>2</sup> См.: H. Lavedan, *Les Représentations des villes dans l'art de Moyen Age*, Paris: Van Oest, 1942; R. Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, New York: Norton, 1962; L. Martin, *Utopiques: Jeux d'espaces*, Paris: Minuit, 1973 и др. работы.

<sup>3</sup> См.: Фуко М. *Око власти* // Фуко М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. М.:Праксис, 2002. Ч.1. С.220-248.

\*\* От греческого θεωρέω – смотреть – Прим. перев.

\*\*\* «В соответствии с Мировым Порядком Бог действительно ничего не знал о живых людях и не имел нужды знать; по законам Мирового Порядка ему лишь нужно было сообщаться с трупами... В свете вышесказанного, по моему убеждению, следует ещё раз подчеркнуть, что Бог был, если можно так выразиться, совершенно неспособен к общению с живыми людьми, и привык лишь общаться с трупами, или, по крайней мере, со спящими людьми (то есть, являясь им во сне)» (D. P. Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig: Oswald Mutze, 1903. S. 55, 141. Цит. по: Фрейд З. *Психоаналитические заметки об автобиографическом описании случая паранойи (Случай Шребера)* [1911] // *Психоанализ*. Киев. №2. 2003. См. также: <http://www.psychoanalyse.ru/practice/shreber.html> – Прим. перев.

<sup>4</sup> Уже Декарт в «Правилах для руководства ума» делает слепца гарантом познания вещей и мест, свободным от заблуждений и иллюзий, порождаемых зрением.

\*\*\*\* От «Паноптикон» – термин Иеремии Бентама, обозначающий особую конструкцию тюрьмы, позволяющую надзирателю наблюдать (–оптикон) всех (пан–) заключенных, причем они никак не смогли бы узнать, смотрят на них сейчас или нет. Идея и сам термин приобрел известность в XX в. главным образом благодаря Мишелю Фуко – Прим. перев.

конструкций. Они отсылают к иному способу обращения с пространством, к иной спациональности («антропологическому», поэтическому и мифологическому пространству<sup>5</sup>), а также к **темному и слепому** течению городской жизни. Таким образом, в прозрачный текст спланированного города вторгается город **кочевой**, город метафорический.

### ***Город: от концепта к практикам***

Впрочем, Всемирный торговый центр – лишь один монументальный образец западного урбанизма. Утопия/апатия оптического знания родилась из стремления выявить и преодолеть противоречия, связанные с концентрацией городского населения. Как говорил Эразм Роттердамский, «город – это огромный монастырь». Перспектива (в живописи) и рациональное планирование – вот орудия, позволившие спроецировать темное прошлое и неясное будущее на контролируемую поверхность. Появление этих двух сил ознаменовало (не в XVI ли веке?) превращение города из **факта в концепт** – и, еще задолго до того, как тот воплотился в истории, город уже мыслился как отдельная единица, которой можно оперировать в рамках урбанистической рациональности. Город не приравнивается к своему концепту, но их отношения постепенно становятся симбиотическими: планировать город – значит **помыслить саму множественность** реального и, далее, придать этому образу мысли **действенность**.

### *Работает ли концепт?*

Каковы условия реализации «города» утопического и урбанистического дискурса<sup>6</sup>?

1. Производство его **собственного/правильного** пространства (*un espace propre*) – следовательно, рациональная организация города должна устранить всё, что мешает его физическому, ментальному и политическому здоровью.

2. Ахрония (*non-temps*), или вечная одновременность, приходит на смену времени неуловимых и упрямых традиций. Научно точные (благодаря умению проецировать все данные на плоскость) стратегии обязаны прийти на смену тактикам социальных агентов, норовящих «воспользоваться случаем» и, благодаря разного рода непредвиденным обстоятельствам, снова и снова воспроизводить беспорядок истории.

3. Наконец, создание **универсального** и автономного **субъекта** – самого города. Как и его коррелят в области политической теории, гоббсовское государство, город постепенно берет на себя все функции и свойства, до того разбросанные и разделенные среди множества различных субъектов – групп, сообществ и индивидов. «Город», подобно словарному определению, позволяет воспринимать и конструировать пространство на основе ограниченного числа стабильных, отделяемых друг от друга, но взаимосвязанных свойств.

В этом пространстве, организуемом «спекулятивными» и классифицирующими операциями<sup>7</sup>, управление идет рука об руку с уничтожением. С одной стороны, устройство города усложняется (в результате перераспределения функций, перемещений, накопления капиталов и рабочей силы и т.д.); с другой стороны, всё, что не поддается такого рода управлению, «отходы» функционалистской администрации – преступность, сумасшествие, болезнь, смерть – бракуется и отбрасывается. Конечно, прогресс возвращает в сферу административной компетенции всё большее число этих «отходов», и даже изъяны в системах (здравоохранения, правопорядка и пр.) помогают сделать сети порядка более

<sup>5</sup> Ср. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. СПб.: Ювента/Наука, 1999. С. 366-370.

<sup>6</sup> См. F. Choay. *Figures d'un discours inconnu // Critique*. Avril. 1973. P. 293-317.

<sup>7</sup> Урбанистические техники, организующие вещи в пространстве, можно возвести к традиции «искусства памяти» (Йейтс Ф. *Искусство памяти*. СПб.: Университетская книга, 1997). Способность видеть знание как пространство (где каждой фигуре или функции отведено свое «место») развилась на основе этого искусства; именно оно стало организующим принципом западных утопий, вплоть до бентамовского Паноптикона. Его форма остается неизменной, как бы ни менялись, в зависимости от эпистемы, содержание (прошлое – воспоминания, настоящее, будущее) и направленность конкретных проектов (сохранять или создавать).

плотными. Однако режим не перестает производить эффекты, прямо противоположные его задачам: система наращивания прибылей рождает убытки – нищета и расточительство постоянно сводят производство на нет «издержками» и «тратами». Более того, рационализация города приводит к его мифологизации в стратегических дискурсах – т.е. в расчетах, основанных на возможности или необходимости разрушения города во имя «окончательного решения вопроса»<sup>8</sup>.

Наконец, организация города в функционалистском духе, превознося прогресс (т.е. время), предаёт забвению пространство – условие своего существования; пространство становится «слепым пятном» технологий науки и политики. Это территория превращений и присвоений, объект всевозможных вмешательств, но вместе с тем субъект, обретающий всё новые свойства; равно реквизит и герой этой пьесы современности (*modernité*).

Какими бы ни были воплощения города-концепта в прошлом, сегодня приходится признать: хотя в области дискурса он остается опорной точкой социоэкономических и политических стратегий (элементом, сводящим всё воедино и при этом почти мифичным), то в самой городской жизни возрождаются явления, вычеркнутые урбанистическим проектом. Язык власти «урбанизируется» – зато город перестает быть объектом регулярных операций; он отдан противоречивым силам, играющим в свои игры вне досягаемости паноптического контроля. Город становится любимой темой популярных политиков, но более не является пространством реализации просчитанных и контролируемых операций. Под покровом идеологизирующих город дискурсов множатся иные силы – они хитрят, ускользают, вступают в союзы; их трудно идентифицировать, понять, ухватить – поэтому они не поддаются управлению.

### *Возвращение практик*

Город-концепт переживает упадок. Значит ли это, что болезнь урбанистического *ratio* и его творцов поразила самих горожан? Возможно, это и так, и города деградируют вместе с организовавшим их порядком. Но будем осторожными – жрецы разума всегда верили: если наша идеология или статус под угрозой, вся планета в опасности. Они превращают неудачу своих теорий в теории неудач, маскируя свое замешательство алармизмом. Неужели их правота неоспорима?

Итак, от риторики прогресса к риторике катастрофы – обречены ли мы оставаться в поле этого дискурса? Возможен иной путь: обратиться к практикам «микробного» уровня, пережившим ослабевшую урбанистическую власть, которая уже не может управлять или подавлять их; проследить за размножением этих процедур, которые, будучи неподконтрольны паноптической власти, укрепляются в условиях растущей незаконности и просачиваются в систему надзора. Они комбинируются в соответствии с алгоритмами (не формулируемыми, но стабильными), составляя ткань повседневного изобретательного мошенничества, – ткань, которую обезумевшие механизмы и дискурсы надзирающей власти могут только скрывать.

Описанное направление анализа многим обязано Мишелю Фуко (и во многом является ответом на его проект). Однако тот, изучая структуры власти, обратился к техническим процедурам, «малым средствам», призванным с помощью управления, дифференциации и классификации любых отклонений, касающихся здоровья, труда, образования, правосудия и армии, превратить неорганизованные человеческие массы в дисциплинарное общество<sup>9</sup>. Эффективность этих мельчайших уловок порядка, небольших, но надежных механизмов зависит от того как их процедуры взаимодействуют с пространством, которое они перераспределяют и используют. Но какие **пространственные практики** реализуются в зоне действия этих машин по производству дисциплинарного поля? Данный вопрос обретает особую значимость в современной ситуации, отличающейся

<sup>8</sup> См.: A. Glucksmann. *Le Totalitarisme en effet // Traverse*. 1977. №9. P. 34-40.

<sup>9</sup> Фуко М. *Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem, 1999.

коллективным характером власти над пространством и индивидуальным характером его присвоения (*reappropriation*), ведь пространственные практики исподволь формируют определяющие условия социальной жизни. И свою задачу я вижу в том, чтобы проследить за некоторыми из этих процедур – многообразных, жизнестойких, хитрых, упрямых процедур, ускользающих от порядка, не покидая пределов поля его действия, чтобы привести нас к теории – к теории повседневных практик, обитаемого пространства, тревожащей неофициальности механизмов города.

### *Речь забытых шагов*

*По поступи истинную узнали богиню.  
Вергилий, «Энеида», I, 405*

Всё начинается с шагов. Их множество не складывается в четкие ряды. Они не поддаются статистике – у каждого свой голос, каждый ощущается и приводится в движение по-своему. Их оглушительная масса – это коллекция неисчислимых индивидуальностей. Благодаря шагам точки соприкасаются и пространства обретают плоть. В сущности, движения пешеходов образуют одну из тех «реальных систем»<sup>10</sup>, из которых складывается город. Шаги не локализованы в пространстве, но, скорее, сами продуцируют его. Их также можно уподобить иероглифам, которые китайцы, в уличном диалоге, рисуют пальцами на ладонях.

Конечно, движения ног можно проследить, фиксируя на картах их следы (тропы – там проторенные, здесь еле заметные) и траектории (выбирается один маршрут и отвергается другой). Но эти видимые линии лишь отсылают (как и слова) к отсутствию того, кто прошел. Каталоги маршрутов упускают то, что происходит на деле: сам акт хождения. Бродить, гулять, глазеть по сторонам – движение прохожих преобразуется в точки и линии на карте, и нашим глазам открываются лишь останки, размещенные в ахронии (*nowhen*) проекционной поверхности. Видимое (карта) скрывает породившее его действие; практики подменяются своими следами. Такая вот (хищная) особенность географической системы: обеспечивая «читаемость» действий и событий, она нередко способствует забвению бытия-в-мире.

### *Пешеходно-речевые акты*

Сравнение ходьбы с речевым актом позволит нам продвинуться дальше<sup>11</sup>, не ограничиваясь лишь критикой карт и других графических репрезентаций. Ходьба относится к городу так же, как речевой акт – к языку<sup>12</sup>. На самом базовом уровне это действие обладает тройной «произносительной» функцией. Во-первых, своими шагами пешеход **присваивает** топографическую систему (аналогично тому, как говорящий присваивает и осваивает язык). Во-вторых, в ходьбе «разыгрывается» пространство (как в речевом акте разыгрывается, акустически, язык). Наконец, шаги увязывают различные места в некую систему **отношений** (ведь и речевой акт всегда направлен на кого-то и актуализирует определенные отношения между собеседниками)<sup>13</sup>.

Аналогии можно продолжить: акт письма – и письменный текст; движение кисти – и законченная картина (форма, цвет и т.д.). Речевой акт, первоначально описанный на примере устной коммуникации, оказывается лишь одним из вариантов: его лингвистическая

<sup>10</sup> Ch. Alexander. La Cité semi-treillis, mais non arbre // *Architecture, Mouvement, Continuité*. 1967.

<sup>11</sup> См. замечания Ролана Барта: «Мы говорим на нашем городе... просто обитая в нем, передвигаясь по нему, глядя на него (*Architecture d'aujourd'hui*, №153. Decembre 1970–Janvier 1971. P. 11-13). Ср.: С. Soucy. *L'Image du centre dans quatre romans contemporaines*. Paris: CSU, 1971. P. 6-15.

<sup>12</sup> См. многочисленные исследования по этой проблематике, начиная с «Что такое речевой акт?» Дж. Серля (Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. М., 1986).

<sup>13</sup> Бенвенист Э. *О субъективности в языке* // Он же. *Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974. С. 292-300.

модальность – лишь частный случай куда более общезначимого различия между **формами, используемыми** в системе, и **способами использования** этой системы (т.е., **правилами**). Это два разных мира, поскольку один и тот же объект видится в двух взаимоисключающих системах координат.

Вдохновившись лингвистическими параллелями, мы выделяем три свойства пешеходно-речевого акта, сразу отличающие его от системы пространства: импровизированность, дискретность, фатичность.

Начнем с первого. Если пространственный порядок организует ансамбль возможностей (т.е. набор мест, куда можно пойти) и запретов (например, преграждающий путь забор), то пешеход реализует какие-то из этих возможностей; он дает им бытие. Но он также смещает их и изобретает другие возможности – пешеход способен блуждать, менять маршрут, импровизировать, благодаря чему одни точки в пространстве существуют всегда, а другие оказываются заброшенными. Взгляните на Чарли Чаплина, что только он не вытворяет со своей тросточкой, как он умножает ее возможности, постоянно выходя за рамки общепринятых способов обращаться с этим объектом. Так и пешеход преобразует любые пространственные означающие. И хотя он реализует лишь ограниченное число возможностей, предлагаемых существующим порядком (идет сюда, а не туда), он постоянно увеличивает их число (идет наискосок или в обход), а также создает новые запреты (например, принципиально отказываясь следовать общепринятым или обязательным маршрутам). Таким образом, он производит отбор: «носитель городского языка выбирает фрагментарные высказывания, чтобы в тайне произнести их»<sup>14</sup>.

Отсюда и дискретность: выбирая те или иные означающие языка пространства, меняя их смысл по ходу употребления, пешеход обрекает одни слова/места на стертость или на забвение, другие же «складывает» в необычные, случайные, недопустимые речевые/пространственные обороты. Так мы приходим к риторике ходьбы.

Но вернемся пока к речевым актам. При пешеходном высказывании сразу возникает «близь» и «даль», **здесь** и **там** – относительно позиции идущего. Присутствие местоименных наречий в языке (как дейктических средств, обеспечивающих локализацию говорящего и объекта речи<sup>15</sup>) – еще один аргумент в пользу параллелизма речи и ходьбы. Оппозиция «здесь» versus «там» помогает определить, в какой точке пространства сейчас находится движущееся «я», но также вводит «Другого» по отношению к «я» говорящего, объединяя и разделяя места относительно движущихся субъектов. Для нас особенно важна фатическая функция языка (слов и движений): ее выполняют обороты, устанавливающие, поддерживающие или прерывающие контакт («алло», «угу», «ну-ну» и т.п.<sup>16</sup>). Каждый следующий шаг продолжает предыдущие и окружающий ландшафт вплетается в это органичное движение, превращаясь в последовательность фатических топосов. И если фатическая функция присутствует даже в языке говорящих птиц, и если именно ею первой овладевают дети, неудивительно, что и в пешеходно-речевом акте, открывая разговор или вклиниваясь по ходу, она ведет себя соответствующе – подпрыгивает, ползет на четвереньках, пританцовывает, переваливается с ноги на ногу, придавая речи легкость или весомость, подобно череде «алло» в лабиринте телефонных эхо.

Так пешеходная речь выявляется при помещении ее на карту; было бы интересно рассмотреть ее модальности, т.е. определенного рода отношения, которые речь устанавливает с отрезками пути («высказываниями»), придавая им значения истинности («алетические» модальности: необходимое, возможное, невозможное, случайное), знания («эпистемические» модальности: несомненное, исключаемое, вероятное и сомнительное), и, наконец, модальности, связанные с долженствованием («деонтика»: обязательное, необязательное,

<sup>14</sup> Barthes R. Op. cit. Цит. по: C. Soucy, *L'Image du centre...* P. 10.

<sup>15</sup> «Здесь и сейчас ограничивают непосредственно данные место и время, тождественные по положению в пространстве и во времени с речевым актом, содержащим я» (Бенвенист Э. *Природа местоимений* // Он же. *Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974. С. 287).

<sup>16</sup> Якобсон Р. *Лингвистика и поэтика* // *Структурализм «за» и «против»*. М., 1975. С. 193-230.

разрешенное и запрещенное<sup>17</sup>). Ходьба утверждает, ставит под подозрение, испытывает, покидает и возвращается на маршруты, которые она «проговаривает». Все модальности участвуют в этой игре, меняясь от шага к шагу, так, что их соотношение, последовательность и интенсивность варьируются в зависимости от времени, выбранного пути, личности пешехода. Разнообразие пешеходно-речевых актов бесконечно, его невозможно свести к следам на карте или фотографии.

### **Риторика ходьбы**

Прогулка раскладывается на последовательности поворотов, которые можно уподобить «оборотам речи», стилистическим фигурам. Риторика ходьбы: искусно строить фразу и выстраивать маршрут. Как и в естественном языке<sup>18</sup>, это искусство предполагает комбинации стиля и узуса. **Стиль** – «лингвистическая структура, проявляющая на символическом уровне фундаментальность индивидуального бытия-в-мире»<sup>19</sup> – единичен. Узус же – социальный феномен, посредством которого реализуется коммуникативная система; он, напротив, отсылает к коллективной норме. И стиль, и узус относятся к образу действия (говорения, хождения и пр.), но стиль – это индивидуальные особенности обработки символического, а узус связан с элементами кода. Вместе они создают «стиль употребления», способ действия и способ бытия<sup>20</sup>.

Вслед за современными урбанистами, которые сформулировали и разработали теорию «риторики проживания» (*rhétorique habitante*)<sup>21</sup>, мы находим в риторических «тропах» модели, помогающие нам анализировать присвоение пространства пешеходом. Правомерность такого сопоставления можно обосновать, как мне кажется, двумя постулатами. Во-первых, пространственные практики так же манипулируют, «переворачивают» элементы некоей структуры; во-вторых, как и риторические тропы, они являются отклонениями от «буквального значения», определенного системой урбанизма.

Таким образом, между фигурами речи и фигурами ходьбы обнаруживается гомология (можно вспомнить еще и о стилизованной подборке последних в фигурах танца). И те, и другие состоят из операций над изолированными единицами языка<sup>22</sup> и «двусмысленных расстановок», смещающих значение в сторону неоднозначности<sup>23</sup> – подобно тому, как сдвинувшийся объектив в момент фотосъемки искажает и раздваивает объект. И еще одна аналогия: геометрическое пространство архитекторов и урбанистов имеет тот же статус, что и «прямое значение слова», изобретенное грамматиками и лингвистами (ведь для описания «искривленного», фигуративного языка необходима норма, нормативные значения, от которых он отклоняется). На самом же деле в повседневной жизни отвлеченное «собственное значение» (*ce "propre" sans figure*)<sup>24</sup> никогда не используется ни пешеходами,

<sup>17</sup> О модальностях см.: H. Parret. *La Pragmatique des modalités*. Urbino: Centro di Semiotica, 1975; A. R. White. *Modal Thinking*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975.

<sup>18</sup> См. P. Lemaire. *Les Signes sauvages. Une Philosophie du langage ordinaire*. Ottawa: Université d'Ottawa et Université Saint-Paul, 1981 (особенно введение).

<sup>19</sup> A. J. Greimas. *Linguistique statistique et linguistique structurale* // *Le Français moderne*. Octobre 1962. P. 245.

<sup>20</sup> За данные по смежной области – риторика и поэтика языка жестов у глухонемых – я благодарен Э. С. Клима (университет Калифорния-Сан-Диего) и У. Беллуги («Поэзия и песня в беззвучном языке», рукопись). См. также E. S. Klima. *The Linguistic Symbol with and without Sound* // *The Role of Speech in Language* / Ed. by J. Kavanagh and J. E. Cuttings. Cambridge, Mass: MIT, 1975.

<sup>21</sup> A. Médam. *Conscience de la ville*. Paris: Anthropos, 1977; S. Ostrowetsky. *Logiques du lieu* // *Semiotique de l'espace*. Paris: Denoël-Gonthier Médiations, 1979. P. 155-173; J.-F. Augoyard. *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*. Paris: Seuil, 1979.

<sup>22</sup> В своем исследовании П. Бурдьё утверждает, что в практиках приготовления пищи ключевую роль играют не сами ингредиенты, а то, как с ними обращаются, как их готовят. См.: P. Bourdieu. *Le Sens pratique* // *Actes de la recherche en sciences sociales*. Février 1976. P. 27.

<sup>23</sup> J. Sumpf. *Introduction à la stylistique du français*. Paris: Larousse, 1971. P. 87.

<sup>24</sup> Теорию «propre» см. у J. Derrida. *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. P. 247-324. О многозначности этого понятия (собственный/точный) см. замечания переводчика Ж. Деррида: «Помимо основных значений

ни носителями языка – это абстракция, порожденная узусом особого рода – метаязыковым узусом науки (та же становится самостоятельной сферой именно благодаря выделению этой абстракции).

Пешеходный эпос играет с пространственными структурами, какими бы паноптическими те ни были; они ему не чужды (так как они распадаются в том же месте), но и не сходны (потому что не они определяют его сущность). Благодаря этому эпосу в пространство проникает тень и двусмысленность, многочисленные ссылки и сноски (социальные параметры, культурные модели, человеческий фактор). Эта эпическая поэма складывается из встреч и случайностей, которые непрестанно ее меняют и превращают ее в символ Другого; ее можно сравнить и с коробейником, продавцом маршрутов – поражающих, неожиданных, соблазнительных. Все эти аспекты составляют основу «риторики шагов», определяют ее.

Вслед за Ж.-Ф. Огояром<sup>25</sup> мы выделяем две фундаментальные стилистические фигуры, описывающие два полярных и в то же время взаимодополняющих свойства пространственных практик: синекдоху и асиндетон. **Синекдоха** называет предмет словом, обозначающим его часть<sup>26</sup>: так «голова» обозначает «человека» в хрестоматийном стихе Расина\*. Аналогично, при описании маршрута парк, например, становится «тем холмом» или «кирпичной сторожкой». **Асиндетон** – опущение союзных слов, союзов и наречий, связывающих грамматически однородные слова или предложения («пришёл, увидел, победил»). В движении так отбираются и фрагментируются пройденные пространства; ходьба снова подпрыгивает (вспомним фатику), вернее, скакать на одной ножке, как ребенок. Она пропускает связующие звенья-места.

Однако две эти фигуры тесно связаны. Синекдоха растягивает пространственные элементы, делает часть целым (велосипед или мебель на витрине становятся знаком всей улицы или квартала). Асиндетон же выталкивает, уменьшает пространство, пробивает в нем бреши, – по сути, оставляет только избранные места, по сути, одни останки. Синекдоха заменяет целостности фрагментами («минус» вместо «плюса»); асиндетон разъединяет их, убирая связующие звенья, нарушая последовательность («ничто» вместо «чего-то»). Синекдоха уплотняет: увеличивает детали и «сжимает» целое. Асиндетон обрубаёт: он разрывает связность и лишает ее убедительности. Пространство под воздействием этих фигур превращается в разросшиеся частности и отдельные островки<sup>27</sup>.

В сжатии, разбухании, фрагментации пространства рождается речь – антологического (собранный из пригнанных друг к другу цитат) и эллиптического (склеенная из лакун, оговорок и аллюзий) типа. Благодаря фигурам пешеходной риторики технологическая система цельного и обобщающего пространства, с ее пафосом единства и одновременности, замещается траекториями, чья структура подобна структуре мифа – если под «мифом» понимать дискурс, привязанный к индивидуальному существованию (нередко безвестному и безместному); или же истории, собираемые каждым человеком из обрывков «народной мудрости», пробелов, аллюзий – фрагментов, в лакуны между которыми оказываются встроены социальные практики, которые сами истории призваны символизировать.

(«собственность», «свойство», «собственный смысл»), можно выделить два главных контекста употребления этого термина: «прогресс» в противопоставлении «figuré» значит «прямой, точный» (в противопоставлении «образному»), а «прогресс» в противопоставлении «commun» (noms communs) подразумевает собственное имя (в противоположность имени нарицательному). Автономова Н. *Деррида и грамматология* // Деррида Ж. *О грамматологии*. М.: Ad Marginem, 2000. С. 99. – Прим. перев.

<sup>25</sup> J.-F. Augoyard. *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*. Paris: Seuil, 1979.

<sup>26</sup> Т. Тодоров. *Synecdoques* // *Communications*, №16. 1970. P. 30. См. также: Р. Fontanier. *Les Figures du discours*. Paris: Flammarion, 1968. P. 87-97; J. Dubois et al.. *Rhétorique générale*. Paris: Larousse, 1970. P. 102-112.

\* «J'ignore le destin d'une tête si chère» (Racine, «Phèdre», 6) – букв., «не ведаю судьбы столь милой головы» – Прим. перев.

<sup>27</sup> О пространстве, разбиваемом практиками на «острова» см. Р. Bourdieu. *Le Sens pratique*. P. 51-52; Idem.. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz, 1972. P. 215 ff.

Таковы стилистические метаморфозы пространства, и фигуры запечатлевают их в поэмах. Пользуясь образом Рильке, их можно назвать «деревами движенья»\*. Они способны оживить даже застывшую и расчерченную территорию интерната для умственно отсталых детей: те находят место (чердаки или пустыри) для игр и танцев, для воплощения своих «пространственных историй»<sup>28</sup>. Поэтические деревья никогда не стоят на месте, их леса шагают по улицам. Они преобразуют городское действо, не будучи декорациями – их невозможно зафиксировать, привязать к какому-либо конкретному месту или образу. Если здесь всё же не обойтись без иллюстраций, укажу на мимолетные фигуры, желтовато-зеленые и серебристо-синие каллиграфии, заходящиеся в беззвучном крике, расписывающие собой подземные коридоры города, вышивки из букв и цифр, безупречные жесты насилия, нарисованные из «пистолета», Шивы писем, танцующие под стук подземки: нью-йоркские граффити.

Древа движенья «проявляют» пространство, но их шаги невозможно поймать изображением – как и заключить в текст их смысл. Их риторический танец размывает и переворачивает аналитичные, четкие, прямые значения урбанизма. Мириады пешеходов создают «блуждающую семантику»<sup>29</sup>, акцентируют одни части города, другие же обращают в небытие, деформируя, разбивая город, вырывая его из-под недвижимого порядка.

### ***Мифы: что заставляет вещи двигаться***

Синекдоха, эллипсис и другие риторические фигуры движения отличают «символизм бессознательного» и одновременно принадлежат к «некоторым типичным приемам выражения субъективности в речи»<sup>30</sup>. Сходство «речи» (*discours*)<sup>31</sup> и снов<sup>32</sup> связано с общностью стилистических процедур, которые они применяют – значит, пешеходные практики тоже можно включить в этот ряд. «Древний каталог тропов», снабдивший столь многих, от Фрейда до Бенвениста, инвентарем, подходящим для описания риторики первых двух способов выражения, пригоден и для третьего. Речь, сны и ходьбу объединяет не только ориентация на высказывание (*énonciation*), но и то, что их дискурс разворачивается в отношении между **местом**, откуда он начинается (исходная точка), и тем «**не-местом**» (*non-lieu*), которое он производит (стиль прохождения).

Теперь, очертив аналоги шагов пешехода в сфере лингвистики, мы можем сравнить их и с онейрическими фигурами, или, по крайней мере, увидеть, чем движение по городу схоже с прогулками во сне. Идти – значит быть лишенным места. Это бесконечный процесс отсутствия и поиска собственного места. Блуждания, которые город умножает и концентрирует, делают городскую жизнь масштабным социальным опытом утраты места. Конечно, этот опыт притупляется в ходе бесчисленных незначительных перемещений, и компенсируется за счет встреч и связей между изгнанниками. Его проживание всегда проходит под знаком Города: того, что должно было быть, в конечном счете, местом, но является лишь именем.

---

\* Цитируется 44-ый «Сонет к Орфею» Р.-М. Рильке (в оригинале – “Baum aus Bewegung”). Автор статьи имплицитно отсылает к мифологическому эпизоду, известному прежде всего по «Метаморфозам» Овидия (X, 88-154): деревья, увлеченные пением Орфея, сходят с места, и на пустом холме, где сидел певец, появляется тень. – *Прим. перев.*

<sup>28</sup> См. A. Baldassari et M. Joubert. *Pratiques relationnelles des enfants à l'espace et institution*. Paris: CRECELE-CORDES, 1976; Idem. *Ce qui se trame // Parallèles*. №1. Juin 1976.

<sup>29</sup> J. Derrida. *Marges*. P. 287 (о метафоре).

<sup>30</sup> Бенвенист Э. *Заметки о роли языка в учении Фрейда // Он же. Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974. С. 124, 126.

<sup>31</sup> Для Бенвениста речь «есть язык, присваиваемый говорящим человеком... в ситуации двусторонней субъективности (*intersubjectivité*)» (Бенвенист Э. *О субъективности в языке // Он же. Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974. С. 300.)

<sup>32</sup> См. Фрейд З. *Толкование сновидений*. М.: Азбука-Классика, 2006. Гл. 6, § 1-4 – о смещении и сгущении, присущих работе сновидения.



Идентичность, предоставляемая городом, является лишь условной (номинальной): несмотря на неравенство позиций и ресурсов его граждан, в нем нет ничего, кроме мельтешения прохожих, сети обиталищ, временно присваиваемых пешеходами, ковьяльные сквозь подобие владений (*les semblants du propre*) – вселенная арендуемых пространств, населенная призраками не-мест или мест воображаемых.

### **Имена и символы**

Тесную связь пространственных практик с отсутствием как раз и демонстрируют манипуляции, которым они подвергают имена собственные. Цель прогулки (*le sens de la marche*) и смысл слов (*le sens des mots*), казалось бы, направлены в противоположную сторону: первая экстравертна (гулять – значит выйти на улицу), второй – интровертен (мобильность при стабильном означающем). Ходьба, по сути дела, направляется семантическими тропизмами<sup>\*</sup>; пешехода влекут и отталкивают названия, смысл которых ему не вполне ясен. Город при этом становится для многих «пустыней», где бессмысленное, ужасающее можно уподобить уже не теням, а неумолимому свету, как в пьесах Ж. Жене, свету, не оставляющему в городском тексте ни одного темного места, проникающему всюду свету технократической власти, ставящему горожанина под контроль. Под чей контроль? Никто не знает. «Город пристально смотрит на нас, и взгляд его всегда вызывает головокружение», говорит жительница Руана<sup>33</sup>. В пространствах, залитых безжалостным светом непонятно-чужого разума, имена собственные создают очаги скрытых и знакомых значений. Они «имеют смысл»; иными словами, придают движению импульс, подобно «внутреннему зову», заставляющему человека неожиданно менять свой маршрут, придавая ему новый, непредвиденный смысл/направление. Эти имена создают не-место внутри места, превращают его в зону перехода.

Мой приятель из Севра, приезжая в Париж навестить мать, перемещается в сторону Севрской улицы и улицы Сент-Пер<sup>\*\*</sup>, хотя те находятся совершенно в другой части города: его шаги складывают из этих топонимов предложение, о котором он даже не подозревает. Пронумерованные улицы и уличные номера (112-ая улица или улица Сен-Шарль, 9) могут не только преследовать во сне, но и ориентировать магнитное поле реальных маршрутов. Другая моя знакомая подсознательно избегает «именных» улиц, навязывающих ей идентичность, свой порядок и систему классификации и звучащих как повестка в суд. Она выбирает дороги без имени и подписи, но, таким образом, имена собственные подспудно направляют ее движения.

Что же выражают топонимы? Складываясь в созвездия, преобразующие поверхность города в систему, со своим порядком и иерархией значений, они призваны помочь ориентироваться в хронологии, утверждать легитимность тех или иных исторических деятелей или явлений. Постепенно первичные значения этих имен стираются, подобно монетам (Боррего, Ботцарис, Бугенвиль<sup>\*\*\*</sup>...), но их способность означать продолжает жить. Сент-Пер, Корантен Сэльтон<sup>\*\*\*\*</sup>, Красная площадь... они открыты разнообразию значений, вкладываемых в них прохожими. Отделившись от мест, которые они должны определять, названия служат воображаемыми точками маршрутов, действуя подобно метафорам – важен не буквальный, а переносный смысл (который прохожие или считают, или нет).

\* Тропизм – направленное ростовое движение или изгиб органов растений, вызванные односторонним действием некоторого раздражителя (от греческого *τροπή* – поворот). – *Прим. перев.*

<sup>33</sup> Ph. Dard, F. Desbous et al. *La Ville, symbolique en souffrance*. Paris: CEP, 1975. P. 200.

\*\* Севр – город, в настоящий момент – юго-западный пригород Парижа. В его направлении и ведет Севрская улица (в Средние века – Севрская дорога), в которую упирается улица Сент-Пер. – *Прим. перев.*

\*\*\* Парижские улицы. Название первой связано с мексиканской авантюрой Наполеона III (1863), вторая носит имя одного из деятелей греческого национально-освободительного движения (1821–1829), третья – известного французского мореплавателя, совершившего кругосветное путешествие в 1766–1769 гг. – *Прим. перев.*

\*\*\*\* Станция парижского метрополитена. Названа в честь деятеля Сопротивления, расстрелянного нацистами. – *Прим. перев.*

Топонимика, оторвавшись от реальных пространств, парит в небе над городом – странная география, чье небо, затянутое тучами, готово в любой момент выплеснуть «смысл», определяющий перемещения физического тела: Площадь Звезды, Площадь Согласия, улица Пуассоньер... Эти созвездия имен структурируют дорожное движение; по этим звездам прокладывают маршруты. «Площади Согласия\* не существует, – говорил Курцио Малапарте, – это идея»<sup>34</sup>. Больше, чем идея! И десятка метафор не хватит на то, чтобы описать магическую силу имен собственных – путешественник несет их, словно волшебное украшение из сказок, указывающее ему путь.

Объединяя шаги с поступками, открывая направления и смыслы, топонимы работают на опустошение и снашивание своей первичной роли; их пространство высвобождается. Благодаря семантической разреженности стало возможным писать поверх географии буквальных, запретных/разрешенных значений иную, поэтическую географию. В исторически функционалистском порядке передвижения топонимы намечают новые путешествия. Пешеходу остается воплотить их: «я наполняю это великое пустынное пространство прекрасными именами»<sup>35</sup>. Он влеком останками смысла (а иногда – и его отходами), вывернутыми наизнанку следами великих амбиций<sup>36</sup>. Отныне то, что направляет и наполняет смыслом шаги, суть вещи случайные, почти бессодержательные – имена, которые, в сущности, перестали быть «именами собственными».

Приведенные примеры демонстрируют нам три различные (но взаимосвязанные) функции отношений между пространственными и семиотическими практиками: **достоверность, достопамятность, первичность**. Эти функции обозначают то, что «санкционирует» (т.е. делает возможным или заслуживающим доверия) акты присвоения пространства; то, что повторяется и воскрешается в безмолвной и одинокой памяти; то, что в этих актах есть структурированного, каждый раз возвращающего нас к инфантильному (*infans*, не-говорящий), младенческому опыту. Три этих символических механизма организуют топосы городского дискурса (легенда, воспоминание, сон) особым образом, не поддающимся описанию в рамках урбанистической системности. Эти топосы можно распознать и в функциях имен собственных: последние облачают пространство в слова и тем самым делают его достоверным и обитаемым (они уже не могут классифицировать, но взамен получают власть «позволять чему-нибудь существовать»). Они воскрешают в памяти или вызывают к жизни призраков (мертвецов, которых посчитали навеки пропавшими), фантомов, всё еще витающих вокруг, скрытых в жестах и движущихся телах. Называя, т.е. сообщая извне некую историю, нечто от Другого, меняя функционалистский порядок, отделяясь от него, они поражают место эрозией – это и есть не-место, закон Другого.

### ***Вещи достоверные и достопамятные: обитаемость***

Парадоксально (но парадокс этот достаточно очевиден): наиболее убедительный дискурс отнимает у людей как раз то, во что он призывает их верить, и никогда не дает обещанного. Он не выражает и не описывает некую пустоту или нехватку, но создает ее. Он дает место пустоте. Можно сказать, что он проделывает отверстия; в системе четко определенных мест он создает возможность для некоторой игры. Благодаря ему в рамках такого сугубо аналитического устройства, как шахматная доска, направленного на классификацию отдельных сущностей, возникает игровое пространство (*Spielraum*). Он делает пространство обитаемым. Поэтому я называю такой дискурс «локальным

\* Или «места Согласия»: по-французски «место» и «площадь» – омонимы. – *Прим. перев.*

<sup>34</sup> См. также эпиграф к книге P. Modiano. *Place de l'Étoile*. Paris: Gallimard, 1968.

<sup>35</sup> Ж. дю Белле. *Сожаления*, Сонет CLXXXIX.

<sup>36</sup> Например, Сарсель [пригород Парижа] – этот топоним раньше был символом амбициозных урбанистических проектов [массового жилья 1950-х], а теперь – их провала. Сарсель стал «именем нарицательным» в общепарижском масштабе, что придает городу «престиж» исключительной идентичности, пускай даже негативной.

авторитетом». Он – изъян в системе, насыщающей место значениями (более того, сводящей его к этим значениям так, что в нем становится «невозможно дышать»). Что характерно, функционалистский тоталитаризм (и распланированные им игры и празднества) как раз стремится ликвидировать эти «локальные авторитеты», так как они компрометируют однозначность системы. Тоталитаризм атакует именно то, что он совершенно верно называет **предрассудками**: излишними смысловыми наслоениями, избыточными надстройками<sup>37</sup>, которые, действуя в отношении прошлого или в поэтическом измерении, меняют часть территории, которую поборники технической рациональности, эффективности и окупаемости зарезервировали для своих нужд.

В конечном счете имена собственные и есть «локальные авторитеты», или «предрассудки». Поэтому их заменяют на цифры: мы уже не вызываем по телефону «Опера» [Place de l'Opera] или «Кальвадос», а набираем «073» и «14». То же происходит с историями и легендами, этими «лишними» обитателями городского пространства – сама логика техноструктуры делает их жертвами «охоты на ведьм». Но их истребление (как и уничтожение деревьев, лесов и просто потайных мест, где живут легенды)<sup>38</sup> и превращает город в сеть символов, отложенных «до востребования»<sup>39</sup>. Город перестает быть жилым. Как выразила это ощущение одна женщина из Руана: «никаких особенных мест не осталось, только мой дом, вот и всё... Ничего, совсем». Ничего «особенного», что бросалось бы в глаза, раскрывалось бы воспоминанием или рассказом, ничего, что было бы отмечено печатью Другого. Из вещей достоверных осталось лишь убежище в собственном доме – оно все еще открыто легенде и полно теней. А так, по словам другого горожанина, остались лишь места, «где уже не во что верить»<sup>40</sup>.

Благодаря своей способности сохранять в своих недрах многообещающую тишину и собирать урожай бессловесных историй – или, вернее, дарить подвал и чердак каждому дому, – местные легенды (*legenda*: то, что *должно* быть прочитано, но также и то, что *может* быть прочитано) делают пространство открытым и, следовательно, жилым. Сейчас прогулки и путешествия подменили умершие легенды в роли «выпускных отверстий», способов уходить и возвращаться; теперь в иные миры уносят физические перемещения, а не «суеверия». Путешествие, как и ходьба – это субститут легенд, приоткрывавших пространство Иному. Оно возвращает нас назад, обращается в «изучение пустынных уголков памяти», помогая прийти кружным путем к вещам экзотическим и в норме недостижимым, хотя и существующим рядом, заново «открыть для себя» реликвии и легенды (не случайно книги и просто упоминания о них носят «ознакомительный» характер: «мимолетные образы французской провинции», «фрагменты музыки и поэзии»<sup>41</sup>). Здесь обнаруживается та самая «неукорененность в самом основании», о которой говорил Хайдеггер. И сегодня ходьба – это не просто путешествие, но в некотором смысле изгнание, она творит корпус новых легенд, взамен прежнего, утрата которого так чувствуется в наших кварталах; это вторичная реальность, творимая, подобно снам и пешеходно-речевому акту, в ходе смещений и сгущений<sup>42</sup>. Таким образом, мы можем приравнять практики означивания (рассказывания легенд) к практикам, создающим пространство.

В этой связи следует обратить внимание на содержание, а главное – на образующий принцип этих рассказов о местах. Они изготавливаются кустарным способом из обломков широких структур, из сора мира. Хотя художественная форма и актантные схемы «суеверий» соответствуют стабильным моделям, устройство и сочетания которых изучаются уже тридцать лет, само их содержание (все риторические детали на уровне «представления

<sup>37</sup> Ср. латинское *superstare*, означающее одновременно «быть сверху», «возглавлять» и «быть излишним».

<sup>38</sup> См. F. Lugassy. *Contribution à une psychosociologie de l'espace urbain. L'habitat et la forêt*. Paris: Recherche urbaine, 1970.

<sup>39</sup> Ph. Dard. F. Desbons et al.. *La Ville...*

<sup>40</sup> Ibid. P. 174, 206.

<sup>41</sup> C. Lévi-Strauss. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955. P. 434-436.

<sup>42</sup> То же можно сказать и о фотографиях, привезенных домой из путешествий – это субституты легенд об увиденных местах, которые сами становятся легендами.

материала») складывается из отрывков именований, таксономий, героических или комических предикатов – в общем, из разрозненных семантических фрагментов. Все эти разнородные и даже противоречащие друг другу элементы заполняют гомогенную форму рассказа. **Иное** и **избыточное** проникает в готовые рамки, внутрь заданного порядка – таковы же и отношения между пространственными практиками и выстроенным порядком. Его поверхность протыкается и разрывается утечкой, сдвигом, зиянием смысла; это протекающий порядок, порядок решета.

Словесные останки, из которых складываются рассказы, – следы утраченных текстов и плотных, трудных для понимания преданий – образуют коллаж: соотношение элементов здесь не является продуманным и именно потому образует символическое целое<sup>43</sup>. Таким образом, в структурированном пространстве текста эти останки, эти лакуны создают анти-тексты, возникающие благодаря возможности скрываться и бежать, перейти в иной ландшафт, будь то чердаки или кусты: «о вы, груды множественных чисел» («*ô massifs, ô pluriels*»)\*.

Рассказы открывают путь рассеиванию, что и отличает их от **слухов**, которые всегда привносят элемент предписания, нивелируют пространство, объединяют народ в том или ином движении, которое усиливает порядок, добавляя к «повелению» убеждение. Рассказы вносят разнообразие, слухи – целостность. Если соотношение этих двух жанров всегда колебалось, то сейчас можно говорить уже о стратификации: рассказы отступают в сферу частной жизни, в закоулки кварталов, семейной и личной памяти, а слухи, разносимые масс-медиа, проникают всюду и, собранные под знаменем Города, – властное имя безличного закона, заменитель всех имен собственных – сражаются и истребляют любые предрассудки, всё еще сопротивляющиеся Городу.

Рассеянность рассказов указывает и на рассеянность запоминаемого. В самом деле, память – это анти-музей: ее невозможно локализовать. Ее всплески находят выражение в легендах. В вещах и словах тоже есть свои пустоты, где спит прошлое – как и в повседневных действиях (прогулки, еда, сон), где дремлют древние революции. Память – это прекрасный принц: он будит Спящую Красавицу наших бессловесных рассказов: «вот *здесь* когда-то была булочная», «вон *там* жила мамаша Дюпюи». И тут мы сталкиваемся с поразительным фактом: место, где мы когда-то жили, – это как бы присутствие отсутствия. То, что являет себя, указывает на отсутствующее, на то, чего уже нет: «*видите ли*, здесь *была...*». Указательные местоимения рассказывают о невидимых идентичностях видимого: по сути, место определяется сдвигами и столкновениями составляющих его фрагментированных слоев (и тем, как оно играет с их подвижной глубиной).

«С этим местом связано столько воспоминаний... Это личное, это больше никому не интересно, и все же, в конце-концов, именно это создает дух квартала»<sup>44</sup>. Нет такого места, где не обитали бы мириады немых призраков; кто-то может их «вызывать», кто-то нет. Человек может жить только там, где обитают и призраки – принцип, противоположный тому, что лег в основу Паноптикона. Но, подобно средневековым статуям французских королей, когда-то украшавшим собор Парижской Богоматери, разбитым во время Революции и пролежавшим два века в подвале дома на улице Шоссе д'Антен<sup>45</sup>, эти «духи», также расколотые на куски, говорят не больше, чем видят. Это знание молчаливо. О том, что известно, но безмолвно, можно говорить только намеками, «между нами».

<sup>43</sup> Символическими можно назвать элементы, чьи отношения не продумываются, но постулируются как необходимые. О символизме как о когнитивной схеме, характеризующейся «недостатком» мышления см.: D. Sperber. *Le Symbolisme en général*. Paris: Hermann, 1974.

\* «О, вы, слова, спадающие складками, собранные по законам искусства, груды множественных чисел, вы, цветники гласных, рисунки строчек, тени непроносимых букв, дивные кудри согласных, фиоритура точек и значков, – придите на помощь!» (F. Ponge. *La Promenade dans nos serrés* (1919) // *Oeuvres. Tome premier*. Paris: Gallimard, 1965. P. 146). – *Прим. перев.*

<sup>44</sup> Интервью с женщиной из квартала Круа-Русс, Лион (брал П. Майоль). См.: M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol. *L'Invention du quotidien, II, Habiter, cuisiner*. Paris: UGE 10/18, 1980.

<sup>45</sup> См. «Le Monde». 1977. Mai 4.

Места – это фрагментарные и замкнутые на себе истории; документы прошлого, запечатанные Другим; сжатое время – его можно развернуть, но, подобно историям, оно хранится в запасе, в зашифрованном виде; наконец, это условные знаки, инкапсулированные в телесной боли или удовольствии. «Мне здесь хорошо»<sup>46</sup>: это тоже пространственная практика – блаженство, которое существует в стороне от языка, но именно в нем на мгновение становится явным, освещая место, подобно вспышке.

### *Детство и метафоры мест*

*Метафора есть перенесение на вещь имени, обозначающего другую вещь*<sup>47</sup>.  
Аристотель, «Поэтика», 1457b

Достопамятное – это то, что мы можем увидеть во сне про то или иное место. В местах-палимпсестах человеческая субъективность всегда связана с отсутствием, которое структурирует ее как существование и делает ее «здесь-бытием», *Dasein*. Но, как мы уже видели, здесь-бытие реализуется лишь в пространственных практиках, т.е. в способах идти к Другому. В нем, в конечном счете, следует видеть, под покровом разнообразных метафор, первоначальный и решающий опыт – отделение ребенка от тела матери. Посредством этого опыта становится возможным пространство и локализация субъекта (сменяющая его недифференцированную «вездесущность»). Нам здесь не нужно обращаться к знаменитому анализу Фрейда: полуторагодовалый внук ученого отбрасывал от себя деревянную катушку, с радостным криком «о-о-о», «fort!» (прочь), а потом притягивал к себе, с наслаждением восклицая «da!» (сюда, обратно)<sup>48</sup>. Достаточно представить себе (полный опасности и удовольствия) переход от растворенности к отстранению от материнского тела (субститутом которого выступает катушка). Уход матери (иногда она исчезает сама, иногда ребенок заставляет ее исчезнуть) определяет место, занимаемое человеком в пространстве, и факт его внешнего положения [относительно мира]. Этот радостный маневр отодвигает материнский объект и, поскольку ребенок идентифицирует себя с последним, позволяет испытать **собственное** исчезновение, оказаться **здесь без** другого, но в необходимой связи с ним: так возникает первичная пространственная структура.

Без сомнения, в поисках изначального различия можно пойти еще дальше, к наречению ребенка именем, сразу отделяющим эмбрион мужского пола от матери – но как тогда с плодом девочки, который с того же момента ставится в другое отношение к пространству? В первых играх, например, с зеркалом, когда «ликующий» ребенок видит одновременно себя (целиком, как «он» или «она») и другого (как «это» – образ, с которым он себя отождествляет<sup>49</sup>) для нас важен именно процесс присвоения (*captation*) пространством, делающий движение к другому законом бытия и законом места. То есть, в пространственных практиках мы повторяем бессловесно-ликующий опыт детства – **быть другим (по отношению к месту) и идти к другому**.

Так начинается прогулка, которую Фрейд сравнил с шагами по материнской земле<sup>50</sup>. Описанное отношение пешехода к себе направляет внутренние изменения места (взаимодействия между его слоями) и разворачивание рассказов, скопленных в месте (т.е. путешествия и прогулки по городу). Детское восприятие и детский опыт, определяющие пространственные практики, все больше актуализируются – они распространяются на

<sup>46</sup> См. сноску 44.

<sup>47</sup> *Μεταφορὰ δὲ ἔστιν ὀνόματος ἄλλοτρίου ἐπιφορὰ.*

\* Термин М. Хайдеггера. Философ так определяет конкретное человеческое бытие в мире. – *Прим. перев.*

<sup>48</sup> См.: Фрейд З. *По ту сторону принципа удовольствия // Очерки по психологии сексуальности*. М.: Попурри, 2008. С. 393-454; а также Sami-Ali. *L'Espace imaginaire*. Paris: Gallimard, 1974. P. 42-64.

<sup>49</sup> Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954-1955). М.: Гнозис, 1999. С. 508-516.

<sup>50</sup> S. Freud. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. New York: Norton, 1977.

публичные и приватные пространства, размывая их схематические поверхности, превращая их в связный текст. Так в городе-плане рождается город подвижный и метафорический, воплощающий мечту Кандинского о «большом городе, прочно возведенном по всем архитектурно-математическим правилам, внезапно потрясенном чудовищной силой»<sup>51</sup>.

*Перевод с французского А.А. Космарского*

---

<sup>51</sup> В. Кандинский. О духовном в искусстве. М.: Архимед, 1992.

Дмитрий Новиков\*

## Переоткрытие ауры

Некоторые замечания относительно книги Джорджио Агамбена  
«Грядущее сообщество».

или к вопросу о попытках псевдотеологического толкования ауры, предпринятых, в подражание достопочтенному доктору богословия Иоанну Солберийскому, доктором философии университета Венеции Джорджем Агамбеном

Чем же такое *есть* это любое? Это именно то, о чем и нельзя задавать вопрос – хотя в этом-то весь *вопрос* и состоит, – поскольку, когда имеется некое, то на вопрос уже получен ответ (*оно* дало ответ).

Ж.-Л. Нанси «Смысл мира»

Лишь средство болезненного видения –  
глаз, что открывается у меня на  
темени, – как раз там,  
где наивная метафизика располагала  
вместилище человеческой души, – позволяет  
позабытому на земле человеку – павшему,  
утратившему надежду, канувшему  
в Лету, словом – тому, каким я открываюсь  
самому себе, – ринуться в  
душераздирающем падении в небесную пустоту.

Ж.Батай «Внутренний опыт»

Апокалиптическое. Всякое высказывание о сообществе неизбежно несет в себе некий апокалипсический момент, – указывает Жак Деррида, – точку абсолютной явленности, момент завершения всех времен. Сообщество, которое есть «неописуемое сообщество», как об этом писал Морис Бланшо, ибо место его *между* языком и желанием. То есть между «культурой» и «природой» – сообщество, предшествующее всякой фантазии изначальной сцены, сообщество, о котором нельзя сказать: «сообщество таких-то или таких-то», равно как и «сообщество такое-то или такое-то», лишенное предиката, ибо оно лишено субъекта – некое «X без X», если опять воспользоваться парадоксальной формулой Ж.Деррида из «Политики дружбы»<sup>1</sup>. Сообщество, чья возможность коренится в собственной невозможности, в том открывающемся радикальном отсутствии и самоисчезновении, из которого оно впервые и открывается... как *возможность* сообщества. Из которого оно говорит: «*мы*».

\* Новиков Дмитрий Вениаминович – преподаватель кафедры философии МГИМО

© Новиков Л., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

<sup>1</sup> Politiques de l'amitié J.Derrida P.1994.

Собственно, короткие эссе, составляющие данную книгу, связанные и в то же время формально почти не связанные, не образующие единства «книги», как раз и подводят к тому несколько загадочному, доизначальному «мы», предшествующему «субъекту» и «объекту», любому онтологическому и грамматическому «я» или «мы», единственная «функция» и единственный способ быть которого – это «давать место всякому», *quodlibet*. Совместное и есть *любое*, ибо его место не просто между «некоторым» и «неопределенно всяким», но оно есть экспозиция любого бытия или *бытия как любого*. Бытие, которое есть только демонстрация любого бытия. Или которое изначально «разделяемо», – как сказал бы Ж.-Л. Нанси: «...не существует сообщества, есть *совместное бытие*»<sup>2</sup>, – но мы к этому еще вернемся. Следуя же Агамбену, скажем: *любое*; поскольку «оно есть свое собственное *так*». Раскрывающее возможность всякого места.

### *Тайна и логика профанации*

«Так», раскрывающее возможность всякого места, и есть абсолютно уникальное, не сводимое ни к какой сущности и не ухватываемое ни в теории индивидуации, ни в теории типов, поскольку «так» не единично и не всеобщее, не случайно и не детерминировано, но оно «случайно детерминировано» или «детерминировано как случайность», ибо «так» – это то, «как» оно есть, его собственная уникальная *манера* быть. Парадокс же заключается в том, что эта собственная уникальная манера быть не является в прямом смысле «собственной», поскольку она есть всего лишь неподражаемая манера. Именно эта манера, неподражаемая, а потому и неприсваемая и неотчуждаемая, предстает как то всеобщее и ничейное место, которое открывает вещь, сущее, бытие. Бытие открывается манерой быть, которую невозможно повторить, тем обретением абсолютно случайного, которое нас порождает, обретением, которое, собственно, и делает нас счастливыми. Это обретение абсолютно случайного и есть – *любое*, в нем тайна всякой индивидуальности, той абсолютно уникальной манеры быть, которая порождает, не следуя никакому образцу.

Как мы увидим и как, возможно, уже становится ясно, для Агамбена суть или тайну любого составляет его некое этическое измерение; или, напротив, последние этические проблемы уходят корнями в онтологию бытия как бытия любого. В этом плане онтология любого парадоксальна, не ухватываемая никакой феноменологией, она всего лишь демонстрация того загадочного «так», каким образом что-то есть – не конкретное то или это, но что-то вообще, «вот – это», некое *любое*. Демонстрация любого – это демонстрация того, как мир есть вообще. Это абсолютное совпадение мира с самим собой, высвобождение «так», до сего момента остававшегося мистическим; это есть акт демонстрации, *профанации* и обретения «так» как той изначальной возможности, в которой «мир есть так, а не иначе»<sup>3</sup>. В «так» мир вновь становится своей собственной возможностью как абсолютно случайное, *любое*. «Так» раскрывает онтологию мира *как* любого. А не как «наилучшего» или «наихудшего». И если последняя тайна – тайна абсолютно случайного, то овладение абсолютно случайным есть его абсолютное высвобождение. Мир как любой есть мир высвобожденного «так».

В онтологическом плане мир высвобожденного «так» есть мир *любимый*. Или наоборот «любимое» бытие есть бытие высвобожденного «так» – абсолютно случайное, раскрытое как абсолютно необходимое: Агамбен напоминает об этой логике любви, засвидетельствованной в древнем как мир аргументе, который гласит, что мы любим кого-то не за то или иное качество, умение или воплощаемую ценность, но поскольку это лицо – это *вот это* лицо, эти глаза – это *вот эти* глаза, они представляются лицами *как таковыми*, глазами *как таковыми*. Это абсолютно всеобщее, которое показывает себя в абсолютно случайном, и есть способ бытия абсолютно случайного – то, каким образом «так» показывает

<sup>2</sup> «La communauté désœuvrée» P., 1986.

<sup>3</sup> G. Agamben. «Profanazioni». Milano, 1996.



себя рядом с самим собой, то, каким образом оно предстает как всеобщее, как оно является всеобщее, и есть его *манера быть*.

### *Логика спасения*

Мы любим манеру быть как то, что дает место всякому – всякому лицу, всякому голосу, всякой руке. Как то, что открывает «вот в этом» его ненаходимый, незаполняемый бесконечный образ. Поскольку «так» – это не просто то, что нельзя изменить, но это то, что *есть* так. «Так» и есть то, что нельзя поправить или спасти, ибо бытие (как и любовь, – замечает Агамбен) *неспасаемо*, поскольку оно не требует спасения. И продолжает: в принципе неспасаемо то, что не требует спасения. Ибо в этом и состоит парадокс спасения – спасение состоит в том, что уже *нечего* спасать. Или: спасение есть, но всегда уже не для нас. Поэтому абсолютно необратимое, неспасаемое уже спасено в том, что не подлежит спасению. Не подлежащие никакому спасению и есть начало любого спасения, это абсолютная точка начала и конца всякой морали добра и зла и начало этического «Я тебя прощаю, потому что ты ни в чем не виноват», – в этом и заключается априорная формула прощения, другого фундаментального акта, жеста или события культуры, указывает Ж.Деррида<sup>4</sup>.

Именно этот «гностический», по определению Агамбена, мотив лежит в основании предпринимаемого им переосмысления этического и оснований сообщества, которое, с одной стороны, включает его в богатую современную философскую культуру мышления «сообщества», связанную прежде всего с именами Ж. Батая, М. Бланшо, Ж.-Л. Нанси, Ж.Деррида, а с другой – связывает его с особой гностической традицией, уходящей не только к Плотину, гностикам и Торе, но обнаруживающую себя у Бенямина, Кафки, Вальзера и Витгенштейна. Перепрочсть загадку исчезновения зла, искупления, лишив ее последней тайны отпущения греха, судного дня означает не просто вернуть миру бесконечно отложенное время Апокалипсиса (и это один из смыслов, почему это «грядущее сообщество»: его время по определению апокалиптично), но подвести к той ненаходимой, нефеноменальной границе, где берет начало всякая этическая возможность. К тому «так», которое находится по обе стороны границы – «добра» и «зла», бытия и небытия, языка. К тому первичному, не побоимся сказать, доонтологическому «так» (ср. древнерусское «так» в значении «да»), тому ницшеанскому «*sic!*», которое впервые дает место бытию и небытию, добру и злу, чтобы впервые только и «дать им их место» – дать им их общее место, а не разносить по разные стороны непреодолимого барьера, делая их несовместимыми: стена, которой иначе суждено упасть лишь после Страшного Суда, – замечает Агамбен.

Но именно потому здесь нечего больше спасать – *они дали друг другу место*. Место бытия – это место, которое мы даем друг другу. И в этом смысле оно и есть изначально «любое», открытое именно как совместное – не просто «место всех мест», но место, открывающееся лишь при условии, что оно дает место другому (месту, существу, возможности). (Зло открывается, лишь если оно дает место благу, равно как и благо открывается, если оно дает место злу. Но это и означает, что в пределе они могут быть, лишь взаимораскрывая свое место – т.е. исчезая как *разделенные*. Их разделение и образует тайну времени Страшного Суда, в котором они пребывают.) Априорное свойство бытия как совместного, как давания друг другу места не просто подводят к онтологическому первенству сообщества, заставляющему, конечно же, вспомнить, несмотря на все различие в темпераменте и, возможно, в самой этической ориентации, рассуждения Батая на тему «моей изначально недостаточности» и возможности «внутреннего опыта» лишь как опыта

---

<sup>4</sup> Деконструкция прощения, события, связывающего между собой важнейшие «концы» культуры – от логики веры до механизмов наследования традиции, представлена Деррида, в частности, в «*Donner la mort*» Р., 1999. С интересующей нас точки зрения, местом «осуществления» или пребывания прощения в секуляризованном мире здесь оказывается литература, разыгрывающая ту же самую ставку на тайну, которая лежит в основании прощения. Как мы увидим, логика спасения Агамбена указывает на несколько иную область.

сообщества. И мы оставим на время в стороне все возможные параллели с «касанием» – *touché* Ж.-Л. Нанси, экспонирующим бытие в его изначальной совместности, «транзитивности»<sup>5</sup>. Тем более что сам Агамбен намеренно извлекает свой текст из всякого возможного контекста, в котором он мог бы читаться.

В этом смысле текст Агамбена, лишенный каких либо ссылок, представляет собой отнюдь не апокрифические послания, возвещающие близящееся пришествие некоего сообщества, а скорее некоторую «ауру» текста, бесконечный остаток «подлинных» текстов – философских, теологических, гностических или нумерологических, – ауру, открывающуюся при приостановке «правильного», метафизического письма, при его высвобождении, упразднении или передышке.

### *Образец*

Это бесконечная цезура, или «шаббат» письма, как определяет собственный текст сам Агамбен в послесловии к изданию 2001 г. Некоторое «так» языка, явленное «вовне» языка как его аура. Поскольку «так», манера быть, абсолютно случайное или «сама вещь» и есть лишь у самой границы или на границе языка, есть его граница, явленная как нерастворимый в языке онтологический остаток или начало вещи, сущего. Бытие и мир являются как аура, они пребывают в ауре. «Так» обнаруживается как некоторое «вовне мира», «так» обнаруживается как некоторое «вовне языка», – пишет Агамбен как бы на полях Витгенштейна. Это внефеноменальное, явленное вовне и есть аура пребывания вещи, мира. Неуничтожимое и бесполезное данное, или даже дарованное в бесконечное пользование, следуя стилю и мысли Агамбена. Бытие, не подлежащее суду, – существующее по ту сторону машины вины и наказания, обретшее свое нефеноменальное, абсолютно сокровенное «так» своего бытия.

Именно этот абсолютно неуничтожимый остаток, остающийся непомысленным во всякой философии, закрытый для любой рефлексивной системы, как раз и демонстрирует себя как онтологичность, лишенную какой-либо онтологии («так»), экспонирует свое «есть» как определенную нередуцируемую возможность. Однако при этом он демонстрирует ее лишь как приостановку самой этой возможности, свершаемую неким особым образом: эта приостановка возможности быть, реализуемая и *постоянно демонстрируемая в самом акте бытия*, и есть порождающая манера быть, или аура. Так, то, что отличает игру на пианино Гленна Миллера от заурядной игры, – не просто некая виртуозная техническая способность Миллера, но то, что в ходе своей игры он постоянно демонстрирует не только свою *возможность играть*, но также *возможность не играть*, и потому он обнажает свою собственную изначальную возможность и, так сказать, играет свою собственную возможность *не мочь не играть*.

Именно это «внеонтологичное» – с точки зрения любой классической онтологии – измерение, не поддающееся никакой этической или эстетической классификации, и является той абсолютно бесполезной, нередуцируемой манерой быть, которая добавляет к бытию сущего некий пустяк – его сияние или ауру, мгновенно превращающее его в *образец*, в сущее, являющее само себя рядом с самим собой... в качестве самого себя. Такая демонстрация сущего в качестве собственного образца основывается на парадоксальной логике примера, который одновременно и включен, и исключен «примером» в тот класс, примером которого он сам и выступает. В «образце» действует невероятная, несколько загадочная логика примера – пример, который является, с одной стороны, образцом самого себя и не знает образца в платоновском смысле и который в то же время как образец не подлежит «тлению» и в некотором непривычном смысле вечен. Образец и есть внеязыковое

---

<sup>5</sup> «Être transit étant» – бытие пронизывает или передает сущее, – пишет Ж.-Л.Нанси в «*Être singulier pluriel*» Р., 1996 (*Бытие единичное множественное М.*, 2003).

начало языка, явленное внутри языка, высказанный его предел или явленная возможность языка говорить: высвобождение языка или освобождение от языка в языке и есть *поэзис*.

Пребывающий на границе *языка*, он есть место его приостановки, бесконечной праздности, впервые предъявляющий мир как образец самого себя. Мир, показывающий самого себя рядом с собой, и есть «так» – «так» мира, «так» любого, или любое, мир, существующий на границе своей собственной бесконечной цезуры. Мир, становящийся собственной аурой или обретающий сияние – нимб, – и *есть* высвобождение его места ... рядом с самим собой. Свое место, существующее *лишь* как открытое для *другого*. Бесконечно открытое и незаполняемое – праздное, образец. Таков, замечает Агамбен, подлинный смысл платоновской «идеи», высвобожденной из ее языкового плена: сама вещь, являющая себя как образец, то несказуемое начало вещи, которое указывает на себя, остающееся в языке, или языковое тайное место всей метафизики. Но не *Хора*<sup>6</sup>, поскольку явление вещи есть ее *упразднение*, приостановка бытия в самом акте бытия, овладение тем, что есть в ней наиболее бесполезного, – случайностью бытия. Эта высвобожденная случайность и есть необнаружимая аура бытия; обретение бытия есть вхождение в его *этнос*, раскрытие неуловимой манеры.

Стоит подвести некоторые итоги.

Во-первых, все эти темы неуловимо завязаны на Ж. Батае, а потом уже на Хайдеггере и Беньямине. Вспомним всю значимость для Батая тем «спасения», «отказа от спасения», «жертвы», «сакрального», «смеха». «До сих пор почти всякий внутренний опыт пребывал в зависимости от наваждения спасения. Спасение – вершина любого проекта, предел желаний в деле проекта. Но уже потому, что спасение является пределом, оно отрицает все сиюминутные пределы. На пределе предела – на краю – желание спасения оборачивается ненавистью к любому проекту (к откладыванию существования на потом), к спасению, в котором подозреваются культурные мотивы»<sup>7</sup>. И еще: «Впрочем, весть моя отнюдь не благая. Да это и не «весть», а в известном смысле тайна.... Стало быть, если не смеешься... то говорить, думать – значит увилывать от существования, не умирать, а быть мертвым»<sup>8</sup>. «Лишь через *другого* мы можем открыть, как играет нами легкий переизбыток мира»<sup>9</sup>. Эти цитаты приводятся лишь для того, чтобы подчеркнуть именно всю несхожесть мысли, пребывающей здесь у своего «последнего предела», словно Батая и Агамбена разделяет и одновременно соединяет ровно та тайна, которая вырывает крик, переходящий в смех, у одного и позволяет свободно играть с ней другому. Суверенный смех – с одной стороны, и беспредельная профанация мира – с другой. Логика профанации есть логика *свидетельства о несвидетельствуемом*, и именно потому оно требует сообщества: априорного условия разделения неразделяемого, условия совместности до совместности. Расколдованное становится расколдованным лишь если оно получает новое употребление, новое бытие, делая это бытие *общим*, одновременно лишая его магии, которая образует тайну его пространства, и в то же время обретая ее в новом свободном, публичном употреблении. Поэтому «совместное» – есть пространство употребления тайны<sup>10</sup>. Именно стремление свидетельствовать о чудовищном, непредставимом двигало теми, кто стремился выжить в концентрационном лагере, когда все остальные мотивы выживания оказались исчерпанными, – указывает Агамбен, ибо тогда «быть» означало – разделить свидетельство.

<sup>6</sup> Имеется в виду «хора» в той интерпретации, которую она получает у Деррида. «Хора» – «Эссе об имени» СПб., 1998.

<sup>7</sup> «L'expérience intérieure» G. Bataille P., 1954. «Внутренний опыт». СПб., 1997. Перевод С.Л.Фокина. С. 97.

<sup>8</sup> Там же. С. 92.

<sup>9</sup> Там же. С.184.

<sup>10</sup> G. Agamben. «Profanazioni». Milano, 1996.

*Переоткрытие спасения*

«Опыт не может быть сообщен, если связь тишины, скромности, расстояния не меняет тех, кем он играет», – это снова Батай<sup>11</sup>. И именно такова логика спасения, о которой здесь идет речь. Мир спасенный остается абсолютно тем же самым, – Агамбен приводит здесь истории из Талмуда и гностические притчи, утверждающие, что Эдем, или мир после Страшного Суда будет почти такой же, как здесь и сейчас. Но вот это «почти», являющееся объектом многочисленных раввинистических толкований, не позволяет его понимать буквально, в том смысле, что этот стакан на столе будет расположен чуть левее, а нос у господина Н. будет чуть-чуть длиннее. В буддистском толковании это «почти», отделяющее нынешний мир от нирваны, – припоминает Агамбен, – и вовсе есть «ничто». Спасенные, в соответствии с толкованиями средневековых схоластов (Фомы Аквинского прежде всего), после Страшного Суда обретают нечто сверх своего собственного благого бытия – нимб. Но в соответствии с продемонстрированной логикой спасения, тот нимб, который обретает спасенное бытие, есть нимб именно неспасаемого: непоправимое *как* образец, открывающий бесконечное место, – то, что Агамбен называет «аурой», «праздностью» или «досугом» *внутри* самой вещи, самого сущего, самого акта бытия. То, что нельзя спасти, уже спасено или, что то же самое: обретенное бытие – лишь любое, как мы только что показали выше, ибо обретается именно неуловимая манера, этос. Не творец, а порождающая манера, которая почти ничто и для которой в философском словаре даже не нашлось слова. Она и есть *некая аура*, не Бог, но всего лишь божественный этос.

Поэтому спасенное бытие – лишь «любое». А не какое-то определенное – праведное, справедливое, благое, благочестивое, безгрешное, набожное – впрочем, список можно составлять по-разному, в зависимости от понимания спасения, которое понимается в зависимости от различных «конфессий» спасения, кодифицированных, но чаще всего как раз безымянных. Поскольку список их практически бесконечен, а литература в целом может рассматриваться как поле их всеохватного описания, то деконструкция спасения, предпринимаемая Агамбеном, относится отнюдь не только к иудейско-христианской традиции, как это может показаться на первый взгляд, но к тому, что сам Агамбен называет «христианской машиной вины», а это, естественно, уже нечто иное. Эта машина, или «диспозитив» власти, в том самом понимании, которое вкладывал в этот термин Фуко, как раз и является предметом широкого анализа Агамбена в различных работах, в том числе и таких известных, как «*Homo sacer*» и «*Ситуация исключения*». Работа машины по производству вины и власти реализуется не *только* в форме внеструктурной структуры *нагой жизни* (здесь присутствует та же логическая модель включенной исключенности или исключенной включенности, которую мы могли видеть в логике примера), но это также некий *experimentum linguae universalis*, та самая бесконечная приостановка онтологической силы языка, которые и есть движение новейшей истории как история капитализма, общества потребления, глобализации и свершившегося отчуждения.

Но, с другой стороны, язык, утративший свой истинностный объект – природу и человека, и само человеческое тело, окончательно лишившееся сакральности, превратившееся в простую поверхность, ставшее «кожей» и экраном бесконечного «тату» – в пределе той самой «нагой жизнью»<sup>12</sup>, открываются для своего нового использования, точнее,

<sup>11</sup> Ж.Батай. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 64

<sup>12</sup> «Нагая жизнь» – «*vita nuda*» – это жизнь, сведенная к чистой жизни в концентрационных лагерях и ГУЛАГе, в бесконечных этнических чистках по всему миру, в которые превратились войны после завершения «больших войн», это жизнь, производимая «из пробирки», и эвтаназия, регулируемая законом, это «сотни ежедневно погибающих на автобанах Евросоюза», это жизнь, так сказать, не существующая «в природе», но производимая суверенитетом, его изначальной ситуацией исключения. В римском праве *Homo sacer*, – это тот, кого можно убить, не производя никаких юридических последствий. Тот, кто находится по ту сторону закона, но...эта фигура абсолютно внешнего, тотального исключения, без которой само обоснование суверенитета становится невозможным. Производство «нагой», или «чистой жизни» и есть производство того, что находится по ту сторону всякого права, но берет свое начало в праве, поскольку суверенитет и «нагая жизнь» взаимополагают

своей бездеятельности, являют свою цезуру: тело являет недостижимый образ, прежде всегда сокрытый, по «образу и подобию которого оно было сотворено», оно становится «этим телом», образцом несуществующего образца. (Все возможные сравнения с Бодрийяром, мыслящим прямо противоположным образом, здесь опускаются.) В этом плане, лишая всякое бытие какой-либо укорененности, капитализм в глобальном масштабе приоткрывает бытие как некоторую ауру – как этос, как бесконечно уникальную манеру быть, лишившуюся своей почвы и открывшуюся в своей абсолютно случайной самодостаточности. Это обретение манеры и есть обретение неуловимого в ней – бытия. Поэтому отчуждение, производимое капитализмом, Агамбен связывает с термином, казалось бы, далеким для левой мысли – с праздностью, приостанавливающей желание и слово, открывающей место этосу, основанному на этосе уникальной – любой – манеры быть, на способности жить, не побоимся сказать, в сиянии ауры, различая тот профанно-божественный остаток, который остается после завершения всякого языка. Капитализм, понимаемый как бесконечная профанация мира, предстает как *бесконечное употребление мира*, высвобождающее его как совместность. Но, в сущности, это всего лишь бесконечное потребление непотребимого, того, что не обладает никакой ценностью, никакой стоимостью: магического, тайны сакрального. И именно «роскошь», ее сияние и блеск воплощают тот бесконечно праздный, непотребимый остаток, который и является подлинным объектом потребления. А именно, неприсваемое в вещи, то, чем можно овладеть лишь отдавая, прерывая свое магическое отождествление с объектом, лишая себя права на «собственное» в нем, лишаясь незримого покровительства магии – расколдовывая ее, высвобождая *магическое отождествление* в публичное пространство в некоей профанизирующей игре. Роскошь и есть парадоксальное пространство высвобождения непотребимого, праздность капитализма, его цезура<sup>13</sup>.

Жить по ту сторону спасения и, соответственно, по ту сторону вины и праведности – собственно это и есть вопрос, поставленный в данной книге. Вопрос этики, остающейся «после» – после профанации мира или после завершения метафизики, – вопрос, постоянно занимавший Витгенштейна и Хайдеггера. Это вопрос, двигавший Батаем и его единомышленниками, когда они принимали участие в деятельности «Акефала». Философия, как было замечено, есть стремление исчерпания мысли в языке, поэтому она всегда находится по обе стороны – отменяя то, о чем спрашивает. Обретение спасения есть его бесконечная профанация, и именно в этом зазоре находится текст данной книги, бесконечно его по-своему открывая<sup>14</sup>. Очевидно также, что этот зазор есть пространство любви – *agio*, как его называет Агамбен, место сообщества, которое не требует спасения<sup>15</sup>. Спасенного, стало быть. Ну и, естественно, непредставимого. Поскольку оно и есть даваемое друг другу совместное *между*, бесконечный этос.

---

друг друга, будучи двумя полюсами небинарной и недialeктической оппозиции. Абсолютно внешнее право, являющееся его абсолютно внутренним, образует ту зону абсолютного отсутствия правового, которое характеризует статус «нагой жизни». Являющегося, в сущности, предельной формой правового насилия, хотя и не улавливаемого никаким правом. «Лагерь» – вот подлинная «парадигма современности», а не «психиатрическая клиника», вокруг этой невидимой модели вращается все ее правовое мышление и возводятся видимые и невидимые барьеры с колючей проволокой. Абсолютным коррелятом лагеря является «музей» (вполне в духе «архива» М. Фуко), представляющий собой мумификацию жизни. Это темы “*Homo sacer*” I, II, III и IV. – соответственно “*Homo sacer*”, «Ситуация исключения» и «Слава».

<sup>13</sup> G. Agamben. «La gloria». Torino, 2007.

<sup>14</sup> Человек как существо тоже существует в некоем зазоре между животным и... человеком же и открывает этот зазор, открывая впервые и человека и животного, – тоска. См. Дж. Агамбен «Открытость. Человек и животное» // «Синий диван». 2008.

<sup>15</sup> Зазор, который и есть совместность – непредставимое «вместе», – указывает Ж.-Л. Нанси, но это *вместе* все же простирается, как он пишет, над зиянием, которое эту бездну преодолевает и являет одновременно. Это черта, которая и соединяет и разделяет, отталкивает/притягивает «между-нами». «Вместе» пребывает между нами, и мы пребываем между нами: ничего (или ничто), кроме нас, но ничего (ничто) помимо интервала между нами. – «*Etre singulier pluriel*» P.84 Вся онтология мира и есть бытие этого зазора – «нас», которых объединяет именно отсутствие, связующее ничто: именно здесь философия и сообщество совпадают. Именно об этом совпадении и пишет Ж.-Л. Нанси.

Отсюда этот странный дискурс о сообществе, высказываемый словно в никуда. Было бы ошибкой принять названия главок этой книги – «Манера», «Досуг», «Любое», «Непоправимое», «Аура» за какую-то невероятную попытку его тайного описания, за некий секретный терминологический словарь пророчеств о пришествии. Словно весь теологический лексикон обрел здесь свою вторую, подлинную, более счастливую жизнь, ибо этот текст Агамбена, конечно же, не исследование и не философский трактат, но свидетельство, которое «берет свое начало лишь в пустом пространстве примера... для того, чтобы овладеть самой принадлежностью». Но в этом и состоит подлинная философия свидетельства.

С другой стороны, данный текст вполне может рассматриваться как попытка внетеологического объяснения наличия сияющего нимба над головами святых и спасенных, упорно обосновываемого теологической традицией. Словно вся огромная философская и культурная проблематика сосредоточена в загадке этой ничтожной добавки, без которой почему-то не может обойтись богословская мысль, словно это и есть нечитаемый ничтожный шифр культуры, прочесть который означает говорить о всем том, что скрывает в себе это слово – «нимб».

Джорджо Агамбен

## Грядущее сообщество\*

### 6. Досуг – Agio

Согласно Талмуду, каждому человеку уготованы два места – одно в Эдеме, другое в Геенне. После того как праведник признается безгрешным, он получает ожидающее его место в Эдеме, но сверх того ему достается еще и место его ближнего, сгубившего свою душу. Злодей же получает не только причитающееся ему место в аду, ему достается также и место спасшегося – его ближнего. Поэтому в Библии и сказано о праведниках: «в земле своей вдвойне получают»<sup>16</sup>, равно как и о грешниках: «разрушат их с двойной силой».

Представляется, что существенным в этой топологии Агады является не столько картографическое разделение Эдема и Геенны, сколько само это соседнее место, которое всякий человек так или иначе, но неизбежно получает. Осуществив свое предназначение и достигнув своего последнего предела, человек тем самым уже оказывается на соседнем месте. Таким образом, неотъемлемым и изначальным свойством каждого создания становится его способность замещать, его извечная готовность быть вместо или на месте некоего другого.

Ближе к концу своей жизни знаменитый арабист Массиньон, который еще в молодости, живя в мусульманской стране, обратился в католицизм, основал сообщество, которое назвал арабским термином, означающим замещение – Бадаля (Badaliya). Члены этого сообщества давали обет жить, *замещая собой* любого, т.е. быть христианами, *занимая место другого*.

Это замещение можно понимать двояко. Так, в падении или в грехе другого можно видеть лишь возможность собственного спасения: если исходить из некоей абстрактной и малоубедительной экономики возмещения, гибель всегда уравнивается избранием, падение – вознесением. (Если следовать этой логике, то проект Бадаля оказывается всего лишь неким запоздалым искуплением вины Массиньона перед его гомосексуальным другом, покончившим с собой в казармах Валенсии, – друга, от которого Массиньон вынужден был отдалиться, приняв католицизм.)

Но феномен Бадаля допускает и совсем иную интерпретацию. Согласно замыслу Массиньона, заменить кого-то на самом деле не означает восполнить его недостаток или исправить ошибки. Это означает *целиком перенестись в другого – такого, каким он и является*, с тем, чтобы открыть для Христа саму его душу, само его существование или имение-места. Такое замещение отменяет всякое место-собственное, но тогда и событие или имение-места любого единичного бытия уже является совместным местом, пустым пространством, открытым для невероятного, безответного гостеприимства.

Разрушить стену, отделяющую Эдем от Геенны, – вот, следовательно, тайный мотив, исподволь вдохновляющий проект Бадаля. Поскольку в этом сообществе всякое место возможно лишь как место замещения, то и Эдем, и Геенна – это не более чем имена *общей* чреды замены, общего *место*. Лицемерной фикции, поддерживающей миф об уникальной и незаменимой природе индивидуального, единственная функция которого в нашей культуре – гарантировать возможность некоего всеобщего представления индивидуального, Бадаля противопоставляет абсолютную заменимость, лишенную представления и представимости – абсолютно непредставимое сообщество. С этой точки зрения, то множественное совместное

\*G. Agamben. «Comunità'che viene» / Ed. Bollati Boringhieri. Torino, 2001.

<sup>16</sup> За посягательство им будет вдвойне: за поношение они будут радоваться своей доле, потому что в земле своей вдвойне получают; поселение вечное будет у них. - *Исайя ст.61 -7.*

место, о котором в Талмуде сказано, что оно есть место ближнего – место, которое каждый неизбежно займет, есть не что иное, как пришествие всякого единичного к самому себе, его бытия любого, т.е. – бытия *такого – какого*.

Досуг – вот имя этого непредставимого пространства. Если, однако, придерживаться этимологии термина, то *agio*<sup>17</sup> на самом деле означает пространство рядом (*ad-jacents, adjacentia*<sup>18</sup>), то пустое пространство, в котором каждый может свободно перемещаться, ибо в его семантике пространственная близость оказывается совмещена с подходящим, удобным временем (*ad-agio*<sup>19</sup>, спокойно), а удобство – с правильным, подобающим отношением к вещам. Провансальские поэты (в чьих песнях термин впервые появляется в романских языках в форме *aizi, aizmen*) превратили «досуг»-*agio* в свой поэтический *terminus technicus*, обозначающий место самой любви. Или, точнее, оно означало не столько место любви, сколько любовь как опыт всякой единичности, опыт имени-места всякого единичного. В этом смысле термин «досуг»-*agio*, как никакое другое слово, в высшей степени точно обозначает то «свободное использование собственного, индивидуального», которое, по выражению Гельдерлина, и является «самой сложной задачей». «*Mout mi semblatz de bel aizen*»<sup>20</sup>, – этим приветствием обмениваются при встрече любовники в песне Джуафре Рюделя.

## 7. Maneries

В средневековой логике существует понятие, непосредственная этимология, равно и как подлинное значение которого до сих пор оставались вне поля зрения кропотливого исследования историков. Как сообщает один средневековый источник, Росцелин<sup>21</sup> и его последователи утверждали, что роды и универсалии суть *maneries*. Иоанн Солсберийский<sup>22</sup>, который приводит этот термин в своем трактате *Metalogicus*, замечает, что он все же не до конца понимает его подлинное значение (*incertum habeo*) и возводит его этимологию к *manere* – оставаться («*manier*’ой называется такое количество вещей и такой статус вещей, при которых каждая вещь остается такой, какая она есть»). Что именно имели в виду эти авторы, когда говорили, что «*maniera*» есть понятие, обозначающее самое общее бытие, стоящее над всем? Или, точнее, почему наряду с родами и видами они вводили еще одну – третью фигуру?

Определение, даваемое Угоччоне<sup>23</sup>, позволяет предположить: то, что они называли «*maniera*», не указывало ни на общее, ни на особенное, но обозначало нечто вроде единичного, являющегося образцом, – образцовую единичность, или единичное во множественном числе – единичное множественное. Он пишет: «вид называется *manier*’ой в том случае, если говорится, что трава этого вида, т.е. *manier*’а, растет в моем огороде». В подобном случае логики говорят об «интеллектуальной демонстрации» (*demonstratio ad intellectum*), поскольку «указывается некая вещь, которая призвана обозначать другую». Таким образом, *maniera* – это и не род, и не вид, это пример, т.е. – единичное любое. Поэтому можно предположить, что понятие *maneries* восходит не к *manere* (чтобы выразить пребывание бытия в самом себе, – платоновское *monē* – средневековые авторы пользовались

<sup>17</sup> *agio* (ит.) – удобство, досуг; зазор – *Прим.перев.*

<sup>18</sup> *ad-jacents* (лат.) – лежащий подле, *adjacentia* (лат.) – расположенность. – *Прим.перев.*

<sup>19</sup> *ad-agio* (ит.) – вольготно, с удобствам, ср. *adagio* (муз.). – *Прим.перев.*

<sup>20</sup> Джуафре Рудель (ок. 1125-1148) – правитель Блайи (Прованс), воспевавший в своих песнях графиню Трипольскую, «далекую любовь» (*amor de lonh*) и отправившийся в крестовый поход чтобы ее увидеть. *La unam diz en son latin: «O, Deus vos salv, don pelerin; Mout mi semblatz de belh aizin, Mon escient; Mas trop vezem anar pel mond de folla gent»* – как сказал мне один незнакомец на своем языке «Да поможет тебе Бог, дон пилигрим, ибо ваш облик говорит, что в любви вам уготовано особое место». – *Прим.перев.*

<sup>21</sup> Росцелин из Комьона (ок.1050 -1120) – один из основателей средневекового номинализма, один из учителей П.Абеляра. – *Прим.перев.*

<sup>22</sup> Иоанн Солсберийский (ок.1110-1180) – епископ Шартра, автор «Поликратики» и «Металогикона», активный защитник шартрского гуманизма от «корнифициев» и противников языческой науки. – *Прим.перев.*

<sup>23</sup> Имеется в виду этимологический словарь Угуччоне из Пизы «*Magnae derivationes*», которым пользовался и Данте. – *Прим.перев.*



термином *manentia* или *mansio*) и не к *manus* (к которому его возводят современные лингвисты), а к *manare*. Следовательно, оно обозначает бытие как бытие единичное. Его не затрагивает господствующий во всей западной онтологии раскол на сущность и существование, ибо оно и ни то, и не другое, оно – это *порождающая манера*, бытие, которое есть не *тем* или *иным образом*, но бытие, которое есть *сам* способ своего собственного бытия. Поэтому, оставаясь единичным, но лишенным чистой неопределенности, оно множественно и соответствует всему бытию.

Лишь идея порождающей модальности, изначального маньеризма позволяет обнаружить то общее, что связывает онтологию и этику. Это не бытие, сокрытое самим собой, – основание самого бытия, *полагаемое* в качестве его собственной потаенной сущности, чье мучительное появление на свет и обретение качественной определенности зависит от случая или его судьбы. Это бытие, которое *экспонирует себя* в этих качествах, которое без остатка есть собственное *так* – такое бытие не является ни акцидентальным, ни необходимым, но *беспрерывно порождается собственной манерой*.

Возможно, именно это бытие имел в виду Плотин, когда, стремясь представить себе свободу и волю единого, объяснял, что о нем нельзя сказать: «с ним произошло нечто такое-то и такое-то», но лишь: «оно есть таково, каково оно есть, не будучи господином собственного бытия» и «оно не пребывает ниже самого себя или под самим собой, но располагает собой таким, какое оно есть», и что оно таково не по необходимости, как если бы у него не было иной возможности, но потому, что «*так* – и есть наилучшее».

Вероятно, единственный способ понять это свободное *использование себя*, которое не располагает, однако, собственным существованием как неким своим свойством, – мыслить его как привычку, как *этнос*. Быть порождаемым своей собственной манерой быть – и есть определение привычки (поэтому греки и называли ее второй натурой): *этика – это такая манера, о которой нельзя сказать, что она нам выпадает неким случайным образом или, наоборот, что она является неким нашим основанием, она нас порождает*. Быть порождаемыми собственной манерой – это и есть единственное подлинно возможное человеческое счастье.

Но порождающая манера – это, собственно, и есть место единичного любого, его *principium individuationis*. По отношению к бытию, которое *есть собственная манера*, в действительности манера – это некое свойство, его определяющее, совпадающее с его сущностью. Скорее, это некое не-свойство, поскольку в образец или пример его превращает не-свойственность, когда она оказывается воспринята и присвоена как его уникальное бытие. Пример – лишь бытие, примером которого пример и является: но это бытие не принадлежит самому примеру – оно существует исключительно как совместное или общее. Не-свойственное, которое мы экспонируем в качестве нашего собственного бытия, как собственно наше бытие – манера, которую мы *используем* – именно она-то нас и порождает, она есть наша вторая, более счастливая натура.

## 12. Колготки DIM

В начале семидесятых годов в парижских кинотеатрах крутили рекламный *ролик* известной фирмы-производителя *колготок*. Эти колготки демонстрировались на фоне группы танцующих девушек. Даже тем, кто смотрел рассеянно, наверняка запомнилось некое странное ощущение, которое производили фигуры улыбающихся танцовщиц, ибо в нем причудливо сочетались синхронность и диссонанс, хаос и гармония, открытость и отчуждение. Эффект достигался определенным приемом: каждую девушку снимали отдельно, а потом отдельные части монтировались все вместе на фоне единой фонограммы. Однако благодаря этому незатейливому трюку, от тщательно продуманной асимметрии движений длинных ног танцовщиц, одинаково обтянутых совсем недорогими колготками, от этих предельно выразительных жестов веяло надеждой на счастье, недвусмысленно связанным с человеческим телом.

В двадцатые годы, когда в процессе капиталистической коммерциализации начало активно участвовать человеческое тело, даже те, кто был критически настроен в отношении подобного явления, не могли не увидеть здесь нечто позитивное, словно пред ними вдруг оказался полуистлевший текст пророчества, возвещающего пределы мира капиталистического производства, текст, который надо непременно дешифровать. Так возникли размышления Кракауэра<sup>24</sup> о *girls* и заметки Беньямина об угасании ауры.

Превращение человеческого тела в товар, с одной стороны, конечно же, подчинило его железным законам массового производства и товарооборота, но в то же время тело словно освободилось от стигматов невыразимости, которыми оно было отмечено тысячелетиями. Освобождаясь от двойных оков, – биологической судьбы и индивидуальной биографии, – оно распрощалось как с нечленораздельным воплем трагического тела, так и с немотой тела комического и впервые явилось как абсолютно коммуникабельное и целиком высвеченное. В танцах *girls*, в рекламных картинках, в дефиле *манекенищиц* завершился вековой процесс эмансипации человеческого образа, его освобождения от теологических основ; процесс, принявший промышленные масштабы еще в начале XIX века, когда изобретение литографии и фотографии дало толчок буму дешевых порнографических открыток, и тело теперь – это не некое тело вообще, но уже и не индивидуальное тело, это не божественный образ, но и не форма живого – тело стало теперь воистину *любым*.

Сегодня уже сам товар демонстрирует свою тайную солидарность с теологическими антиномиями (именно это Маркс и предугадал). Поскольку «по образу и подобию», о котором говорится в книге «Бытия», обосновывает человека «в Боге», привязывая его тем самым к некоему незримому архетипу, это означает, что здесь же следует искать и исток парадоксального понятия, – сходства, абсолютно лишённого какой-либо материи. Коммерциализация отделила тело от его теологической модели, оставив нетронутой лишь самую схожесть: *любое – это сходство без архетипа, то есть Идея*. Хотя красота *технизирванного* тела – это красота тотального замещения и замещаемости, и она не имеет ничего общего с тем *уникальным*, явившимся в образе Елены у Скейских ворот, враз опрокинувшим все древние троянские устои, тем не менее и в той, и в другой светится некое сходство («страшно видеть ее столь похожей на бессмертных»). Теперь человеческое тело не походит больше ни на Бога, ни на тело животных, но – лишь на другие человеческие тела. В этом причина того, что человеческое тело перестало интересовать современное искусство, и в этом же причина упадка мастерства портрета: ведь задача портрета – передать уникальность, а чтобы запечатлеть *любое* – достаточно объектива фотоаппарата.

В каком-то смысле процесс эмансипации возник одновременно с возникновением искусства. С того момента, как человек впервые нарисовал или изваял человеческую фигуру, в ней, судя по всему, он воплотил мечту Пигмалиона – создать не просто образ любимого тела, но создать другое тело, подобное любимому образу, разрушить органические преграды, встающие на пути к безусловному стремлению человека к счастью.

Ну и как же обстоит здесь дело теперь – в наш век абсолютного господства товарной формы над всеми сторонами общественной жизни; что же с ним, с этим тайным, безрассудным обещанием счастья, которое излучали в полумраке кинотеатра танцовщицы, облаченные в облегающие *колготки* Дим? Никогда прежде человеческое тело, и в особенности женское, не было объектом столь масштабной манипуляции, ибо технология рекламы и товарное производство делают его, так сказать, объектом чистого воображения, буквально – с головы до ног: транссексуальное тело лишает различия полов всякой таинственности; став частью массмедийного спектакля, невыразимая природа индивидуума утратила уникальность *фюзиса*, сама смертность органического тела вызывает сомнение, коль скоро перед нами уже тело без органов, ставших товаром, а порнография лишает эротические отношения какой-либо интимности. Тем не менее процесс технизации как раз и

---

<sup>24</sup> Зигфрид Кракауэр (Siegfried Kracauer) (1889-1966) – немецкий социолог массовой культуры и кино, автор, «Орнамента массы» (1927) и «Служащих» (1930), оказавших влияние на Т.Адорно в его исследованиях авторитарной личности. – Прим.перев.

не затрагивает материальное бытие тела – напротив, он направлен на создание некоей самостоятельной сферы, которая с ним практически не соприкасается: технизировано не само тело, а лишь его образ. Сияющее рекламируемое тело стало своего рода маской, за которой маленькое, хрупкое человеческое тело продолжает свое ненадежное, опасное существование; геометрическое великолепие танцующих *girls* скрывает длинные ряды безмянных нагих тел, ведомых на смерть в *лагерях*, или тысячи истерзанных трупов повседневной автодорожной бойни.

Овладеть историческими изменениями, произошедшими в человеческой природе, которые капитализм хотел бы превратить в чистое зрелище, слить образ и тело в едином пространстве, где они уже неразличимы, где рождается *любое* тело, *фюзис* которого – сходство, вот то благо, которое человечество должно суметь вырвать у товара на закате его дней. Реклама и порнография, которые, словно две плакальщицы, будут сопровождать его в могилу, помимо своей воли как раз и станут повитухами нового человеческого тела.

### 13. Ореол

Однажды вечером Бенъямин пересказал Блоху притчу о царстве Мессии (сам он услышал ее от Шолема), а затем она, в свою очередь, была изложена в *Spuren*<sup>25</sup>: «Некий раввин, подлинный знаток кабалы, как-то сказал, что для воцарения мира на земле нет нужды все разрушить, а потом строить заново; достаточно всего лишь слегка передвинуть чашку, или деревце, или камень и так – все вещи. Впрочем, осуществить это самое «слегка» столь сложно, столь трудно найти его правильную меру, что в этом мире людям это не по силам и для этого необходимо явление мессии». В пересказе Бенъямина эта притча звучит так: «Хасиды рассказывают некую историю о грядущем мире: там все будет точно так же, как и сейчас, наша комната останется прежней, ребенок будет спать все там же, и там мы будем одеты в те же вещи, что и в этом мире. Все будет, как сейчас, но чуть-чуть иначе».

Тезис, что Абсолютное идентично нашему миру, не нов. Его радикальной формулировкой является аксиома индийских логиков: «Между Нирваной и нашим миром невозможно обнаружить даже самое малое отличие». Новым, однако, оказывается это – едва уловимое – смещение, возникающее в мире мессианской истории. Однако именно это небольшое смещение, то, что «все будет, как сейчас, но несколько иначе», как раз труднее всего понять. Смещение, конечно же, не относится ни к чему реальному, его нельзя понять в том смысле, что нос блаженного невероятным образом станет чуть короче, или стакан на столе сместится ровно на полсантиметра, или собака во дворе вдруг перестанет лаять. Это неуловимое смещение коснется не состояния вещей, а их смысла и их границ. Оно произойдет не внутри вещей, а на их периферии, в зазоре – в *agio*, открывающемся между самой вещью и этой же вещью, в каждой вещи. Значит, если совершенное состояние не предполагает реальных изменений, оно не может быть просто вечным состоянием вещей, неким необратимым «это так». Напротив, притча подразумевает возможность там, где все совершенно, некое «иначе» там, где все уже навсегда завершено, и именно в этом заключается ее непреодолимая апория. Но возможно ли какое-либо «иначе», когда все окончательно завершено?

В этом смысле небезынтересна доктрина Фомы Аквинского, которую он развивал в кратком трактате о нимбе. Блаженство избранных, – пишет он, – включает в себя все блага, необходимые для безупречного функционирования человеческой природы, и, стало быть, к этому нельзя уже добавить ничего существенного. Однако есть нечто, что может причитаться сверх того (*superaddi*) – «несущественная награда, добавляемая к сущности», которая не необходима для блаженства и не меняет его существа, но придает ему сияние (*clarior*).

Нимб – это добавление к совершенству, нечто вроде трепета совершенства, едва заметное радужное свечение самих его границ.

<sup>25</sup> *Spuren* – След – работа Э.Блоха, опубликованная в 1930г. (писалась в 1910-1929гг). – Прим.перев.

Кажется, теолог не сознает собственной смелости, внося в *status perfectionis*<sup>26</sup> случайный элемент, одного этого вполне достаточно, чтобы понять, почему *quaestie*, исследование о нимбах, практически не нашло отклика в латинской патриотке. Нимб не есть *quid* – свойство или сущность, прибавленная к блаженству, – он есть абсолютно несущественное добавление. Но именно здесь Фома неожиданно предвосхищает теорию Скота, которую тот несколько лет спустя противопоставит подходу Фомы в вопросе индивидуализации. На вопрос, может ли нимб одного святого оказаться ярче, чем у другого (вопреки доктрине, утверждающей, что заверщенное не подлежит ни росту, ни уменьшению), он ответил: «блаженство снисходит не на отдельных совершенных индивидуумов, а на весь вид целиком, и подобно тому, как огонь и все, что относится к его виду, – самые тонкие из всех тел, но все же один огонь может быть тоньше другого, так же и один нимб может светиться ярче другого».

Значит нимб – индивидуализация блаженного состояния, обретение совершенством единичности. Так же как и у Скота, эта индивидуализация предполагает не столько добавление сущности или изменение природы, сколько обретение окончательной завершенности в единичном; но, в отличие от Скотта, единичное здесь – это не бытие, получающее окончательное оформление, а размывание или исчезновение его границ, некая *парадоксальная индивидуализация через неопределенность*.

В этом плане нимб предстает как место, где возможность и реальность, потенциальное и актуальное становятся неразличимы, Бытие, приблизившееся к своему завершению, исчерпавшее все свои возможности, получает в дар некую дополнительную возможность. Это та самая *potentia permixta actui*<sup>27</sup> (или *actus permixtus potentiae*<sup>28</sup>), которую гениальный философ XIV века называет *actus confusiois* – смешивающее действие, ибо форма или специфическая природа здесь не сохраняются, но они смешиваются и растворяется без остатка, порождая новое. Неуловимый трепет заверщенного, конечного бытия, размывающий его границы и делающий индивидуальное неразличимым – любим, это и есть то едва уловимое смещение, которому подвергается всякая вещь в царстве Мессии. Блаженство в нем – это та возможность, что открывается лишь после акта и осуществления: блаженство материи, более не связанной формой, вокруг которой теперь сияет ее нимб.

#### 14. Безклассовость

Если мы сегодня заново попытаемся взглянуть на судьбу человечества с классовой точки зрения, то следовало бы сказать, что социальных классов больше нет, что все они растворились во всемирной мелкой буржуазии, ибо мир в целом как таковой унаследован мелкой буржуазией, и она-то и есть та форма, в которой человечество смогло пережить нигилизм.

Фашизм и нацизм это прекрасно поняли, и поэтому характерное для них отчетливое понимание неизбежного заката прежних социальных субъектов стало неопровержимым диагнозом для самой современности. (Однако если рассматривать их в сугубо политическом аспекте, то ни фашизм, ни нацизм еще не преодолены. И мы все еще живем под их знаком.) Прежде они выражали интересы мелкой национальной буржуазии, еще державшейся за псевдонародную идентичность, – ту почву, из которой рождалась греза о буржуазном величии. Всемирная же мелкая буржуазия, наоборот, освободилась от этих мечтаний и обрела способность пролетариата упразднить всякую социальную идентичность. О чем бы ни зашла речь – тем же жестом, которым мелкий буржуа, казалось бы, хотел нечто возвысить, он это обесценивает: он знает только отчужденное и неподлинное и отвергает саму мысль об истинном слове. Различия языков, диалектов, образа жизни, характеров, нравов и прежде всего, природных черт, отличающих каждого человека, – различия, из

<sup>26</sup> совершенное состояние (лат.). – Прим.перев.

<sup>27</sup> возможность смешанного действия (лат.). – Прим.перев.

<sup>28</sup> действие смешанной возможности (лат.). – Прим.перев.

которых складывались истина и ложь народов земли на протяжении сменявших друг друга поколений, – все это утратило для него какой-либо смысл, во всем этом для него уже нет ни новизны, ни тайны. Мелкая буржуазия лишила различия, знаменовавшие трагикомедию всемирной истории, какого либо содержания, и все они разом оказались перед нами в некоей призрачной пустоте.

Бессмысленность индивидуального бытия, которое она переняла от нигилистского подполья, со временем стала столь привычной, что утратила остроту и какой-либо пафос, ибо за пределами подполья абсурд стал объектом повседневной демонстрации или экзобиционизма: жизнь современного человечества в этом плане похожа на рекламный фильм, в котором от самого рекламируемого товара не осталось и следа. Противоречие мелкого буржуа в том, что он все же ищет в этом фильме товар, которого его лишили, упорно стремясь, вопреки всему, присвоить себе идентичность, на самом деле ему абсолютно чуждую и не нужную. Стыдливость и наглость, конформизм и маргинальность – вот вездесущие полюса любых его эмоциональных проявлений.

В действительности, бессмысленность его существования сталкивается с главной бессмысленностью, о которую разбивается вдребезги любая реклама, – со смертью. Здесь мелкий буржуа подвергается последней экспроприации, переживает последнюю личностную травму, это нечто – нагая жизнь, – нечто абсолютно несообщаемое; и здесь-то его стыдливость наконец угасает. Смерть оказывается для него способом скрыть от самого себя тайну, в которой он, в конце концов, вынужден сам себе признаться: даже нагая жизнь на самом деле ему абсолютно чужда, и нет для него на земле никакого места.

Это означает, что всемирная мелкая буржуазия и есть, вероятно, та форма, в которой человечество движется к самоуничтожению. Однако это означает также, что здесь открывается небывалая возможность в истории человечества, которая ни в коем случае не должна быть упущена. Потому что, если бы люди не искали свою идентичность в индивидуальности, ставшей чуждой и бессмысленной формой, а вместо этого им удалось бы приобщиться к этому несобственному – *несобственному* как таковому, и им удалось бы превратить свое бытие-*такое* не в идентичность и не в индивидуальные особенности, а в единичное, лишенное какой-либо идентичности, в единичность совместную и абсолютно экспонированную – то есть если бы люди смогли быть не своими *так*, образующими ту или иную биографическую идентичность, но быть лишь *этим* «так», своей экспонированной уникальностью, своим собственным лицом, тогда, возможно, человечество впервые приблизилось бы к сообществу без предпосылок и без субъектов, к общению, в котором уже нет несообщаемого.

Отбирать в этом новом планетарном человечестве характеры, позволяющие ему выжить, всякий раз заново проводить черту, отделяющую дурную рекламу масс-медиа от того безукоризненно совершенного – «внешнего», которое возвещает лишь само себя, – вот политическая задача нашего поколения.

## 19. ТЯН-АНЬ-МЫНЬ

Что же представляет собой политика единичного как *любого*, т.е. некоего бытия, сообщество которого не опосредствовано какими бы то ни было условиями принадлежности (быть красным, итальянским, коммунистом), но которое в то же время не есть отсутствие вообще всяких условий (во Франции Бланшо недавно предложил негативное сообщество<sup>29</sup>) и опосредовано самой принадлежностью? Вести, поступающие из Пекина, позволяют набросать контуры ответа.

Демонстрации китайского мая поражают прежде всего практически полным отсутствием конкретных требований и конкретных политических лозунгов (демократия и свобода на самом деле слишком общие и расплывчатые понятия, чтобы они смогли стать подлинными причинами конфликта, а единственное конкретное требование, – реабилитация

<sup>29</sup> Maurice Blanchot. La communauté inavouable // (I) La communauté négative. P., 1983. – Неопишемое сообщество (перевод Ю.Сафонова). М., 1998. – *Прим.перев.*

Ху Яобана<sup>30</sup> – было быстро удовлетворено). Тем более необъяснимым представляется насилие, к которому прибегло государство. Однако весьма возможно, что несоразмерность эта лишь кажущаяся и с точки зрения китайского руководства оно действовало намного более мудро, чем западные наблюдатели, озабоченные главным образом тем, чтобы найти новые аргументы, позволяющие по-прежнему противопоставлять демократию и коммунизм, хотя в этом противопоставлении уже мало толка.

*Новым в грядущей политике является то, что она будет не борьбой за захват государства или за контроль над ним, а борьбой между государством и не-государством (человечеством), необратимым выпадением единичного как любого из государственной организации.* Это не имеет ничего общего с обычными социальными требованиями к государству, которые в последние годы нашли свое выражение в многочисленных протестных акциях. Единичное, как любое единичное, не способно сформировать *societas*, поскольку здесь нет идентичности, выступающей в качестве некоей ценности, и его не связывает никакая принадлежность, с которой следовало бы считаться. В конечном счете, государство может пойти навстречу требованиям признания любой идентичности и даже (история отношений государства с терроризмом в наше время является красноречивым подтверждением этого) – идентичности другого государства внутри своих собственных границ. Что оно не потерпит ни при каких обстоятельствах, так это ситуации, когда единичное образовало бы сообщество, не требуя признания какой-либо идентичности, где люди бы именно со-принадлежали друг другу, а у самой этой со-принадлежности в принципе бы отсутствовали какие-либо значимые и формализуемые условия (даже в форме чистых допущений касательно принадлежности). Как продемонстрировал Бадье, государство основывается не на социальных связях, выражением которые оно якобы является, а на их расторжении, поэтому оно их и запрещает. Для него единичное как таковое никогда не представляет самостоятельного интереса, ибо государству важно включить его в любую идентичность (но возможность того, что *любое* как таковое оказалось бы высвобождено и предоставлено само себе, – это угроза, с которой государство не примирится).

Существо, вовсе лишенное выраженной идентичности, было для государства абсолютно лишено какой-либо ценности. В нашей культуре лицемерная догма о сакральности нагой жизни и туманные заявления о правах человека предназначены только для того, чтобы скрыть этот факт. *Sacro* в данном случае следует понимать в том значении, какое этот термин имел в римском праве: *sacer* – тот, кто исключен из мира людей, и, хотя он не может быть принесен в жертву, тем не менее его может убить всякий вполне законно, и это не будет считаться убийством (*neque fas est eum immdari, sed qui occidit parricido non damnatur*). (Показательно, что истребление евреев не было сочтено убийством ни палачами, ни судьями, ибо последние назвали его преступлением против человечности, и примечательно, что власти-победители пожелали возместить эту недостающую идентичность предоставлением идентичности государственной, ставшей, в свою очередь, источником нового массового насилия.)

Поэтому единичное как любое единичное, стремящееся присвоить себе саму принадлежность, собственное бытие в языке и потому отвергающее любую идентичность и любые условия принадлежности, – главный враг государства. И где бы единичное ни заявило о своем совместном бытии, как бы мирно это ни выглядело – там всегда случается Тянь-ань-Мынь и рано или поздно появляются танки.

*Перевод с итальянского Дмитрия Новикова*

<sup>30</sup> Ху Яобан (1915-1989) – генеральный секретарь ЦК КП Китая. – *Прим.перев.*

## РЕФЕРАТЫ

*Дарья Филиппова\**

**Эвелин Теннант. Локализация транснационального активизма.**  
*Движение против апартеида в США и границы национального.*

Evalyn W. Tennant. Locating Transnational Activists. The United States Anti-Apartheid Movement and the Confines of the National // *Deciphering the Global: Its Spaces, Scales, and Subjects* / Ed. by S.Sassen. London and New York: Routledge, 2007. P.119-138.

По мнению Эвелин Теннант, отношение между национальными, транснациональными и локальными аспектами и масштабами (scales) коллективного действия по-прежнему остается не ясным, что делает исследования различных активистских течений односторонними и в большинстве случаев сводимыми к националистическим концептам. В своей статье Теннант предлагает альтернативу этому узкому взгляду. Анализируя движение против апартеида, она пытается ответить на вопрос, смогла ли, и если да, то каким образом, транснациональная активность избежать замыкания в границах жесткой институциональной среды национального контекста. В ходе анализа Теннант сначала обрисовывает общую теоретическую рамку своего исследования и затем переходит к обсуждению конкретных примеров из истории движения против апартеида в США (конец 1940 – середина 1980-х годов), концентрируясь в основном на периоде с 1960-х до середины 1980-х годов. В завершение автор обращается к некоторым общим техникам, технологиям и транслокальным взаимодействиям (translocal circulations).

Исторически социальные движения были привязаны к национальным государствам, однако начиная с XIX века благодаря различным реорганизациям в принципах управления открылись перспективы, сделавшие возможными появление новых форм коллективных действий. Однако, считает Теннант, вопрос о том, каким образом ранее узко локализованные процессы стали перерастать в крупные национальные или даже транснациональные движения, оставался без внимания. Иными словами, пространство действий (и национальное, и транснациональное) принималось как данность и никогда не проблематизировалось как таковое: «Казалось, что движения имели место везде и нигде именно». Только позднее появились исследования, показавшие значимость изучения пространственного расположения социальных движений, а также то, что национальные и транснациональные течения нельзя рассматривать как взаимоисключающие. Теннант, в целом разделяя эту точку зрения, предлагает различать не национальное и транснациональное, а взаимодействия лицом-к-лицу, привязанные к определенному местоположению (локализованные, located), и взаимодействия переходного, транслокального типа (translocal). По ее мнению, как национальные, так и транснациональные движения требуют этих типов организации взаимодействия, а точнее: практически любое социальное движение представляет собой комплексную форму локальных акторов, связанных между собой в единое целое, несмотря на территориальные различия. Поэтому эти движения логичнее понимать не как следствия некоторого общего коллективного действия, а как следствие межпространственного распределения различных коллективных действий, изначально возникающих локально.

---

\* Филиппова Дарья Сергеевна – студентка 4 курса факультета социологии ГУ-ВШЭ.

© Филиппова Д., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

Исследования, проводимые в подобном ключе, обнаружили два существенных исторических поворота в формах национальных движений. Первый – в сторону появления профессионализованных, «национальных» (и «транснациональных») общественных организаций, не имеющих региональных (local) отделений и подготавливаемых там участников. Другой поворот был обнаружен исследователями так называемых «новых социальных движений». Если более ранние движения можно было охарактеризовать по принципу «интересов», то новые движения скорее ассоциировались с «идентичностью». Оба поворота, как полагает Теннант, «подразумевают изменения в техниках и технологиях коллективного действия, в соответствующих формах организации внутри и вне данного пространства и, еще шире, в отношении движений к национальным государствам и к более обширной институциональной инфраструктуре национального» (p.122). Кроме того, эти повороты могут быть рассмотрены в перспективе того, что Тилли называл «репертуаром», или исторически специфическим «набором доступных средств коллективного действия». Изменения в репертуарах по большей части происходят «за сценой», потому важно исследовать, каким образом организованы эти невидимые средства связи и координации.

Но реализация подобных исследований часто наталкивается на ряд ложных допущений, которые затрудняют процесс получения нового знания. Речь идет о пространстве, масштабе (scale) и организации. Первое допущение объединяет национальное и локальное (в отношении движений) как конкретизацию явления макроуровня на микроуровне, что часто происходит из-за термина «domestic» (отечественный), отсылающего сразу и к национальному, и к локальному. В любом случае, движение относится к «своему» в противовес чему-то «чужому», а потому приобретает характер внутренний по отношению к некоторым национальным (государственным) границам. Это допущение приводит к тому, что из двух рассмотренных форм взаимодействия при формировании социальных движений мы оставляем в фокусе только один – лицом-к-лицу.

Второе допущение касается территориальности и территориальной укорененности (embeddedness). Оно предполагает, что доступ людей к национальному (рассмотрение транснационального уровня опускается) осуществляется по принципу, заданному иерархическим ранжированием территориальных единиц. Третье допущение тесно связано с предыдущим, но не только помещает индивида в жестко очерченные границы территориальной среды, но и добавляет к этому невозможность наличия социальных связей с теми, кто находится вне заданных границ. Подобные допущения выглядят не совсем убедительно при наличии огромного количества средств, позволяющих индивидам устанавливать такие связи, и, по мнению автора статьи, их стоит отбросить для более детального исследования техник и технологий, с помощью которых достигается распространение коллективного действия.

Переходя к рассмотрению движения против апартеида, Теннант вводит понятия «активисты движения против апартеида» и «активисты в США». Под первыми она подразумевает группы людей, чьи индивидуальные действия были более или менее ориентированы на то, чтобы добиться прекращения апартеида в Южной Африке. В духе политических и идеологических стремлений того времени эти группы могли определять себя в терминах вроде «освобождение Африки» или «антиимпериализм», однако они часто даже не знали о существовании сходных взглядов друг друга. Под «активистами в США», напротив, понимаются группы людей всех национальностей, которые участвовали в каких-либо движениях против апартеида на территории этой страны. Автор фокусируется на последнем понятии, так как именно это позволяет выделить две важнейшие черты движения: рассеянный, локальный характер организации, а также формы тех практик, которые позволяли соединять различные очаги социальной активности.

Изначально движение против апартеида было разрозненным и локализовалось в отдельных частях страны. Однако даже об этой начальной стадии развития движения нельзя сказать, что оно было исключительно локальным и ограничивалось личным



взаимодействием в рамках каждой отдельной группы. Уже тогда наблюдались связи с подобными движениями в других частях страны и даже за границами США: некоторые активисты путешествовали по стране и выезжали за ее пределы с тем, чтобы донести свои идеи до жителей других регионов мира. Большую роль в этом играли студенты, ученые и эмигранты, которые чаще остальных перемещаются по своей стране и за ее границы. Они служили посредниками в трансляции нового для их единомышленников чувства принадлежности к единой сети, связывающей общими интересами различных людей и различные организации.

Теннант отмечает, что движение против апартеида никогда не облекалось в форму официально образованной организации национального уровня (т.е. предполагавшей массовое членство). Время от времени возникали организации, которые чисто теоретически могли претендовать на статус национальных объединений и брали на себя их роль, но часто их деятельность строилась в кооперации с локальными группами активистов. Вообще в начале 1980-х годов отношения между членами движения в США и за их пределами устанавливались и регулировались исключительно силами простых людей, а не национальных организаций. Ситуация несколько изменилась в середине 80-х годов, когда многие стали вступать в движение под влиянием протестов со стороны членов таких крупных организаций, как Transafrica, ASCOA (American Committee on Africa) и т.д., которые часто выступали с заявлениями в различных СМИ<sup>1</sup>.

Яркий пример крупной организации движения против апартеида, далеко продвинувшейся в своих действиях в середине 1980-х годов, в частности, за счет средств массовой информации, – FSAM (Free South Africa Movement). История основания этого движения началась с того, что несколько активистов организовали акцию протеста у посольства Южной Африки в Вашингтоне, позвав туда журналистов, чтобы те засняли на видео их арест. Им казалось, что афиширование подобных актов насилия могло бы привлечь внимание более широкой публики. В дальнейшем участники этого движения организовали массу публичных акций протеста, регулярно вели пропаганду. В результате внимание общественности было привлечено к апартеиду в Южной Африке, а также к попыткам борьбы с ним, которые предпринимали члены движения против апартеида на территории США, причем как на локальном, так и на национальном уровнях. Важно отметить, что на этой стадии все кампании, проводившиеся различными ответвлениями движения, подчинялись общей логике и преследовали общую цель. Поэтому региональные, государственные и негосударственные задачи были легко усвоены благодаря деятельности активистов, получившей широкое освещение в СМИ, в результате чего сформировалось всеобщее национальное движение. Таким образом, протесты 1980-х годов в США вовлекали огромное количество людей, которые стихийно организовались на совершенно разных территориях и объединили свои усилия вокруг обвинений в адрес внешней политики США, иностранных инвестиций и банковских ссуд как средств для поддержания апартеида.

С FSAM начался процесс самоидентификации людей с единым социальным движением: благодаря средствам массовой информации оно смогло не только привлечь внимание к проблемам Африки, но и сделать так, чтобы люди в разных частях страны или даже мира почувствовали себя участниками общего дела. Возникли пространственно и организационно распределенные «кластеры активизма», хорошо связанные между собой, а также с другими движениями против апартеида за пределами США – в Европе и Африке. Группы активистов, расположенные, скажем, в Нью-Йорке, начиная от массовых организаций вроде коалиции Патриса Лумумбы (Patrice Lumumba Coalition), и заканчивая национально ориентированным американским комитетом по делам Африки, были объединены своей близостью к ООН. В этом отношении Нью-Йорк может быть по праву назван практически денационализированным пространством активизма.

---

<sup>1</sup> До середины 1980-х СМИ не имели широкого распространения, а потому и не было возможности для повсеместного афиширования акций протеста. В частности, в связи с этим социальное движение имело меньше приверженцев.

Активисты разработали и пустили в действие целый ряд вариаций на тему экономического освобождения, которые циркулировали в массах на протяжении двух десятилетий. Эта работа проводилась как на уровне взаимодействий лицом-к-лицу, так и на транслокальном уровне, поддерживая коммуникацию между людьми, находящимися в различных географических областях. Активисты, пишет Теннант, «представили новые типы связей между “здесь” и “там”, которые делали возможным решение задач в других масштабах» (р. 130). Их группы обращались к существующим тактикам деятельности и приспособляли их для локального применения, создавая новые стратегии, которые затем распространялись за пределы данной группы через личное общение, информационные бюллетени и т.д. Активисты искали публичную поддержку, используя для привлечения внимания к себе, как уже отмечалось, различные СМИ. Однако до FSAM нельзя было говорить о наличии некоторой «публичной сферы», где концентрировалась публика, восприимчивая к той информации, которую до нее пытаются донести: тогда призывы не получали отклика в сознании людей.

Большинство активистов были укоренены в смысловых контекстах, скорее объединявших их с активистами в других регионах страны или всего мира, чем наоборот. Это связано с тем, что локальные акции всегда были движимы общей для всех концепцией, которая помогала преодолевать территориальные границы.

Национальное социальное движение было порождено как вниманием средств массовой информации, так и действиями самих активистов. Это позволяет не путать движение публичное, национального масштаба, с движением, активность которого относительно невелика. Важно также отметить, что техники и технологии, использованные участниками движения против апартеида, позволили преодолеть географические дистанции и перейти к эффективному транснациональному коллективному действию.

*Павел Степанцов\**

**Анна Бартлетт. Город и Я.**

*Возникновение политических субъектов нового типа в Лондоне.*

Anne Barlett. The City and the Self. The Emergence of New Political Subjects in London // Deciphering the Global: Its Spaces, Scales, and Subjects / Ed. by S.Sassen. London and New York: Routledge, 2007. P.221-242

Как современный западный город изменяет сущность политической жизни, которая, в свою очередь, сама испытывает влияние политических субъектов принципиально нового типа? А.Бартлетт, опираясь на результаты проведенного ею этнографического исследования неформального политического пространства Лондона, создаваемого эмигрантами из Африки и мусульманских стран, пытается ответить на этот вопрос. По утверждению автора, концепция национального государства как контейнера, внутри которого протекает социальная и экономическая жизнь, ведется политическая борьба и который ограничивает все эти модусы во времени и пространстве, не отвечает реалиям нынешней политической жизни и не может быть использована для их анализа. Неудовлетворительным выглядит и понимание политики как того, что делается в рамках специфических социальных институтов. Последние перестают быть единственной ареной, на которой разворачивается политическая борьба. Сегодня политика дополняется новым неформальным пространством политического действия, связанным с особенностями жизни в современном городе. В статье на примере Лондона рассматривается новая форма политической борьбы, подвергающая сомнению очевидность границ не только между национальными государствами, но и между «развивающимся» и «развитым» миром.

Потоки мигрантов и беженцев в западные города приводят к изменению их политического ландшафта. Политический субъект должен быть переопределен, поскольку современное пространство открывает новые возможности политической жизни благодаря развитию средств коммуникации: спутниковые телефоны и Интернет позволяют участвовать в политической жизни страны, находясь даже за её пределами. Так, Бартлетт стала свидетельницей того, как лидер повстанческого движения Суданской освободительной армии (Sudanese Liberation Army) вполне успешно командовал своими подчиненными в Судане, сидя в кафе в Ноттинг Хилле в Лондоне и говоря с ними по спутниковому телефону.

Новые средства коммуникации, позволяющие преодолевать расстояния и снижающие значимость территориальной дистанции, приводят к ослаблению традиционных, привязанных к территориальным границам структур господства, возникновению новых путей борьбы против них, усилению роли политического действия, не закрепленного в рамки формальных институтов. Можно быть политическим субъектом не будучи собственно политиком.

Что означает быть политическим (political)? Политичность основана на различении себя и Другого. В этом и состоит сущность идентификации. Речь идет о проведении границ между группами, с которыми идентифицирует себя субъект и которым он себя противопоставляет. Политичность, таким образом, связана с конструированием Я (self) индивида или группы. Привлекая подход Мида, автор утверждает, что Я создается в процессе взаимодействия с другими и различением себя и других. Идентификация заключается в проведении границ между Я и Другим на основании различия мнений, идей, ценностей, в результате чего возникает новый политический субъект. Важно, что

---

\* Степанцов Павел Михайлович – стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии.

© Степанцов П., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

идентификация – это постоянный процесс, в ходе которого субъект создается и пересоздается заново (made and remade).

Автор предлагает взять в качестве единицы анализа границу (boundary). «Я утверждаю, что политические Я (political selves) не возникают в вакууме. Наоборот, они возникают в точке столкновения с другими – на границах, где производятся идентификации, образуются и преобразуются сообщества и где метками особых видов ассоциаций служит различие» (p.224-225).

Западные города, куда устремляются мигранты и беженцы, являются особым политическим пространством – в них привносятся политические разграничения «развивающихся» стран, возникают новые и стираются старые границы. Всё это является результатом процесса идентификации, постоянно происходящей на уровне повседневных взаимодействий. Политическая жизнь перестаёт быть национально ограниченной, она приобретает межнациональный характер, политический процесс переносится в крупные города, такие как Лондон, которые становятся ареной политической борьбы. Наиболее заметные маркеры перемещающейся политической жизни – демонстрации, проводимые в крупных западных городах мигрантами, политические заявления диаспор и т. д.

Изменения политической сферы, связанные со структурой неформального политического пространства и возникновением политических субъектов нового типа, выносятся на улицы города, где альтернативное политическое пространство заявляет о себе наиболее ярко. Бартлетт называет эти процессы уличной политикой (street politics). Она описывает демонстрацию беженцев из Дарфура и Судана в ноябре 2003 года у здания ООН в Лондоне как пример такого рода процесса. Двести-триста человек демонстрантов устроили голодовку на улице, чтобы обратить внимание на кризис в Дарфуре. Из лондонского офиса ООН было послано письмо в Нью-Йорк Кофи Аннана, демонстранты ждали ответа на улице. Они объясняли прохожим, кто они и для чего тут собрались, общались с телевидением. Демонстранты различали европейские и арабские каналы и по-разному выстраивали свою тактику общения с ними. Благодаря этому различию они и становились политическими (political). Через некоторое время стали прибывать видные политики из Судана. Те из них, кто был в оппозиции, собирали вокруг себя большие толпы людей, лояльные же правительству держались на расстоянии. «Демонстрации, – говорит Бартлетт, – обладают странной способностью делать невидимое видимым, не только путем непосредственного протеста, но и отмечая, кто с кем имеет дело, где находятся социальные и лингвистические метки» (p.232).

Процессы постоянно осуществляемой идентификации *непрерывно* меняют неформальный политический ландшафт современного города, и потому они представляют постоянный интерес для исследователя. Возникающие при этом границы в большинстве случаев остаются невидимыми не включенному в эти процессы человеку, но тем не менее, пересечение границ чревато последствиями. Бартлетт приводит пример, взятый из ее собственного опыта. В начале своего исследования ей удалось попасть в своеобразный центр, регулирующий борьбу повстанцев с официальными властями Судана. В то время центр находился под контролем одной из основных партий Судана – партии Умма (Umma Party). Бартлетт пообщалась ещё с двумя людьми – из Суданской Коммунистической партии (Sudanese Communist Party) и из Суданской Освободительной армии. Они находились в конфронтации с представителями партии Умма, поэтому вскоре Бартлетт попросили покинуть центр. По сути, она перешла невидимые для неё, но значимые для этих политических акторов границы, что и послужило причиной её дисквалификации. «Границы, – утверждает Бартлетт, – существенны в формировании новых типов политических существ не просто потому, что это точки, где встречаются друг с другом разные группы и индивиды, но также и в силу того, что они представляют собой локус конфликта и источник политической деятельности (political agency)» (p.225).

Политическое Я создается не только в процессе идентификации в ситуации взаимодействия лицом-к-лицу, происходящем здесь-и-сейчас. Виртуальное взаимодействие

позволяет расширять набор отношений во времени и пространстве. Заявления властей стран или лидеров партий через Интернет, связь через спутниковые телефоны или телевизионная пропаганда – всё это расширяет горизонт возможных социальных взаимодействий, идентификаций и различений.

Микрополитический климат больших городов, таких как Лондон, меняется очень быстро, говорит А. Бартлетт. Этому способствует комплексность городской среды: в ней присутствует огромное множество политических акторов, которые сталкиваются друг с другом, а также с государственными и негосударственными организациями и прочими институтами. В результате этих столкновений проводятся различия, благодаря которым все более четко определяются границы политического субъекта – его идентификация. Но набор взаимодействий не ограничивается соприсутствием здесь-и-сейчас. В ситуации акторов постоянно вторгаются информационные потоки через Интернет, электронную почту, спутниковые телефоны и телевидение.

В итоге, город предоставляет сложный конгломерат возможностей и средств, посредством которых политические акторы могут создавать своё Я в противопоставлении Другим. Политика становится частью повседневной жизни, заключает Бартлетт, что особенно заметно для мигрантов и беженцев, для которых участие в ней благодаря определению себя как политических субъектов зачастую является единственным каналом присоединения к (политической) жизни своей страны.

*Екатерина Павленко* \*

**Рами Нашашиви.  
Гетто-космополитизм. Создавая теории на границах.**

Rami Nashashibi. Ghetto cosmopolitanism. Making theory at the margins // *Deciphering the Global: Its Spaces, Scales, and Subjects* / Ed. by S.Sassen. London and New York: Routledge, 2007. P. 243-264.

Интерес к современному гетто возник у Рами Нашашиви в 1990-х, когда он, будучи общественным активистом, исследовал развитие городской мусульманской эстетики и культуры в контексте глобализационных процессов.

Связь ислама с уличными группировками черных и с хип-хопом противоречит представлению о гетто как о закрытой, ограниченной общности и является иллюстрацией более масштабных трендов.

Материалы этой статьи собраны в ходе этнографического анализа роли ислама для двух – в разной степени постиндустриальных – феноменов гетто: одной из старейших чикагских уличных группировок Black P. Stone Nations (далее the Blackstones) и быстро развивающейся под влиянием глобализации хип-хоп культуры. Анализируя эти два феномена, автор приводит доказательства того, как современное американское гетто становится глобальным.

Социологи стали проявлять интерес к новым тенденциям, связанным с гетто, еще в конце 60-х годов. Для их описания были введены особые термины, в частности «третье гетто» (third ghetto, Nightingale 2003), «постиндустриальное гетто» (postindustrial ghetto, Marcuse 1997), «гипергетто» (hyperghetto, Wacquant 1998).

Социолог Лоик Вакан (Loic Wacquant) исследовал множество аспектов постиндустриального гетто, или, как он его назвал, гипергетто (Wacquant 2002, 1998, 1996), однако известная осторожность несколько ограничила его намерения. Найтингейл (Nightingale 2003: 257) использует термин «глобальное гетто» (global ghetto) для изучения исторических процессов, вследствие которых американское гетто оказалось «погруженным в охватившие мир политические конфликты» (р. 262). Представленный в его работе материал позволяет проследить эволюцию современного гетто в связи с влиянием глобальных политических конфликтов на мировую экономику.

Нашашиви определяет глобальное гетто несколько иначе, чем Саския Сассен, которая рассматривает его как часть более широкой «географии центрального и периферического» (geography of centrality and marginality, Sassen 1998, p.XV). География периферического создает теоретические рамки для того, чтобы исследовать многомерные периферийные пространства «командных центров» глобализации. Однако Нашашиви полагает, что эти новые условия, связанные с глобальным, в действительности равномерно вписаны в само городское пространство. Поскольку не все в этих пространствах является манифестацией глобального, целесообразно исследовать сложные случаи, например, возникновение в гетто космополитизма.

Статья начинается с краткого обзора литературы, посвященной выделению гетто-космополитизма, далее исследуются случаи столкновения группировки the Blackstones и современного хип-хоп-гетто с исламом. Заканчивается статья рассмотрением понятия «гетто-космополитизм» в связи с толкованием этого концепта Брайаном Тернером (Turner 2000).

---

\* Павленко Екатерина Сергеевна – студента 1 курса магистратуры ГУ-ВШЭ.

© Павленко Е., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

Базой для разворачивания теоретического пласта исследования служат работы Брайана Тернера (Turner 2000, 2002). Кроме того, Нашашибби обращается к идеям Зорбо (Zorbo 1929), строя на них и идеях Тернера свои контргипотезы о том, что космополитизм не является привилегией «центрального» мира или пространства, а может развиваться на окраинах, в трущобах и гетто, хотя эти пространства считаются изолированными. Кстати, Рой (Roy 2002) также уделяла внимание данной теме, говоря об ограничениях современных теорий города, которые не рассматривают влияние, оказываемое глобализацией на не западно-европейские города.

### **Ислам и постиндустриальное гетто. The Blackstones**

Группировка the Blackstones (или the Black Stone P. Nation) анализируется Нашашибби как пример гетто космополитизма. Ее образует чернокожая молодежь, широко вовлеченная в преступную деятельность и проживающая в экономически отсталом современном расовом постиндустриальном гетто.

The Blackstones возникла более 40 лет назад, ее возглавляли Дж.Форт и Ю. Хэйрстоун (Jeff Fort, Eugene Hairstone). Возможно, это одна из старейших американских группировок.

В середине 70-х Форт познакомился в тюрьме с членами организации «Исламские американцы» (Moorish Americans<sup>1</sup>). Когда его выпустили, он создал первое для своей организации исламское учение. Исламизация, которую проводил Форт, привела к значительным структурным сдвигам внутри the Blackstones. Так, он трансформировал the Black Stone P. Nation в El Rukn, что повлекло за собой и другие изменения. Членов организации стали именовать majleeks (слово арабского происхождения), генералов – amirs, офицеров – officer muftis. В 1978 г. Форт и высокопоставленные члены организации купили здание в Чикаго и назвали его EL Rukn Grand Major Temple of America, но все знали его просто как Форт. В 1982 г. организация обратилась к Sunni Islam – более ортодоксальному исламу, нежели Moorish. Теперь, вместе со всеми мусульманами мира, в полдень проводились ежедневные молитвы Jumma. Majleeks учили арабский язык, чтобы понимать и соблюдать все предписания, содержащиеся в священных текстах. Многие, в том числе женщины, участвовали в еженедельных воскресных молитвах. Все соблюдали Рамадан и не только выполняли ритуалы, указанные в Коране (в трактовке американских мусульман Moorish), но и старались следовать мусульманам в одежде и символике.

Однако серия арестов почти полностью уничтожила инфраструктуру организации и закончилась заключением в тюрьму Дж. Форты. Организация практически перестала существовать в 1989 году. Те же, кто остался ей верен, называли себя abdullahs (слуга Господа).

В начале 90-х возникла новая группировка the Black Stone P. Nation. В нее вошла молодежь, разбросанная по всему Чикаго. Молодое поколение считало Форты своим лидером, следовало всем ритуалам и сохраняло символику, разработанную в разные периоды существования El Rukn.

### *Город Мо и правление юного принца Кита (Keetah)*

Юный принц Кита – сын Форты, воспитанный старшим поколением El Rukn. Он воссоздал организацию, поддерживал в ней дисциплину и был признан бесспорным лидером. В организацию вошли также палестинцы, с которыми связался Кита. Они пользовались уважением и помогали другим участникам учить арабский язык и понимать Коран, хотя второе поколение палестинцев, выросшее в Чикаго, зачастую так же мало знало об исламе, как и остальные члены организации. Кита настаивал на тщательном изучении традиций ислама и многое делал для этого.

В городе Мо стали распространяться ностальгические слухи о том, что арест Кита и связанное с этим менее усердное следование исламу привели к упадку сообщества. Так

---

<sup>1</sup> <http://www.thenationofmoorish-americans.org/bey.htm>

считают даже те, кто ещё не настолько стар, чтобы помнить времена «правления» Кита. Эта ностальгия имела некоторые последствия. Члены организации, жившие в разных районах Чикаго, были более гостеприимными к мусульманам-иммигрантам, чем члены любой другой группировки. Они практически сделали городок Мо частью исламского мира.

The Blackstones – не единственная организация, существующая на юге Чикаго и имеющая свою историю знакомства с исламом. Однако далеко не все члены подобных организаций оказались строгими приверженцами этой веры. Скорее, знакомство с исламом способствовало формированию практик, иногда номинальных, благодаря которым наиболее стигматизированные сегменты городской среды превратились в наиболее толерантных и информированных американских граждан, когда дело касалось понимания ислама и принятия иммигрантов-мусульман. Многие участники the Blackstones предприняли паломничество в исламский мир, иногда даже женились там. По возвращении они хорошо разбирались в символах, традициях ислама, знали международную сеть первого и второго поколений иммигрантов-мусульман.

Иными словами, члены группировки the Blackstones зачастую ощущают себя и являются членами не только локального постиндустриального гетто, но и глобального исламского сообщества.

### **Ислам и постиндустриальное гетто. Хип-хоп**

Два изображения Малькольма Х ярко демонстрируют связанные с исламом образы, популярные среди многих исполнителей хип-хопа в последние 30 лет. Одно символизирует стремление к формам знания и духовности, отличным от доминирующей парадигмы, хотя это и резонирует с самим изображением, другое – символ силы, бесстрашия и готовности постоять за свои идеи. Известный исполнитель Мос Деф в знак уважения и признания заслуг Малькольма Х., сделал аналогичное собственное фото.

Возвращаясь к вопросу о гетто-космополитизме, автор указывает, что в большинстве крупных афро-американских гетто есть пространство, идентифицируемое с присутствием ислама – мечеть, группировка или движение, члены которых исповедуют ислам. Однако для многих мусульман, знающих все важные детали своего верования, очевидно, что эти детали упускаются жителями гетто.

Существует определенная группа, которая идентифицирует себя с исламом через хип-хоп. Некоторые идут дальше и утверждают, что ислам и мусульмане способствовали созданию хип-хопа как такового.

Среди исполнителей хип-хопа многие открыто заявляют о причастности к различным интерпретациям ислама, исламским группировкам, организациям, течениям (Nation of Islam, Five-percent Nation, Sunni). Часто это находит отражение в оформлении обложек альбомов, в текстах песен, в мелодиях, именах исполнителей.

Сегодня многие рэперы занимают пограничное положение в шоу-бизнесе, поскольку их тексты, наряду с их образом и поведением, не укладываются в мейнстрим. В результате то, что они хотят донести через свои стихи, становится менее выражено, менее заметно.

Многие из этих рэперов критикуют современный хип-хоп, давая, как бы со стороны, искренние и порой очень жесткие комментарии по поводу своей культуры. Эта форма «иронической дистанции» (ironic distance), о которой говорит Тернер (Turner 2002), кроме прочего, нацелена на разрушительные процессы экономической глобализации. Так Мос Деф критически оценивает вовлечение гетто в глобальный контекст. В одной из песен, посвященных хип-хопу, он описывает городской пейзаж как коммерциализированный и упакованный для повсеместного потребления.

В то же время глобализация подняла хип-хоп на наднациональный уровень, дала слово тем, кого традиционно относили к молчаливым маргиналам, воссоздавая при этом эксплуатационный паттерн – присвоение и потребление «черной культуры» как товара. Она также небывало высоко подняла самосознание городских гетто-исламистов. Такие рэперы, как Мос Деф, неоднозначно относятся к этим явлениям.



### **Ислам, гетто и криминал**

Жизнь современной американской банды часто связана с криминалом, насилием, преступностью. Однако исламизация, по словам рэперов, включенных в эту культуру, меняет людей. Один из самых ярких примеров – Малькольм Х. Жесткость, сила, солдатские качества необходимы для жизни в гетто, и принятие ислама позволяет людям измениться (в смысле принятия некоторых других ценностей и идеалов, достижения просветления), но не потерять своей идентичности и требуемых навыков. Рэпер Фривей (Freeway) назвал это «просвещенный криминализм» (*educated thugger*). Таким образом, пример Малькольма, полностью изменившего себя под влиянием ислама, делает ислам привлекательным для глобального гетто.

Слияние ислама с хип-хопом позволило создать форум, на котором молодые мусульмане-рэперы и просто активисты смогли найти достоверное обоснование для своих новых городских гибридных идентичностей. Во время форума участники разбивались на группы и писали стихи на волнующие их темы (например, группа еврейской молодежи, выросшая на хип-хопе и ассоциирующая себя с черной городской культурой, создала песню о том, какие трудности создает такая смешанная идентичность). Участники отмечали высокий уровень толерантности и взаимопонимания (приводится пример, когда мусульмане встали для ежедневной молитвы, и все не-мусульмане отнеслись к этому с уважением).

Таким образом, ислам создает основу для космополитизма членов гетто и новые возможности для решения проблем и трудностей, с которыми они сталкиваются.

По гипотезе автора, кросс-культурные и транснациональные взаимовлияния создают гибридные идентичности, которые открыты для принятия самых разнообразных верований, культур, убеждений. Внутри гетто происходит осмысление участниками группировок своих культурных идентичностей, ценностей, убеждений, осуществляется их критическая оценка. В этом Нашашиви видит «ироническую дистанцию», о которой говорил Тернер (Turner, 2000) – необходимое условие для поддержания космополитичных характеристик общности, хотя данное понятие изначально не связывалось с критическим осмыслением членами гетто наследия *The Blackstones* и хоп-хопа. Это в то же время противоречит убеждению Тернера, что космополитизм – явление элитистское, поскольку жители трущоб не могут позволить себе быть такими толерантными, как жители Беверли-Хиллс (Turner 2002:62).

Гетто, трущобы создают особые, сложные формы космополитизма. Об этом говорил ещё Зорбо (Zorbo 1929), однако Нашашиви стремился показать, что нынешний гетто-космополитизм имеет свои особенности, специфически преобразовывает городское пространство. Следы глобального обнаруживаются даже в самых периферийных и изолированных пространствах. И хотя не все случаи столкновения ислама с гетто можно отнести к проявлениям гетто-космополитизма, разобранные здесь примеры свидетельствуют, что он существует. За локальными процессами нередко скрываются более масштабные явления.

### **Библиография**

- Marcuse, Peter. 1997. The ghetto of exclusion and the fortified enclave. *American behavioral scientist* 41(3):311-26
- Nightingale, Carl. 2003. A tale of three global ghettos: how Arnold Hirsh helps us internationalize U.S. urban history. *Journal of urban history* 29(3): 257-71.
- Roy, Ananya. 2002. *Global Histories: a new repertoire of cities*. In E. Morss, ed., *New global history and the city*, New global history press.
- Sassen, Saskia. 2006. *Cities in a world economy*, 3<sup>rd</sup> ed. Thousand oaks, CA: Pine forge press.
- Sassen, Saskia. 1998. *Globalization and its discontents*. New York, New press
- Sassen, Saskia. 2006. *Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages*. Princeton, NJ: Princeton university press.
- Turner, Bryan. 2000. *Cosmopolitan virtue: loyalty and the city*. In Engin F. Isin, ed., *Democracy, citizenship and global city*, 130-147. London: Routledge.

- Turner, Bryan. 2002. Cosmopolitan virtue, globalization and patriotism. *Theory, culture and society* 19:45-63.
- Wacquant, Loic. 1996. Red belt, black belt: racial division, class inequality and the state in the French urban periphery and the American ghetto. In Enzo Mangione, ed., *urban poverty and the "underclass": a reader*, 234-74. Oxford: Basil Blackwell.
- Wacquant, Loic 1998. Deadly symbiosis: when ghetto and prison meet and mesh. *Punishment and society* 3(1): 95-134 (winter).
- Wacquant, Loic. 2002. From slavery to mass incarceration: rethinking the "race question" in the U.S. *New left review*. 13:41-60 (jan/feb).
- Zorbaugh, H.W. 1929. *The gold coast and the slum*. Chicago: University of Chicago press.

*Василий Кузьминов\**

**Камаль Садик.  
Нелегальные иммигранты – граждане Малайзии.**

Kamal Sadiq. *Illegal Immigrants as Citizens in Malaysia// Deciphering the Global: Its Spaces, Scales, and Subjects / Ed. by S.Sassen.*  
London and New York: Routledge, 2007. P. 303-322

В данной статье двусторонняя природа глобализации прослеживается через ряд социальных изменений на примере меняющегося института гражданства во время миграционного кризиса в Малайзийском регионе Сабах (Sabah).

Вспомогательным элементом теоретического переосмысления природы глобализации является институт гражданства. Изменения в его определении трактуются как яркие моменты проявления национального-наднационального (или локализованного-глобального) характера глобализационных процессов, и одновременно как шаг в сторону от прежней дихотомии глобального-национального.

Садик напоминает о значимости понятия гражданства в первую очередь через связь с понятием nation-state – «национальное государство», где гражданство играет важную роль удостоверения, гарантирующего доступ отдельных индивидов к полноправному участию в политической и социальной сферах, прежде всего к праву голоса. Фигурирование национального государства также имеет здесь дополнительное значение: это элемент старой концепции глобализации, отвечающий за однобокое понимание государства как противоположность глобальному, часть прежней дихотомии национальное-глобальное.

Необходимость заново определить понятие «гражданство» возникает, согласно логике Садика, из-за несоответствия одной из предпосылок эмпирическим фактам, часть которых демонстрирует его собственное исследование. Нуждающаяся в замещении предпосылка сформулирована следующим образом: «только легальные иммигранты могут пройти через процесс натурализации и далее приобрести статус гражданина и права этому статусу сопутствующие» (р.303). Исследования, проведенные Садиком, показывают, что это не всегда так, по крайней мере в развивающихся странах. В малайзийском регионе Сабах можно наблюдать картину, которая отменяет описанную выше предпосылку.

Представленный автором обширный обзор содержит много эмпирического материала, но по существу может быть сведен к двум важным выводам, которые позволяют увидеть и специфику данной конкретной ситуации, и ее значение для последующего развития теоретической логики.

**Документированное гражданство (Documentary Citizenship).**

Причины высокой иммиграции в регионе в первую очередь объясняются слаборазвитой национальной системой демографического контроля и учета. Это порождает такое явление, как документированное гражданство, представляющий собой неформальный метод, обходной путь, дающий ряд преимуществ, по сравнению с более сложными процедурами получения законного гражданства. Этот более быстрый способ получения дополнительных благ состоит в покупке документов: либо фальшивых и подделок; либо уже недействительных (например, утерянных, оставшихся от умерших и т.д.). Иногда это получение документов незаконным образом, минуя официальные процедуры или за взятки. Такие способы вполне реальны, так что «половина мигрантов получают документы

---

\* Кузьминов Василий Ярославович – стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии

© Кузьминов В., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

благодаря коррупции чиновников, а вторая половина – благодаря невнимательности государства» (р.309).

Поскольку, – как пишет Садик, в Малайзии нет единого документа, удостоверяющего личность, любой клочок бумаги, который признается бюрократической системой управления, может идентифицировать его обладателя в качестве гражданина. Такими документами считаются свидетельства о рождении, социальные книжки и многое другое вплоть до водительских прав. Ситуацию еще более усугубляет тот факт, что значительная часть коренных жителей вообще не имеет никаких документов, что создает дополнительные трудности при отделении граждан от не-граждан. Оба фактора – неразвитость системы демографического учета мигрантов и отсутствие документов у коренных жителей – ведут к тому, что Малайзия, являясь развивающимся государством, пока не соответствует теоретическому стандарту «национального государства», иными словами, европейской научной логике, представляющей государство как «запечатанный контейнер легально контролируемых иерархий» (р. 316).

### **Голосующие неграждане (Suffraged Noncitizens).**

Садик объясняет высокую иммиграцию как результат нечестной политической игры нескольких партий, что также указывает на недостаточное соответствие государственного устройства модели национального государства. Часто иммигранты получают нелегальные документы, т.е. документированное гражданство или даже легальный статус гражданина при помощи какой-либо партии, требующей за это отдать ей этот вновь приобретенный голос, на выборах. Садик связывает это с давно существующим в регионе конфликтом, в основе которого лежит конкуренция ислама и атеизма. Во время проведения исследования преобладающей по количеству мест в парламенте была коалиция происламских партий. По мнению Садика, это объясняется тем, что за эти партии проголосовали в основном те самые нелегальные иммигранты, которым были предоставлены гражданство и жилье на условиях лояльности и перехода в ислам. Понятие «голосующие не-граждане» таким образом служит для обозначения иммигрантов, находящихся «внутри» национального государства и контролируемых лишь с точки зрения их электорального поведения. Все остальное игнорируется. Однако одновременно это создает для государства проблему «мертвого груза»: в стране накапливается масса мигрантов, единственная польза от которых заключается в политической поддержке определенной партии в нужный момент. Увы, минусы явно перевешивают один плюс.

В заключение Садик формулирует следующий вывод: «брешь в национальном гражданстве, в виде документированного гражданства демонстрирует локально-глобальную схему в качестве главного смыслового узла глобализации» (р.316).

СТАТЬИ

*Владимир Попов\**

Особенности системно-теоретической проблематики власти  
в социологии Т. Парсонса, Н. Лумана и Р. Мюнха

Современные социологические теории власти настолько многочисленны и своеобразны, что любой социолог неизбежно сталкивается с вопросом выбора в пользу той или иной теории<sup>1</sup>. Если он хочет осмыслить эмпирические данные исследований власти в обществе на более высоком абстрактно-понятийном уровне и ищет для этой цели подходящую теорию, на первый взгляд может показаться, что сама логика объяснений тех или иных социологических учений о власти определённым образом способствует выбору. В конечном счете, социолог отдаст предпочтение какой-либо теоретической схеме аргументации, одна теоретическая конструкция ему будет представляться более убедительной, чем другая. В то же время его может просто захватить в свой бурлящий водоворот социологический мейнстрим и заставить двигаться в своем русле<sup>2</sup>. Однако эти причины всё же недостаточно объясняют механизм выбора. Может показаться также, что в этот механизм вмешиваются «местные» дисциплинарные конвенции и политические ценности. В любом случае понятие власти – ядро конкурирующих социологических теорий – по-разному определяется и соответствующим образом задает логику исследований, а само это определение и направление исследований может отвечать сложившимся конвенциям и политическим предпочтениям социологов. Именно на это обстоятельство указывал Стивен Льюкс, предложив в 1974 году радикальную теорию власти, которая, по его замыслу, должна преодолеть ограничения господствовавшей в 60-е годы плюралистской теории, связанной с именами Роберта Даля, Питера Бэкрэка и Мортона Бэрэтца<sup>3</sup>. Однако сам Льюкс в попытке концептуально определить понятие власти основательно увяз в хитросплетениях неомарксистского анализа, так что его первоначальная задача едва ли оказалась выполненной. В итоге он пришел к концептуальному видению власти, насквозь пропитанному неомарксистской парадигмой с её акцентом на идеологическую природу власти, формирующей ложные сиюминутные предпочтения и наносящей непоправимый ущерб реальным интересам подвластных.

Наряду с дисциплинарными конвенциями и теоретическими предпочтениями исследователей, существует, по-видимому, также другое измерение, определяющее выбор в пользу той или иной концепции власти. Речь идет о методологических требованиях,

---

\* Попов Владимир Анатольевич – независимый исследователь.

© Попов В., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

<sup>1</sup> Репрезентативный обзор современных теорий власти дан в книге российского исследователя В. Г. Ледяева (см.: *Ледяев В.Г. Власть: концептуальный анализ*. М.: РОССПЭН, 2001).

<sup>2</sup> Социологический мейнстрим в настоящее время представлен многочисленными исследованиями власти в сетях обмена (*network power*), в рамках которых власть понимается в духе концепций П. Блау, Р. Эмерсона и анализируется главным образом в микроконтекстах социального взаимодействия (см.: *Lucas J., Younts C., Lovaglia M., Markovsky B. Lines of Power in Exchange Networks // Social Forces*, Vol. 80, No. 1. (Sep., 2001); *Molm L. Coercive Power in Social Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 и др.), а также серией исследований «городских политических режимов» (см.: *Stone C. Regime politics: Governing Atlanta, 1946–1988*. Lawrence: University Press of Kansas, 1989; *Stone C. The Atlanta experience re-examined: The link between agenda and regime change // International Journal of Urban and Regional Research*. 2001. Vol. 25. No. 1. P. 20-34 и др.).

<sup>3</sup> См.: *Lukes S. Power: A Radical View*. Basington and London: Macmillan, 1974.

заложенных в конструкции определенной теории. Их можно представить, например, в виде различных операционных затрат, которые необходимо произвести исследователям. Крупные издержки мало кто хочет принимать на свой счет. Слишком велики риски придти к одинаковым по сути выводам, взяв за методологическую основу сложную теоретическую конструкцию, если схожие результаты могут быть получены меньшими усилиями. Отчасти поэтому среди социологов особой популярностью пользуются концепции власти, основанные на методологии позитивизма. Известный кротолог Бэрри Барнс объясняет склонность исследователей изучать преимущественно индивидуальные и групповые контексты властных отношений тем, что «индивиды больше поддаются научному наблюдению, чем институты и общества... Следствия операций власти более видимы и доступны, чем власть "сама"; "послушание", хотя и не является очевидным понятием, но его легче наблюдать, чем теоретическую сущность власти, которая навязывает послушание. Определять власть в терминах её следствий – значит слишком близко подойти к операционному определению, сделать власть более научным и менее метафизическим концептом и выразить позитивистское предубеждение»<sup>4</sup>.

Ещё одним критерием выбора социолога может быть решение в пользу лучшей «разрешающей способности» той или иной теории власти, предполагающим, правда, уже заранее достаточное знакомство с многообразием теоретических предложений<sup>5</sup>. Лучшая «разрешающая способность» теории означает возможность производить удовлетворительные объяснения на уровне объектов конкурирующих теорий (например, доминирующих позитивистских теорий власти) и в то же время описывать и объяснять факторы и обстоятельства, которые с натяжками объясняются соперничающими концепциями. Это решение, как сказал бы Вебер, производится на основе некоего «идеального типа», в данном случае на основе стремления к универсальной теории: оно отвлекается от мейнстрима, отстраняет в сторону политические пристрастия и принимает более высокие операционные издержки в надежде получить универсальные объясняющие схемы<sup>6</sup>. Идя по этому пути, социолог прежде всего обнаружит, что искомая концепция власти вписана в ту или иную теорию общества. Прежде чем начать рассуждать о власти, социологу придется согласиться с определенными ответами, являющимися ядром любой социологической теории, а именно: что есть общество, из чего оно состоит, что делает возможным социальный порядок<sup>7</sup>. Его взгляд так или иначе остановится на классиках социологии, прежде всего концепции господства Макса Вебера, проникнет вглубь идейного наследия основателя политической социологии Томаса Гоббса и неизбежно окажется в лоне претендующих на универсализм теории действия Толкотта Парсонса, системной теории Никласа Лумана и новейшей теории волюнтаристского действия Рихарда Мюнха<sup>8</sup>. Прежде чем перейти к разбору заявленной нами в названии статьи проблематики власти в работах последних трех социологов, рассмотрим следующие вопросы: какие предметы составляют

<sup>4</sup> Barnes B. The Nature of Power. Cambridge: Polity, 1988. P. 7 (перевод мой. – В.П.).

<sup>5</sup> Это уже предполагает минимальное знакомство с основными положениями соперничающих теорий власти и их критическое осмысление.

<sup>6</sup> Стремление к идеализму в нашем случае присутствует во всех типах выбора той или иной социологической концепции власти. Вопрос в том, что (дисциплинарные конвенции, рациональные соображения по типу затраты / результат, пристрастия к отдельным теоретикам и т.п.) определяет конечную остановку выбора, сместив его в свою плоскость. Операционные издержки означают затраты времени, средств и сил на поиск и усвоение теоретического и эмпирического материала, творческое использование этого материала в аналитической работе и т.п.

<sup>7</sup> Об особом отношении политической социологии, одним из предметов изучения которой является власть, и общей социологии, включающей в свой состав теорию общества, размышляет А.Ф. Филиппов (см.: Филиппов А. Ф. Политическая социология. Фундаментальные проблемы и основные понятия. Часть 1 // Полития. 2002. №1. С. 64.).

<sup>8</sup> К числу новейших социологических теорий, притязующих на универсализм, следует отнести теорию социальных событий А. Филиппова (см.: Филиппов А. Ф. К теории социальных событий // Логос, 2004. № 5 (44). С. 3-28; применительно к проблематике власти см.: Филиппов А. Ф. Пространство политических событий // Полис. 2005. № 2).

эту проблематику в современном социологическом дискурсе, о чем преимущественно идет речь и в каком аналитическом разрезе.

Претензия на теоретический универсализм означает, что есть также специализированные теории. Попытаемся объяснить, что позволяет определять их как специализированные? Представляется, что есть несколько критериев, самый важный из них, по-видимому, следующий: власть в этих теориях рассматривается как переменная социального взаимодействия вне связи с самой теорией общества в целом. Сама связь в большинстве случаев не отрицается, просто она не находит внятного концептуального выражения в понятийном аппарате этих теорий. По всей видимости, именно данное обстоятельство подвинуло английского кротолога Джона Скотта назвать такие теории «секционными»<sup>9</sup>. Определение «секционный» означает, что внимание исследователя сосредоточено на индивидуальных и групповых контекстах взаимоотношений, в которых одни индивиды или группы доминируют над другими. Теоретическое ядро этих концепций составляет понятие власти Даля «*A* имеет власть над *B* настолько, насколько может заставить *B* делать что-то, что *B* в ином случае не стал бы делать»<sup>10</sup>. Как видно, в основу специализированных теорий положено каузальное определение власти, предполагающее «отношение нулевой суммы» между субъектами взаимодействия: если у *A* власть возрастает, то у *B*, *V*, *G*, *D* она убывает.

Если власть в специализированных теориях мыслится «секционно», то что заменяет её отношение к обществу в целом? Наша гипотеза звучит так – недостаток теории общества компенсируют политические ценности исследователей, определяющие в итоге целевую модель отношений власти и общества. Подтверждением этой гипотезы может служить, например, дискуссия вокруг исследования политической власти Даля в американском городе Нью-Хейвен. В книге «Кто правит?», представляющей результаты проведенного исследования, Даль исходит из разделяемой в американском обществе ценности демократического равенства и задается вопросом, кто правит в такой демократии, если ресурсы – богатство, знания, социальные позиции и др. – распределены неравномерно<sup>11</sup>. Ответ Даля в упрощенном виде звучит так – правят соперничающие между собой местные политические группировки, что свидетельствует о плюралистическом характере распределения власти. Эта модель не подрывает базовые ценности американской демократии. К иным выводам о распределении власти в Нью-Хейвене приходит Билл Домхофф, осуществивший собственное исследование власти в этом городе<sup>12</sup>. Домхофф изначально стоял на позициях критической теории, которая по сути камуфлирует ценности политического реформизма. Он установил, что политическая власть в Нью-Хейвене структурно ограничена выражением интересов узких прослоек самых влиятельных бизнес-групп, а это обстоятельство идет вразрез с идеалами демократии. Выводы Домхоффа отражены в главном положении элитистской теории власти, которую в разных модификациях отстаивали в 50-60-е годы Чарльз Райт Миллс и Флойд Хантер<sup>13</sup>. Если

<sup>9</sup> Scott J. General Commentary // Power / Ed. by J. Scott. V. 1. London: Routledge, 1993. P. 3.

<sup>10</sup> Dahl R. The Concept of Power // Political Power: A Reader in the Theory and Research / Ed. by R. Bell, D. V. Edwards, R. Harrison. N. Y.: Free Press; London: Collier-Macmillan, 1969. P. 80.

<sup>11</sup> Dahl R. Who Governs? Democracy and Power in an American City. New Haven and London: Yale University Press, 1961. P. 1.

<sup>12</sup> См.: Domhoff G.W. Who Really Rules? New Haven and Community Power Reexamined. New Brunswick (NJ): Transaction Books, 1978. Положения развернутой критики исследования Даля в Нью-Хейвене можно почерпнуть из статьи Ледяев В. Г. Кто правит? Дискуссия вокруг концепции власти Роберта Даля // Социологический журнал. 2002. № 3. С. 31-68.

<sup>13</sup> См.: Миллс Р. Властвующая элита. Москва: Издательство иностранной литературы, 1959; Hunter F. Community Power Structure. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1953. Представители политического реформизма, к которым можно причислить Миллса, Домхоффа и др., разделяют по умолчанию базовые политические ценности общества, однако считают, что существующие общественные структуры искажают эти ценности. Исходная установка реформистов – общество не есть то, что оно есть, поэтому нуждается в изменении – требует от них раскрытия «порочной» сущности исследуемых ими структур. Отсюда основное внимание уделяется анализу элиты, которой приписывается решающее влияние на ход социальных

обобщить основное содержание дискуссий элитистов и плюралистов, то основную проблематику власти в обществе представители этих направлений видели в вопросах её распределения, исчисления ресурсов и определения структурных диспозиций<sup>14</sup>. В концептуальном плане между сторонниками этих течений, а также активно подключившимися к дискуссии в начале 70-х годов неомарксистами происходили продолжительные дебаты вокруг каузального понятия власти<sup>15</sup>. Следует ли расценивать власть как определенный потенциал, как способность заставить других делать что-то, или же властью можно называть только актуальное событие, которое реализуется на основе специфической каузальной связи? Нужно ли включать в понятие власти намерения субъектов, или же их намерения не столь существенны для её определения, как, например, полагал Льюкс, утверждая, что власть может быть как намеренной, так и ненамеренной? Что считать преимущественным результатом власти – определенное воздействие на объект или достижение намеченного результата? Предполагает ли осуществление власти неперенный конфликт интересов между властвующими и подвластными? Концептуальные дискуссии по уточнению понятия власти зашли настолько далеко, что немецкий социолог Никлас Луман стал сетовать, что дебаты скорее запутывают, чем дают целостное понимание того, что представляет собой власть в обществе<sup>16</sup>.

Первую радикальную попытку преодолеть концептуальные ограничения господствующего дискурса о власти с позиций теории общества как социальной системы предпринял Толкотт Парсонс. Критика Парсонса традиционных подходов содержала следующие положения. Во-первых, эти концепции характеризует расплывчатость понятия власти. Корни концептуальной нечеткости он видел в идущей ещё от Гоббса традиции рассматривать в качестве власти любую обобщенную способность добиваться реализации поставленных целей, независимо от того, какие используются для этого средства, а главное – без решения вопроса о том, насколько уполномочен это делать тот, кто принимает решение и налагает обязательства<sup>17</sup>. В результате на теоретическом уровне открывается возможность рассматривать в качестве «форм» власти различные типы влияния и принуждения. Даже использование денег для побуждения действий других в этом случае может включаться в понятие власти. Эти обстоятельства логически препятствуют рассмотрению власти как специфического механизма, производящего изменения в индивидуальных или коллективных действиях. Во-вторых, в традиционных подходах неудовлетворительно решается вопрос соотношения аспектов принуждения и согласия во властных отношениях. Эти аспекты либо рассматриваются как формы власти, либо ставятся в подчинение один другому: власть в итоге опирается или на принуждение или на согласие. В-третьих, традиционные подходы

---

событий. Заметим, что исследования элитистов и плюралистов 50-70-х годов, представленные значительным объемом публикаций, содержат множество интересных наблюдений о действиях механизмов и рычагов власти в американском обществе. В этом отношении эти исследования, сколь бы ни были противоположны их выводы о распределении власти, развивают традиции, заложенные ещё в трудах Макиавелли, которого прежде всего интересовал вопрос, как государи могут управлять государствами и удерживать над ними власть (см.: *Макиавелли Н.* Государь. Москва: Эксмо-Пресс, 1998).

<sup>14</sup> Следует отметить важный критический упрек, который озвучил влиятельный американский исследователь Денис Ронг в отношении методологии плюралистов: это не столько общий анализ структуры власти в сообществе, сколько «исследование муниципального управления (government), точнее, формального механизма принятия решений на уровне местной политики и управления, а также социального состава тех, кто в нем участвует» (см.: *Wrong D. H.* Democracy's Power Structure: Who Governs? By Robert A. Dahl. Yale. // *The New Leader*. December 10. 1962. P. 28. Перевод В. Ледяева). Действительно, исследовательская методология плюралистов была прежде всего направлена на идентификацию социального состава тех, кто принимает решения, тех, кто оказывает влияние на принятие решения, а также на выявление процедурных моментов принятия самих решений.

<sup>15</sup> Детальный анализ концептуальных дебатов 50-80-х годов проводится в исследовании В. Ледяева (см.: *Ледяев В. Г.* Власть: концептуальный анализ. М.: РОССПЭН, 2001).

<sup>16</sup> *Luhmann N.* Macht. Stuttgart: Enke Verlag. 1975. S. 1.

<sup>17</sup> *Parsons T.* On the Concept of Political Power // *Proceedings of the Philosophical Society*, Vol. 107, No. 3. (Jun. 19, 1963), P. 232.



опираются на концепцию «нулевой суммы», которая, по мнению Парсонса, неприменима для социальных систем, обладающих высоким уровнем комплексности<sup>18</sup>.

К собственной концепции власти Парсонс пришел, пройдя долгий путь теоретического осмысления человеческого действия и социальной системы. С самого начала Парсонса интересовал базовый вопрос социологии, сформулированный ещё Георгом Зиммелем «Как возможно общество»? Формулируя шире, этот вопрос можно представить так: каким образом оказывается возможным вступление людей во взаимодействия друг с другом и формирование общества? Стало быть, когда мы говорим об обществе, общество уже предполагает определенного рода социальный порядок. Отсюда возникает другой вопрос: на основании чего возможен социальный порядок и какими средствами он может поддерживаться? Можно уточнить его ещё глубже: каким образом оказывается возможной ориентация одних людей на действия других, которые полагаются в своих действиях на подтверждение своих ожиданий посредством действий и ожиданий других людей?

Не имея возможности провести сколь-нибудь углубленную реконструкцию идейной эволюции Парсонса, остановимся на самых существенных моментах в его теоретическом наследии, ведущих нас к пониманию его концепции власти. В своем первом фундаментальном труде 1937 года «Структура социального действия» Парсонс анализировал два вида социального порядка в обществе – позитивистский и идеалистический<sup>19</sup>. Позитивизм объясняет человеческое действие как результат достижения цели при помощи определенных средств в заданных условиях. Действие может пойти по пути рационального приспособления (деятель осознает связи между условиями, средствами и целями) или стать результатом естественного отбора (нет достаточного знания о связи между условиями, средствами и целями, поэтому действие может только случайным образом приспособиться к окружающим условиям). Позитивистский порядок оказывается результатом взаимных действий двух деятелей, рассматривающих действия друг друга как внешние условия, к которым им нужно приспособиться. Позитивистский порядок может проявляться в двух формах: как случайный или как вынужденный. Проблема позитивистского порядка известна в социологии под названием «гоббсова проблема»<sup>20</sup>. Человеческое действие также может объясняться с позиции идеализма. В этом случае действие определяется как следование при определенных условиях идеалам и может принимать одно из двух направлений: следовать общезначимым идеям или выражать конформизм конкретным нормам жизненного мира. Порядок при таком взгляде на человеческое действие возникает из рационального согласования, опирающегося на общезначимые идеи, или из привычек поведения, неосознанно разделяемых в том или ином сообществе. Соответственно, возникают две формы порядка: идеальный, возникающий из рационального оправдания идей, и конформистский, образующийся из внутригруппового нормативного консенсуса<sup>21</sup>. Парсонс

<sup>18</sup> Ibid. P. 232-233.

<sup>19</sup> См. 2 и 3 главы *Parsons T. The Structure of Social Action*. New York: Free Press, 1937.

<sup>20</sup> См. детальный анализ «гоббсовой проблемы» социального порядка в работе А. Филиппова (*Филиппов А.Ф. Политическая социология. Фундаментальные проблемы и основные понятия. Часть 1 // Полития. 2002. №1*). Известно, что в трактовке Гоббса социальный порядок поддерживается извне сувереном. В этом смысле социальный порядок у Гоббса оказывается вынужденным. К случайному порядку, как указывает Парсонс, тяготеют утилитаристские концепции, рассматривающие социальное упорядочивание как результат действий свободных индивидов, исчисляющих свои выгоды и издержки. Однако, как указывает Рихард Мюнх, либеральный порядок также нуждается в средствах принуждения, например, в центральной власти, наблюдающей за соблюдением правил и пресекающей отход от них (см.: *Münch R. Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004. S. 47). Основными признаками позитивистского порядка в социальных действиях, таким образом, являются следующие: оптимизация при реализации различных целей и максимизация при реализации одной цели. Проблематика такого порядка состоит в характере калькуляции, формирующей определенный образец поведения и структуриации внешних условий, ведущих социальные действия в установленном направлении (Ibid. S. 158).

<sup>21</sup> Основным признаком идеалистического порядка, указывает Мюнх, является ориентация действия на общезначимые идеи или на само собой разумеющиеся нормы. Проблематика этого порядка состоит в негарантированности условий рационального согласования и соблюдения норм (Ibid. S. 159-160).

замечает, что конкретные действия и образующиеся из них порядки являются либо доминированием позитивистских и идеалистических факторов, либо же оказываются специфической смесью обоих. Это приводит его к понятию взаимопроникновения, означающего, что в разных социальных ситуациях оба эти фактора могут влиять друг на друга, смещая результат действия в одну или другую сторону. Отсюда возникает представление о волонтаристском действии, которое является результатом взаимодействия позитивистских и идеалистических факторов. Деятель может учитывать и сопоставлять эти факторы, не идя на поводу исключительно своей корысти, внешнего принуждения, общезначимых идей или безусловного следования нормам. Он сохраняет свою автономию, свою способность сделать выбор в заданной ситуации. Но что же тогда является опорой этой автономии, этой движущей силы индивида? Нормативная ориентация, отвечает Парсонс, и вот по какой причине. Внешнее принуждение, расчет или чувства солидарности образуют лишь кратковременный порядок, если нет каких-то дополнительных источников его подкрепления. Долгосрочность порядку придает только ценностный консенсус, который консенсус никак не препятствует свободной воле индивида в выборе между различными ориентациями. Между свободой воли и базовыми ценностями, стоящими за самим выбором автономного индивида, полагает Парсонс, существуют комплементарные отношения. Волонтаристский порядок, таким образом, возникает в социальных действиях на базе автономии индивида, ядро которой составляет нормативная ориентация<sup>22</sup>.

Зафиксируем склонность Парсонса к решению проблемы социального порядка в конечном счете на основе нормативного контроля. Следующий решительный шаг в эволюции теории действия Парсонс делает в вышедших в свет в 1951 году работах «Социальная система» и «К общей теории действия»<sup>23</sup>. Действие теперь определяется в ином плане. Оно происходит в ситуации, в которой деятель ориентируется на социальные, культурные, физические и органические объекты. Эта ориентация определяется на базе трех различных систем – социальной, личностной и культурной. Системы имеют свою собственную идентичность, границы, механизмы поддержания собственного существования. Например, социальные системы состоят из интеракций, т.е. ориентаций действий и ожиданий одного деятеля на действия и ожидания другого. Выделив самостоятельные системы действия, Парсонс стал исследовать их связи и взаимоотношения друг с другом. Проблему социального порядка пришлось переформулировать. Она стала звучать так: как может образовываться порядок в социальных интеракциях и во взаимоотношениях между различными социальными системами<sup>24</sup>. В результате дальнейших исследований была введена четырехфункциональная парадигма действия и разработана теория символически обобщенных средств коммуникации, которые проясняли ответ на вновь сформулированную проблему социального порядка<sup>25</sup>. Действие в новой теоретической конструкции имеет два направления – вовне и вовнутрь. К внешней ориентации относится выполнение функций

<sup>22</sup> Р. Мюнх резюмирует основные признаки волонтаристского порядка Парсонса. К ним относятся: изменчивость действий, предполагающая расчет оптимального результата в условиях обмена и соперничества; устремленность действия, предполагающая расчет максимального результата в условиях господства и конфликта; идентичность действия, предполагающая отнесение действия к общезначимым идеям; регулярность действия, предполагающая причисление действия к само собой разумеющимся нормам. Теоретическое решение проблемы порядка состоит в следующем: предсказуемость и регулярность действий обеспечиваются совместно разделяемыми нормами; идентичность действия в меняющихся обстоятельствах гарантирует его дискурсивное оправдание на базе общезначимых идей; изменчивость действий ввиду меняющихся условий и средств обеспечивает хозяйственный расчет; необходимость достижения целей гарантирует вышестоящий авторитет, располагающий властью применять карательные санкции (см.: *Münch R. Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004. S. 160-162*).

<sup>23</sup> См.: *Parsons T. The Social System. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951; Parsons T., Shils E. Toward a General Theory of Action. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951.*

<sup>24</sup> *Parsons T. The Social System. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951. P. 24.*

<sup>25</sup> Четырехфункциональная парадигма действия вводится в работе *Parsons T., Bales R., Shils E. Working Papers in the Theory of Action. Glencoe, Ill.: Free Press, 1953.* Теория символически обобщенных средств коммуникации появляется в работе *Parsons T., Smelser N. Economy and Society. New York: Free Press, 1956.*

целестроения и приспособления, к внутренней – интеграция и поддержание скрытого образца. Парсонс приходит к выводу, что функцию целестроения в обществе выполняет политическая система, функцию приспособления – экономическая система, функцию интеграции – социальные общности, функцию скрытого поддержания образца – социокультурная система<sup>26</sup>. В чем особенность каждой системы? Каким образом они взаимодействуют? Проанализировав отношения внутри экономической системы и её отношение к обществу в целом, Парсонс пришел к концепции символически обобщенных средств коммуникации (*media of interchange*). Такими средствами являются деньги в экономической системе, власть в политической системе, влияние в социальных общностях, ценностные приверженности в социокультурной системе. У этих средств есть общее свойство – они меняют внешние или внутренние обстоятельства действия, но разными способами. Деньги и власть изменяют внешнюю ситуацию действия: деньги при помощи позитивного стимула для обмена, власть – путем угрозы применения карающих санкций. Влияние и ценностные приверженности трансформируют намерения деятеля: влияние посредством убеждения, ценностные приверженности на основе активизации обязательств. Детальный анализ использования денег в экономической системе позволил Парсонсу сформулировать свойства денег как символически обобщенного средства<sup>27</sup>. Остановимся на результатах этого анализа подробнее<sup>28</sup>.

1. Деньги имеют символический характер, символизируют все товары и услуги, которые могут приобретаться с их помощью.

2. Деньги являются обобщенным средством, их использование не зависит от специальных условий, времени, места или участвующих в обмене личностей.

3. Использование денег регулируется специальными нормами. Пока эти нормы сохраняют свою значимость, деньги оказываются легитимным средством оплаты товаров и услуг.

4. Деньги свободно циркулируют между различными участниками экономического обмена, они могут выходить за границы экономической системы, если тратятся из социокультурных соображений или идут на поддержку некоммерческих коллективных целей.

5. Деньги как символически обобщенное средство подвержены кризисным процессам инфляции и дефляции. Инфляция обесценивает покупательную способность денег. Дефляция повышает их ценность, однако выводит из оборота, в результате чего покупатели испытывают нехватку денег для оплаты товаров и услуг.

6. Количество денег может умножаться в экономической системе и сопровождаться соответствующим ростом производства. В итоге потребители и производители выигрывают от увеличения товаров и услуг, которые можно приобрести за деньги. Тем самым в экономической системе преодолеваются отношения нулевой суммы, когда выигрыш одной стороны обязательно несет потери для другой.

7. Ценностным принципом измерения денег служит полезность: они выполняют свою функцию лишь постольку, поскольку на них приобретаются товары и на их основе оказываются услуги. В этой связи особое значение приобретает платежеспособность, означающая возможность расплачиваться по долгам.

Эти выводы о свойствах денег как символически обобщенных средств коммуникации дали Парсонсу основание провести аналогичный анализ политической системы и взглянуть

<sup>26</sup> Каждая из этих четырех систем характеризуется специфическими интеракциями, которые управляются различными кодами. В экономической системе это ориентация на оптимальное достижение целей путем обмена товаров и услуг, в политической системе – максимальное достижение целей в условиях конфликта, в системе социальной общности – ориентация на совместно разделяемые нормы, в социокультурной системе – ориентация на общезначимые идеи.

<sup>27</sup> См.: *Parsons T., Smelser N. Economy and Society*. New York: Free Press, 1956.

<sup>28</sup> Обобщающие характеристики денег как символически обобщенного средства коммуникации дается в изложении Р. Мюнха (см.: *Münch R. Soziologische Theorie*. Band 3: Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004. S. 79-81).

на власть в схожем ракурсе. «Я рассматриваю власть как такое обобщенное средство (*generalized medium*) в смысле прямо параллельном логической структуре, хотя весьма различным по существу, денег как обобщенного средства экономического процесса»<sup>29</sup>. Если функция экономической системы состоит в мобилизации ресурсов для приспособления общества к меняющимся условиям окружающего мира, то функция политической системы по отношению к обществу состоит в целедостижении при условии, что конфликты регулируются путем коллективных решений. Если деньги как символически обобщенное средство способствуют экономическим процессам, то принятие обязательных коллективных решений облегчается политической властью, также обладающей символически обобщенными свойствами. Разберем подробно эти свойства политической власти, приведенные Парсонсом в статье «О понятии политической власти», включенной впоследствии в книгу «Политика и социальная структура»<sup>30</sup>.

1. Как и деньги, политическая власть имеет символический характер. Согласно Парсонсу, она символизирует два обстоятельства: все специальные решения, которые могут быть приняты как коллективно обязательные, и все соответствующие цели, которые могут преследоваться и стать коллективно обязательными.

2. Политическая власть является обобщенным средством. Как и деньги, она может применяться в любой ситуации, независимо от времени, места и личностей.

3. Приобретение и употребление политической власти регулируется нормами, обеспечивается консенсусом социальных общностей и рационально обосновывается.

4. Политическая власть циркулирует в границах политической системы. Примером циркуляции являются демократические выборы: политическая власть передается путем голосования выбранным представителям, в руках которых она концентрируется. Политическая власть может выходить за границы специфических интеракций в политической системе. Это случаи содействия экономическим решениям, законодательное определение отношений в образовании, культуре и т.д.

5. Как и деньги, политическая власть подвержена кризисным процессам инфляции и дефляции. Инфляция размывает способность власти принимать и проводить политические решения, в результате чего возникает своеобразный вакуум власти. Дефляция сужает сферу обращения политической власти, что ведет к острой нехватке власти.

6. Объем политической власти, как и денег в хозяйстве, может увеличиваться на пользу всех участников социальной системы. Политические партии могут выступать в качестве банков, привлекая поддержку общества и направляя её на поддержку политических программ и решений. В результате в системе обращается больше политической власти, преодолеваются отношения нулевой суммы.

7. Ценностный принцип для измерения политической власти выражается в её эффективности по проведению коллективно обязательных решений. Стандартом координации политических действий является изначальное согласие с коллективно обязательными решениями.

Таким образом, мы приходим к следующему пониманию власти у Парсонса. «Власть, – пишет он, – это обобщенная способность гарантировать исполнение непреложных обязательств единицами системы коллективной организации, если обязательства легитимированы тем, что они имеют отношение к коллективным целям, а в случае непокорства предполагается принуждение посредством негативных ситуационных санкций – какова бы ни была в действительности эта деятельность по принуждению»<sup>31</sup>. Власть как символически обобщенное средство исключает из сферы своего понятийного определения силу, принуждение, манипуляцию и другие «голые» формы воздействия на подвластных. К

<sup>29</sup> *Parsons T. On the Concept of Political Power // Proceedings of the Philosophical Society, Vol. 107, No. 3. (Jun. 19, 1963). P. 234.*

<sup>30</sup> См.: *Parsons T. Politics and Social Structure. New York: Free Press, 1969.*

<sup>31</sup> *Ibid. P. 51. (Перевод А. Филиппова. – В.П.).*

этим средствам, как видно из определения, власть может обратиться для восстановления *status quo*.

Критики концепции власти Парсонса (прежде всего Э. Гидденс, С. Льюкс), на наш взгляд, не совсем правомерно ставят ему в упрек неспособность объяснить традиционные явления политической борьбы (преодоление открытой оппозиции, сопротивления или отстаивание в политических процессах узкогрупповых интересов путем манипуляции), находящиеся в центре внимания большинства исследователей<sup>32</sup>. Работая над концепцией символически обобщенных средств коммуникации, Парсонс нашел многообещающую объяснительную модель, описывающую базовую проблематику власти. Речь идет об использовании им понятий инфляции и дефляции<sup>33</sup>. Применение этих понятий предполагает непереносимые отсылки к обществу. Кризис власти концептуализируется как своеобразный кризис функции политической системы по отношению к обществу в целом. Парсонс приводит пример дефляции власти в США в 1950-х годах во время мощной кампании сенатора Джозефа Маккарти против многих видных американских деятелей и организаций, якобы подрывавших единство американской нации. Плюралистическая политическая система США, подчеркивает он, основывается на неявных требованиях лояльности своему правительству, которые, как это повсеместно ожидается, активизируются только в крайних случаях. Жесткое требование лояльности национальному правительству сенатора Маккарти в ситуации, когда его притязания были неочевидными по смыслу для большинства американцев, привело к серьезному замешательству среди населения. Маккарти требовал несомненного приоритета политической лояльности над остальными ценностями, традиционно укорененными в американском плюралистическом обществе. «На самом деле, – отмечает Парсонс, – это было требование ликвидировать все другие обязательства в пользу национальных, требование, которое по своей природе не могло быть удовлетворено без разрушительных последствий во многих других направлениях. Оно проявляло тенденцию “подвергнуть дефляции” систему власти путём подрыва основополагающего базиса доверия, на котором по необходимости покоилось влияние множества элементов, несущих формальную и неформальную лидерскую ответственность, и которая в свою очередь поддерживала “кредит власти”»<sup>34</sup>. Выпады Маккарти в плане политической борьбы были направлены против Демократической партии, государственная лояльность которой была поставлена им под сомнение. Разразился серьезный политический кризис, выразившийся в ускоренном закручивании дефляционной спирали. Выходом из кризиса стало восстановление доверия ко всему, на что была брошена тень подозрения сенатором Маккарти. Парсонс объясняет: «Фокусом вмешательства Маккарти ... оказалась система влияния, отношение между интегративными функциями и функциями поддержания образца в обществе. ...В первую очередь это приняло форму резкого отвода политической поддержки...от лидерских элементов, которые в любом смысле могли быть заподозрены в “нелояльности”»<sup>35</sup>.

Теперь зафиксируем основные моменты. Что удалось Парсонсу? Прежде всего понятие власти получило четкость и специфичность в отличие от традиционных концепций, безнадежно увязших в исчислении различных форм и аспектов властных отношений. Оно оказалось вписанным в теорию общества, стал очевидным особый вклад такого понимания власти в проблему поддержания социального порядка. Значительная заслуга Парсонса состоит в разработке теории кризисов политической власти, которую он связывал с процессами её инфляции и дефляции. Теория кризисов получила дальнейшее развитие и

<sup>32</sup> См.: Giddens A. «Power» in the recent writings of Talcott Parsons // Power: Critical Concepts / Ed. by J. Scott. Vol. 1. London: Routledge, 1994. P. 79; Lukes S. Power: A Radical View. Basington and London: Macmillan, 1974.

<sup>33</sup> Преодоление политической оппозиции, сопротивления различных групп, использование манипуляции в политических процессах уже является свидетельством кризиса политической власти.

<sup>34</sup> Parsons T. On the Concept of Political Power // Proceedings of the Philosophical Society, Vol. 107, No. 3. (Jun. 19, 1963), P. 256.

<sup>35</sup> Ibid. P.257.

тестирование на эмпирическом уровне. Отметим прежде всего теоретические и эмпирические исследования Мюнха<sup>36</sup>.

Концепция Парсонса стала во многом отправным пунктом для теоретических построений Лумана, который предложил альтернативное видение власти. В разработке своей теории власти он проделал то, что ему всегда хорошо удавалось: переосмысление уже известных понятий, включение в теорию новых понятий из различных сфер научного знания<sup>37</sup>. Не имея возможности сейчас подробно изложить основные положения его системной теории и вникнуть во все детали, остановимся на самых важных моментах, ведущих нас к пониманию его концепции власти. Как и Парсонс, Луман также подвергает острой критике традиционные концепции, считая их непригодными для социологического анализа из-за неудовлетворительной трактовки каузальных отношений<sup>38</sup>. В отличие от Парсонса, Луман отталкивается от коммуникации, а не действия как базового элемента социальной системы<sup>39</sup>. Раз так, то принципиальным оказывается вопрос, как возможна коммуникация? Здесь выясняется, что коммуникация по своей сути – маловероятное событие: она скорее не состоится, чем состоится, так как нет полной гарантии, что она достигает адресата, что он обратит на нее свое внимание, поймет сообщение и рассмотрит его в качестве условия дальнейшей коммуникации<sup>40</sup>. Что же тогда делает коммуникацию успешной? Луман отвечает – специальные устройства, получившие свою форму в процессе общественной эволюции и системного деления, которые он вслед за Парсонсом называет символически обобщенными средствами коммуникации. Только у Лумана теория символически обобщенных средств коммуникации выглядит совершенной иной. Парсонс концентрирует внимание на их функции обмена между подсистемами социальной системы, Луман говорит об их функции достижения успеха, т.е. об управлении мотивами принятия смысла коммуникации в качестве условия дальнейших коммуникаций. Политическая власть и есть такое символически обобщенное средство, которое координирует действия в интеракциях<sup>41</sup>.

Как достижение успеха, т.е. подчинение, становится возможным в случае власти? Луман отмечает, что следствиями системного деления в обществе являются закрытие операций системы от окружающего мира, сокращение внешних связей с ним и образование специфических структурных сопряжений (*strukturelle Kopplungen*), служащих опосредующим звеном. В результате растет внутренняя структурная неопределенность из-за избытка возможностей для операций системы. В случае власти неопределенность принимает форму неизвестности о решениях властвующих. Даже если, говорит Луман, заранее гарантировано подчинение, конкретные решения, которые будут приняты в системе, всё равно остаются неопределенными<sup>42</sup>. Проблематику структурной неопределенности решений в социальной системе он предлагает осмыслить при помощи понятия среды (*Der Begriff des*

---

<sup>36</sup> См.: *Münch R. Legitimität und politische Macht*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1976. S. 135-149; *Münch R. Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. S. 159-177; *Regulative Demokratie. Politik der Luftreinhaltung in Großbritannien, Frankreich, Deutschland und den USA*. Hg. bei Münch R. und Lahusen C. Frankfurt am Main, New York: Campus, 2000.

<sup>37</sup> Системная теория Лумана в основных положениях принципиально отличается от структурного функционализма Парсонса. Система у Парсонса – это прежде всего аналитическая конструкция. Для Лумана же системы существуют объективно в реальности.

<sup>38</sup> Положения критики каузальных концепций власти см.: *Luhmann N. Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 21-26.

<sup>39</sup> В свою очередь, коммуникация состоит из синтеза трех видов отбора: выбора информации, выбора сообщения и понимания как различия между информацией и сообщением.

<sup>40</sup> *Luhmann N. Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 217.

<sup>41</sup> У Лумана символически обобщенные средства коммуникации различаются на основе типологизации выборов *Alter* и *Ego*, которые в различных ситуациях приписываются в качестве действия или в качестве переживания. Подробнее см.: *Луман Н. Медиа коммуникации*. М.: Логос, 2005. С. 173.

<sup>42</sup> *Luhmann N. Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 19.

Mediums)<sup>43</sup>. Это понятие предполагает различие средового субстрата и форм, единство различия которых и составляет среду. В определении этого понятия сходятся два момента: представление о множестве элементов и функция опосредования<sup>44</sup>. Но речь не идет о простом количестве и посредничестве. Так или иначе, предполагается определенный контроль. Элементы среды могут избирательно и на ограниченное время тесно соединяться между собой, образуя различные формы. Отсюда форма определяется как прочное сцепление (*feste Korplung*) в отличие от средового субстрата, предполагающего непрочные сцепления элементов. Что это дает для понимания власти? Власть как символически обобщенное средство, замечает Луман, может применяться только тогда, когда её возможности соединяются в форме прочного сцепления элементов, т.е. определенные указания отдаются на основе власти. Это аналог тому, как на основе денег производятся платежи, на основе языка высказываются определенные предложения. В то же время никуда не девается другая сторона различия – средовой субстрат как множество непрочно связанных элементов, иначе бы для властных указаний исчезли возможности свободного выбора элементов, спецификации новых комбинаций. Только средовой субстрат при применении власти уходит на задний план, остается невидимым. Поэтому власть, утверждает Луман, должна постоянно проявляться в формах, быть на виду. В ином случае никто не будет в неё верить, предвосхищать её в своих ожиданиях<sup>45</sup>. Отсюда нет смысла говорить о различии между обладанием и применением власти. Поскольку власть постоянно должна показывать себя, она может выражаться более символическим или инструментальным путем. Чисто символическое выражение власти несет в себе соблазн проверить, действительно ли речь идет о власти или это, образно выражаясь, надувание щёк. Чисто же инструментальное выражение власти ставит вопрос о легитимности властвующих. Как указывает Луман, различие символический / инструментальный открывает широкое поле для политического лавирования.

И всё же, как решается проблема достижения послушания, выполнения властных распоряжений в условиях отсутствия или негарантированности консенсуса? Луман отвечает на этот вопрос, исследуя свойства власти как символически обобщенного средства коммуникации. Прежде всего понятие власти он относит к ситуации, когда одно действие влияет на другое. Речь не идет о регулировании переживаний, как в случаях денег, научной истины или любовных отношений. В коммуникативном плане речь идет о решениях властвующих в форме указаний, распоряжений и др., о решениях подвластных поступать определенным образом. Положительный результат, т.е. подчинение, обеспечивается тем, что власть как символически обобщенное средство коммуникации опирается на возможность применения негативных санкций, в конечном счете – физической силы. Эти санкции коммуницируются через угрозу их применения или же предвосхищаются, и тогда их выражение уже не требуется, они предполагаются по смыслу. Применение этих санкций на деле будет означать ослабление власти, в отдельных случаях сведение её к нулю как символического средства координации действий. Поэтому власть эффективно функционирует только тогда, когда участники властных отношений с обеих сторон стремятся избежать негативного сценария: властвующие не прибегают к озвучиванию угроз и применению негативных санкций, а подвластные избегают неподчинения. Для среды власти, как замечает Луман, характерно постоянное «присутствие исключенного»<sup>46</sup>.

В итоге мы видим у Лумана следующие функции и структуру власти как символически обобщенного средства коммуникации в современном обществе<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Введение этого понятия детально обосновывается в книге: Луман Н. Медиа коммуникации. М.: Логос, 2005. С. 7-22.

<sup>44</sup> Luhmann N. Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 29-30.

<sup>45</sup> Ibid. S. 32.

<sup>46</sup> Ibid. S. 47.

<sup>47</sup> Ibid. S. 59-65.

1. Власть возникает в условиях двойной контингенции действия, обеспечивает успех координации действий.

2. Вероятность подчинения обеспечивается тем, что среда власти ограничивается государственными должностями.

3. В этой среде формируется код предпочтения: подчиниться лучше, чем не подчиниться.

4. Власть обладает системообразующими способностями, структурирующими внутренние отношения в границах политической системы. Речь идет о построении структурированной комплексности, в современных условиях – о делегировании власти на нижестоящие уровни.

5. Власть на уровне отнесения к телесному сосуществованию людей связана с контролем физического насилия (симбиотический механизм) как, например, деньги – с потребностями, любовь – с сексуальностью, истина – с восприятием.

6. Власть подвергается процессам инфляции и дефляции. Луман пишет: «Для Парсонса эта проблема связана с обеспечением символически обобщенных средств посредством “real assets” (в нашем случае симбиотическими механизмами), которые могут задействоваться либо слишком сильно (инфляция), либо слишком слабо (дефляция). Однако в рамках теории коммуникации можно было бы ещё сильнее, даже исключительно ориентироваться на обеспечение невероятного принятия (смысла коммуникации – *В.П.*), способного к дальнейшему присоединению. Инфляция тогда бы означала: слишком много доверия готовности к принятию, а дефляция: слишком мало. ...В обоих случаях речь идет об аспектах символического обобщения среды (в отличие от осуществления или неосуществления в единичном случае), стало быть, об аспектах самой среды, а не об единичных формах, воспроизводящих её в тех или иных обстоятельствах. Риск “слишком сильного” или “слишком слабого” заключен поэтому в самой символизации; будет ли иметь место один или другой случай или оба одновременно (смотря по тематическому полю коммуникации), может устанавливаться только в дальнейшем ходе коммуникации»<sup>48</sup>.

7. Среде власти присуща рефлексивность: в иерархиях власть может применяться к нижестоящим властям (для сравнения в науке можно проводить исследования о других исследованиях, в хозяйстве финансировать потребность в деньгах, выдавать кредиты и т.п.).

Невыясненным остается вопрос, как соотносятся операции власти как символически обобщенного средства коммуникации и структуры в политической системе, которые и выделяются в процессе общественной эволюции на основе этих операций? Как обеспечивается непрерывность операций власти, позволяющая, например, в любой момент идентифицировать властвующего как именно его и никого прочего или считать должность той же самой, а не иной? Другими словами, это вопрос об инвариантах действия. Луман говорит, что подобные инварианты образуются как побочный продукт текущих операций, т.е., самого применения власти. В результате можно идентифицировать личность властвующего или его уполномоченного, роли или позиции, которые остаются теми же, даже если их исполняют или занимают другие. Эти идентичности в дальнейшем можно принимать за своеобразные источники власти. Механизмом же образования этих идентичностей является то, что в текущих операциях власти происходит сгущение идентичности и последующее её подтверждение для совершенно других ситуаций. На этом основании могут фиксироваться ожидания, а это уже приводит к образованию структур. Именно это обстоятельство теряют из вида исследователи, которые пытаются анализировать единичные акты власти в заданных ситуациях. Луман пишет: «Любое образование структур в среде власти (как и в других повторяющихся рядах) несёт в себе неопределимый, мистический момент. Он содержит незримое указание на единство среды, на единство прочного и непрочного сцепления и тем самым сохраняет остаточную неопределенность, действительно

---

<sup>48</sup> Ibid. S. 64.



ли удерживается власть, действительно ли она есть то, чем кажется, или же имеет место чрезмерная символизация, которая может внезапно рассеяться»<sup>49</sup>.

Таким образом, Луман предлагает системно-операционный анализ власти, основанный на понимании социального порядка как решения проблемы двойной контингенции. Проблематика власти раскрывается у него через выявление специфики политических коммуникаций, обеспечивающих проведение в обществе коллективно обязательных решений. Власть у Лумана, в конечном счете, оказывается политической, так как только в этом случае есть легитимная возможность угрожать применением физического насилия для осуществления принятых решений. Эту специфику составляют особая функция и кодирование политических коммуникаций.

Какие вопросы оказались недостаточно освещенными как у Парсонса, так и у Лумана? Прежде всего концептуализация кризисных процессов власти нуждается в детальной проработке. Так или иначе требуется также проверка модели на эмпирическом уровне. Эту программу, на наш взгляд, успешно осуществляет немецкий социолог Рихард Мюнх. Прежде чем рассмотреть его вклад в освещение этой проблематики, уделим внимание положениям его теории волюнтаристского действия, которую он именует неофункционалистским подходом.

Неофункционализм, с точки зрения Мюнха, – это социологическая парадигма, которая примыкает к аналитическому функционализму Парсонса и в то же время пытается преодолеть его ограничения путем переосмысления положений теории действия и включения элементов других теоретических концепций, усиливающих парадигму в целом. Неофункционализм стремится дать ответы на два базовых вопроса: на метатеоретическом уровне «Как возможна теория действия, соединяющая друг с другом теоретическую абстракцию и историко-эмпирическую специфику, каузальное объяснение и герменевтическое понимание» и на уровне объекта теории «Как возможно человеческое действие, связывающее друг с другом приверженность к порядку (*Geordnetheit*) и индивидуальную автономию»<sup>50</sup>. Мюнха не устраивают теоретические решения проблемы социального порядка Парсонса и Лумана. Парсонс, говорит он, склоняется к нормативному решению этой проблемы в смысле конформизма определенным нормам и недостаточно учитывает приверженность порядку на основе рационального дискурса. Луман же и вовсе «отказывается объяснять порядок и вместо этого сосредотачивается на его противоположности, беспорядке, который воплощает собой существо постоянных колебаний успешных и неуспешных связей между коммуникациями»<sup>51</sup>. Понятийный аппарат Лумана, считает Мюнх, оказывается недостаточным для объяснения непрерывности и предсказуемости действий. Что предлагает взамен Мюнх? «Исчерпывающее понимание проблемы порядка в социальном действии, – пишет он, – должно намного прочнее удерживать напряжение между случайными, вынужденными, конформистскими и идеальными формами порядка в общей теории волюнтаристского порядка, чем это делал Парсонс. Это означает включение в объяснение производства порядка рыночного обмена, конфликта и дискурса»<sup>52</sup>. Речь идет об интегрирующем подходе, который даёт преимущество в объясняющей способности над отдельно взятыми теориями утилитаризма, власти, конфликта, нормативизма и дискурса. Объектом теории в этом случае служит

<sup>49</sup> Ibid. S. 67.

<sup>50</sup> *Münch R. Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. S. 12.* На метатеоретическом уровне интегральное решение Мюнха состоит в разработке обобщённой, пропозициональной системы отсылочных понятий (*Bezugsrahmen*), которая может применяться к любым предметам и быть достаточной для эмпирических обобщений. Для этого, как утверждает Мюнх, на практике требуется конструкция средних уровней аналитической абстракции, формирование моделей для особых аспектов действия. Эти модели не являются чистой дедукцией из корпуса общих понятий (идеализм) и не сводятся к позитивизму, поскольку основываются на концепции человеческого действия как осмысленного и подлежащего пониманию поведения.

<sup>51</sup> *Münch R. Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004. S. 223.*

<sup>52</sup> Ibid. S. 172.

динамическая модель социального действия, балансирующая между четырьмя полюсами. В разных ситуациях и в разное время действие смещает свои смысловые аспекты в сторону утилитаристских, властных и конфликтных отношений, т.е. в поле открытости и адаптивности, или же в сторону нормативизма и рациональных обоснований, т.е. в поле упорядоченности, закрытости и конформизма. Двумя другими полюсами действия являются ориентация на достижение обобщенного результата, т.е. на сохранение идентичности в любой ситуации и ориентация на достижение специфического результата, т.е. на достижение цели вне зависимости от ситуаций. Проблема порядка в обществе в данном случае решается на уровне зон взаимопроникновения этих полюсов действия.

Проиллюстрируем проблематику власти в обществе в свете неофункционалистского подхода. «Политика, – замечает Мюнх, – является сегодня составной частью повышенного динамизма общественных процессов, который находит своё выражение в быстрой смене ситуаций, в неопределенности, непредсказуемости и противоречивости как самих действий и событий, так и их последствий»<sup>53</sup>. При этом политические события происходят в общественном контексте, который включает в себя значительно больше, чем просто мобилизацию и применение власти. Отсюда понятие происходящее в политике можно в том случае, если анализ выйдет за границы внутренних политических структур и будет учитывать состояние культуры и общества в целом. Это значит, что надо рассматривать политический процесс главным образом как проблему урегулирования общественных конфликтов в зоне взаимопроникновения политики и общества. Программными тогда окажутся следующие вопросы: как могут артикулироваться и урегулироваться конфликты; каким образом в урегулирование конфликтов могут включаться новые ценности, политические цели и интересы; как в политический процесс могут включаться новые субъекты. Формирование политики в этом ракурсе следует рассматривать не просто как проблему эффективного управления, а как проблему социального изменения и социальной интеграции. На эмпирическом уровне внимание будет концентрироваться на способности общества к урегулированию конфликтов путем обновления, включения новых социальных движений и образования консенсуса. Объектами анализа станут сети политических деятелей, эксперты, влияющие на определение ситуаций и предлагающие решения проблем, институциональные правила политического процесса, культурные представления о легитимации решений. В результате получается следующая концептуальная модель политической практики.

Существо политической власти, говорит Мюнх, состоит в доступе к монополии легитимного применения насилия<sup>54</sup>. Минимальная единица измерения политической власти в демократических обществах – это голос избирателя. Голоса на выборах передаются депутатам, которые голосуют за различные законопроекты. Проведение решений в жизнь требует не только наличия политической власти, но и привлечения общественных ресурсов поддержки. Эти ресурсы – солидарность с решениями, уважение, признание и др. – Мюнх называет влиянием. Однако у политических решений есть и предметное измерение: они должны быть адекватными обстоятельствам. Адекватность решений могут установить заранее только эксперты. Поэтому требуется поддержка экспертного сообщества, выносящего по проектам решений положительную или отрицательную оценку. В свою очередь, оценки экспертов опираются на представления общества об истине, которые зависят от культуры. Будут ли решения считаться легитимными или нет, определяется базовыми ценностями и нормами, составляющими в данный момент содержание культуры. Реализация решений, особенно масштабных политических программ, требует финансовых затрат. Финансовая поддержка зависит от общего благосостояния общества. В результате образуется тесное переплетение политики, хозяйства, социальных общностей и культуры в общем пространстве социального действия. Поэтому процессы производства политических решений подвергаются сильной динамике, источники которой находятся часто вовне

<sup>53</sup> *Münch R.* Dynamik der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. S. 159.

<sup>54</sup> *Münch R.* Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004. S. 135.

политики. Из-за этого политические процессы постоянно пребывают в различных динамических фазах: им свойственны подъемы, спады, стагнации, а также инфляция или дефляция политической власти как символически обобщённого средства коммуникации. Мюнх пишет: «Ценность политической власти измеряется широтой и глубиной, в которых политические программы могут реализовываться в обществе, ценность влияния – широтой и глубиной, в которых политические программы могут получить в обществе поддержку, и поэтому можно рассчитывать на кооперацию, ценность истины – широтой и глубиной, в которых политические программы в обществе могут получить согласие по существу»<sup>55</sup>. Инфляция означает снижение, а дефляция – возрастание этой ценности<sup>56</sup>. Инфляция политической власти влечет за собой необходимость прибегать к негативным санкциям для проведения типовых решений в жизнь. Как правило, инфляции политической власти сопутствуют инфляция влияния, выражающаяся в том, что обеспечение общественной поддержки решений становится всё труднее, а также инфляция истины, ведущая к существенным затруднениям в нахождении согласия экспертов. Обратная динамика – дефляция – приводит к возрастанию ценности политической власти, но за счет её убывания в системе. Недостаток власти, влияния, приверженности к ценности истины или даже денег сжимает пространство политических процессов и управляемости общества. Инфляция власти поглощает всё больше ресурсов общества и ведет к развалу. Дефляция власти влечет за собой утрату политического управления. Опасность кризисных явлений инфляции и дефляции власти, говорит Мюнх, состоит в их способности приводить общество к спиралевидным обострениям. Чем в большем объёме приходится прибегать к негативным санкциям, тем сильнее в них ощущается потребность. В свою очередь, чем меньше применяются негативные санкции, тем в большей степени сокращается их общественный вес.

Эта аналитическая модель координации действий нашла свое подтверждение в серии сравнительных исследований политической практики в ряде европейских стран и США<sup>57</sup>. Мюнх выделяет четыре типа политической практики, которые формируют политические процессы в тех странах, где проводились исследования. К этим типам относятся компромисс, конфликт, синтез и конкуренция. Компромиссная модель политической практики характерна для Великобритании с её древними традициями улаживания противоречий между обладателями прав на различные виды собственности. В сетях взаимодействия политических деятелей преобладает язык общественного влияния, рассчитанный на мобилизацию поддержки узких групп интересов, а не апеллирующий к обществу в целом. Из-за ограниченного характера такой общественной поддержки политические компромиссы в Великобритании постоянно приводят к затяжным дефляциям, размывающим почву для долгосрочного доверия к деятелям публичной политики. Только правительственному кабинету Маргарет Тэтчер, утверждает Мюнх, за последние полвека удалось на определенное время прервать эту тенденцию.

Конфликтная модель координации действий в сетях политического взаимодействия, согласно данным вышеупомянутых сравнительных исследований, характерна для Франции. Различные французские объединения и союзы пытаются завладеть властными ресурсами государства, стараясь обеспечить своим представителям получение ключевых государственных должностей. Это, как правило, ведет к тому, что политические программы, которые пытаются протолкнуть победившие стороны, находят слабую поддержку в обществе, а часто и вовсе встречают сопротивление. В той мере, в которой государство вопреки противодействию пытается осуществить программы в корпоративных интересах, французская модель политической практики тяготеет к инфляции власти. По мере

<sup>55</sup> Ibid. S. 137.

<sup>56</sup> Подробнее о механизмах инфляции и дефляции власти см.: *Münch R. Legitimität und politische Macht*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1976. S. 135–149.

<sup>57</sup> См.: *Regulative Demokratie. Politik der Luftreinhaltung in Großbritannien, Frankreich, Deutschland und den USA*. Hg. bei Münch R. und Lahusen C. Frankfurt am Main, New York: Campus, 2000.

расходования кредита власти политические деятели теряют остатки общественной поддержки и вынуждены отказаться от достижения заявленных целей. В результате инфляционные тенденции власти трансформируются в дефляционную спираль.

Модель синтеза Мюнх обнаруживает в политической практике современной Германии. Речь идет о преодолении партикуляризма различных политических перспектив и интересов путем дискурсивного формулирования общезначимых синтезов, которые обуславливают согласие по существу предлагаемых политических решений различных общественных проблем. Однако эта модель приводит к чрезмерному политическому консерватизму, блокирующему учет новых, разносторонних интересов. Возникают частые разочарования, выражения недоверия, наносящие ущерб ценности политической власти в обществе. Поэтому в политической практике Германии то и дело закручиваются инфляционные и дефляционные спирали. Только эйфория объединения Германии, считает Мюнх, на время прервала эти кризисные явления.

Конкурентная модель политической практики, отмечает немецкий социолог, характерна для США. Политические игроки здесь постоянно находятся в переговорном процессе, пытаясь максимизировать свои выгоды. Как правило, в итоге принимаются решения, которые идут на обоюдную или всеобщую пользу. В интерактивных сетях преобладают законы рыночного успеха, особое значение придается языку денежного обмена. Из-за необходимости учета интересов многочисленных малых групп, которые политические деятели рассматривают как важные единицы поддержки и влияния, политические интеракции оказываются чрезмерно затратными и перегруженными разнообразными побочными инициативами, постоянно провоцирующими контрвыпады. В политический процесс встраивается множество больших и малых актов оказания различного рода влияния, имеющих сомнительный успех даже в ближайшей перспективе. Отсюда возникают инфляционные тенденции, поскольку политическим деятелям приходится безустанно заботиться о поддержании многочисленных связей, чтобы каким-то образом добиться ощутимой поддержки и влияния. Чрезмерная перегрузка интерактивных сетей в отдельных случаях приводит к дефляционным тенденциям, выветривающим из политического процесса доверие к политическим игрокам. Мюнх подчеркивает, что инфляционные тенденции в США распространяются также на правоприменительную практику. Применение законов встречает множество правовых споров, чрезмерно отягощающих судебную систему и экспертное сообщество. Однако хронические инфляционные тенденции не перерастают в инфляционные или дефляционные спирали, грозящие социально-политической дезинтеграцией, так как политические процессы в США полицентричны, а это обстоятельство препятствует концентрации разочарований и упреков в одном месте.

Подведем итог. Проблематика власти в социологии Т. Парсонса, Н. Лумана и Р. Мюнха трактуется в контексте соответствующей теории общества и социального порядка. Это обстоятельство позволяет преодолевать партикуляризм «специализированных» теорий власти, сосредотачивая исследовательское внимание на индивидуальных или групповых контекстах властных отношений, в которых одни индивиды или группы властвуют над другими. Власть в системно-теоретическом подходе понимается как символически обобщенное средство коммуникации и рассматривается в аспекте отношений политики и общества. Политическое измерение придает власти возможность легитимного применения физического насилия как *ultima ratio*<sup>58</sup>. Поэтому власть по преимуществу всегда политическая власть, составляет основу коммуникаций в политической системе общества, функция которой состоит в принятии и проведении общеобязательных решений. Основная проблематика политической власти заключается в негарантированности успешного исполнения этой функции: политические решения встречают оппозицию и отпор. Кризисные явления политической власти описываются терминами экономической теории *инфляцией* и *дефляцией*. Инфляция власти означает обесценивание обязательных решений в результате

---

<sup>58</sup> Решающий довод (лат.).

израсходования доверия к ним. Этому предшествует череда несоответствий результатов политической практики – политических решений – структуре общественных запросов, проистекающих из различных систем общества. Дефляция власти ведет к повышению её политической ценности вследствие недоиспользования возможностей принятия эффективных общеобязательных решений. Эта терминология системной теории позволяет глубже понять логику и динамику общественного развития. Исследовательская программа по изучению политической власти в системно-теоретическом подходе включает в себя анализ политической практики в широком контексте общества, включающем культурные представления о ценностях и нормах.

## СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Александр Филиппов\*

### **Предисловие переводчика**

«Основные социологические понятия» – первая глава последнего, незавершенного труда Макса Вебера «Хозяйство и общество», который готовился для пятитомного «Очерка социальной экономики». Замысел этой работы, предполагавший участие ряда ведущих немецких ученых, не реализовался, однако первые издания сочинения Вебера еще выходили под заголовком «Очерк... Раздел III. Хозяйство и общество». Состав книги неоднороден. Некоторые тексты восходят к 1910-1911 гг., другие были написаны Вебером в конце жизни. Первое издание «Хозяйства и общества» выпустила в 1921 г., через год после смерти Вебера, его вдова Марианна Вебер, второе, дополненное большой статьей по социологии музыки, вышло в 1925 г. Третье издание 1947 г. ничем не отличалось от второго. После войны изданием «Хозяйства и общества» занимался Й. Винкельман. Под его редакцией «Хозяйство и общество» впервые вышло в 1955 г. четвертым изданием как совершенно самостоятельная, вне рамок «Очерка» работа. Наконец, пятое издание 1972 г. под редакцией Винкельмана, в особенности его так называемая «учебная» версия («*Studienausgabe*») стало в своем роде «каноническим». По нему и сделан данный перевод\*\*.

В настоящее время исследователи Вебера, работающие над полным собранием его сочинений, предъявляют серьезные претензии к изданиям Марианны Вебер и Й. Винкельмана. Однако первая глава в этом смысле, кажется, вне подозрений. Мы имеем дело с текстом, который написан Вебером в позднейший период его творчества и представляет собой законченное, самостоятельное произведение (неслучайно он публиковался также отдельной брошюрой)\*\*\*. Первые шесть параграфов «Основных социологических понятий» были включены в сборник методологических работ Вебера еще Марианной Вебер; позже Винкельман добавил седьмой параграф\*\*\*\*.

На русский язык прежде переводилась более ранняя, содержащая шесть параграфов версия «Основных социологических понятий». Перевод М. И. Левиной появился сначала в сборнике для служебного пользования ИНИОН АН СССР, а затем был опубликован в книге: Макс Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

В настоящем издании впервые предпринята попытка дать полный перевод знаменитого сочинения. От первоначального замысла, предполагавшего редакторскую работу над первыми шестью параграфами и, дополнительно, перевод оставшейся части текста, нам пришлось отказаться. Вместо перевода М. И. Левиной, обладающего высокими научными и литературными достоинствами, перевода, на котором воспитывалось не одно поколение отечественных исследователей, мы предлагаем читателю текст, заведомо более громоздкий и непривычный. По существу, речь идет о том, чтобы частично *пересоздать* или сконструировать заново основную социологическую терминологию Вебера на русском языке, по возможности не поступаясь, конечно, имеющимися переводческими достижениями. Ряд соображений, касающихся перевода важных терминов, мы вынесли в подстрочные примечания. Тем не менее некоторые моменты требуют дополнительного обоснования.

Прежде всего следует сказать о языке Вебера. Нет сомнений, что Вебер мог писать ясно, выразительно и, в общем, достаточно легко. В теоретических работах он не щадит

---

\* Филиппов Александр Фридрихович – доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии.

\*\* Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winkelmann. Studienausgabe. 19. bis 23. Tausend. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1985. S. 1-30.

\*\*\* См.: Weber M. *Soziologische Grundbegriffe*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1966.

\*\*\*\* См.: Weber M. *Soziologische Grundbegriffe* // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* / Hrsgg. v. J. Winkelmann. 7. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 541-581.

читателя. Экономист и юрист Вебер создает понятийный аппарат науки, не совпадающей ни с экономикой, ни, самое главное, с юриспруденцией. Он добивается максимальной точности в формулировках, в которых ни одно слово не должно быть случайным, а значения терминов не могут меняться в зависимости от контекста. Он пишет языком чрезвычайно сжатым, до предела экономным, так что перевод, чтобы хоть сколько-нибудь быть понятным, должен стать интерпретацией. Чтобы ограничить пространство переводческого произвола, мы попытались всюду, где только возможно, переводить одни и те же немецкие термины одними и теми же русскими, а однокоренные немецкие слова – однокоренными русскими. К сожалению, это удавалось не всегда. Сжатые формулировки Вебера в ряде случаев не только могли показаться совершенно непонятными по-русски, но и сами по себе оставляли возможность толкований. Все места, где обычные добавления и вставки переводчика принимали характер интерпретации, мы постарались выделить, заключив их в квадратные скобки.

Ради точности перевода нам пришлось отказаться от некоторых терминов, ставших уже привычными. Так, читатель не найдет в основных определениях Вебера в предлагаемом переводе ни «действия», ни «социального действия». Слово «das Handeln», т.е. субстантивированный глагол «handeln» («действовать») мы передаем как «действие» или, реже, как «действия» (во множественном числе). Это имеет принципиальное значение. «Das Handeln» почти никогда не означает у Вебера конкретного, однократного действия, поступка, акта. Значение термина более расплывчато, он относится, скорее, к чему-то более длительному, объемлющему, что может члениться на отдельные действия или просто характеризует их совокупность. Излюбленная формулировка Вебера – «Ablauf des Handelns» – подтверждает это: речь идет о протекании, о ходе действия, а не об однократно совершающемся акте. Предваряя последующее развитие социологической терминологии, скажем, что действие – это процесс, а событие – событие. Именно поэтому мы позволили себе, дабы не утяжелять текст еще больше, переводить «Abläufe von Handelns» просто как «действия». Соответственно, тот, кто совершает действие, – «действующий», но не «субъект», поскольку последний термин имеет совершенно иное значение.

Не встретится читателю и привычный социологам и психологам термин «установка». Он вполне приемлем, когда речь идет о переводах позднейшей социологической литературы. Переводить как «установка» веберовское «Einstellung» значит модернизировать классика. Мы предпочли менее привычный, особенно в сочетаниях, термин «настроенность». Вряд ли он приживется в научном обороте, но для адекватного понимания Вебера он более уместен. Нет в данном переводе и термина «институт». Хотя Вебер и говорит об институтах («Institute», «Institutionen»), однако в других местах своей книги. Переводить как «институт» веберовское «Anstalt» («учреждение»), как это делалось прежде, нам показалось неправильным. Наконец, из нашего перевода исчезло очень важное для Вебера слово «возможность». Этому понятию, как известно, Вебер посвятил специальную статью (об «объективной возможности»), только речь тут шла о том, что по-немецки называется «die Möglichkeit». В «Основных социологических понятиях» центральное понятие другое – «die Chance», которое правильнее переводить именно как «шанс».

Большую сложность представляла пара понятий «Brauch» / «Sitte». Значения их в немецком почти неразличимы. Есть устойчивый оборот «Brauch und Sitte», который передается по-русски одним словом «обычай». Вебер разводит понятия, уточняет значение каждого – и задает сложную задачу переводчику. Мы рискнули предположить, что за немецкими терминами «Brauch» и «Sitte» стоят понятия римского права: «mores» и «consuetudo», которые, в принципе, можно передать, соответственно, как «обычай» и «обыкновение».

Немало трудностей добавило нам словечко «angebbar», которое появляется у Вебера чуть ли не в половине всех дефиниций. Буквально оно означает «то, на что можно указать», нечто явное, хорошо видимое. Почти всюду мы передавали его как «определенный» и реже – как «явственный», чтобы не перегружать и без того тяжелый текст.

Наконец, труднее всего оказалась работа с терминами «Gemeinschaft», «Vergemeinschaftung» и «Genossenschaft». Вебер опирается в своих терминологических конструкциях, конечно, прежде всего на Ф. Тённиса. На его знаменитую книгу «Gemeinschaft und Gesellschaft» он сам ссылается в тексте. Но Вебер предпочитает другую пару понятий: «Vergemeinschaftung» / «Vergesellschaftung». Последнее из них, понятие обобществления, было центральным для социологии Г. Зиммеля, о чем Вебер, однако, не говорит. Противоположное ему «Vergemeinschaftung», кажется, является новацией самого Вебера и никакому внятному переводу на русский не поддается. Строго говоря, для всего многообразия социальных образований, который обозначается на немецком словами «Gemeinschaft», «Genossenschaft» и «Gemeinde», на русском есть только вводящее в заблуждение при использовании в переводах «община». Его мы зарезервировали (имея в виду, в частности, традицию переводов исторических текстов) для «Genossenschaft» и «Gemeinde». Утвердившийся было у нас перевод «Gemeinschaft» как «сообщество» оказался неудачным в некоторых контекстах; различие между «Gemeinschaft» и «Vergemeinschaftung» (как и между «Gesellschaft» и «Vergesellschaftung») трудноуловимо: это различие между процессом и результатом, который, поскольку речь идет о социальных отношениях, вряд ли статичен, как «вещь». Поэтому мы, сохранив (в частности, для переключки с Зиммелем) терминологическое различие между «обществом» и «обобществлением», использовали один и тот же термин для перевода другой пары: «общность» – это и «Gemeinschaft», и «Vergemeinschaftung».

Небольшие изменения коснулись оформления текста. У Вебера все пояснения к параграфам даны мелким шрифтом. Для данного издания мы сочли более целесообразным снять эти шрифтовые выделения. Наконец, все ссылки на источники Вебер дает прямо в тексте. Мы добавили к большей части из них подстрочные примечания переводчика, снабдив по возможности более полными библиографическими описаниями, которыми Вебер, в духе времени, пренебрегал, и отсылками к немногочисленным русским переводам соответствующих работ.



Макс Вебер

## Основные социологические понятия<sup>1</sup>

*Предварительное замечание.* Метод этой вводной дефиниции понятий – необходимой, но неизбежно кажущейся абстрактной и далекой от действительности, – отнюдь не претендует на новизну. Напротив, наша задача состоит лишь в том, чтобы сформулировать (надемся) в более целесообразных и несколько более корректных выражениях (быть может, это создаст впечатление некоторого педантизма) то же самое, что предполагается любой эмпирической социологией, когда речь в ней заходит о том же предмете. Это относится и к тем случаям, когда используемые выражения кажутся непривычными или новыми. По сравнению со статьей, опубликованной в журнале *Logos*, [Bd.] IV (1913) S. 253 ff<sup>2</sup>, мы основательно упростили здесь терминологию, а потому также изменили ее, чтобы сделать как можно более понятной. Однако потребность в непрерывной популяризации иногда оказывалась несовместимой с потребностью в как можно большей точности понятий, и тогда первая должна была уступить последней.

О «понимании» см. «Общую психопатологию» Ясперса<sup>3</sup> (а также некоторые замечания Риккерта во втором издании «Границ естественно-научного образования понятий»<sup>4</sup> и, в особенности, Зиммеля в «Проблемах философии истории»<sup>5</sup>). В методическом отношении я уже не в первый раз отсылаю [читателя] к работе Ф. Готтля «Господство слова»<sup>6</sup>, правда, трудновато для понимания написанной и не всюду до конца продуманной; в содержательном отношении – к прекрасному труду Ф. Тённиса «Общность и общество»<sup>7</sup>. Далее, [следует указать] на весьма сильно вводящую в заблуждение книгу Р. Штамлера «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории»<sup>8</sup> и мою критику [этого сочинения] в «Архиве социальной науки», т. XXIV (1907)<sup>9</sup>, где в значительной мере уже содержались основы нижеследующего [изложения]. С методом

<sup>1</sup> Опубликовано в кн.: Теоретическая социология. Антология. В двух тт. / Сост. и общ. ред. С. П. Баньковская. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Т. 1. С. 70-146.

<sup>2</sup> См.: Weber M. Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 427-474. В русском переводе: Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1989. С. 495-546.

<sup>3</sup> См. Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie. В русском переводе: Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997.

<sup>4</sup> См. Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1913. S. 514-523. В русском переводе: Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. Спб.: Изд. Е. В. Кусковой, 1903 (перевод сделан с первого издания).

<sup>5</sup> Имеется в виду второе издание, сильно отличающееся от первого. См.: Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine erkenntnistheoretische Studie. 2., völlig veränderte Aufl. Leipzig: Duncker & Humblot, 1905. Русский перевод сделан с первого издания. См.: Зиммель Г. Проблемы философии истории. М., 1898.

<sup>6</sup> См.: Gottl-Ottlilienfeld Fr. v. Die Herrschaft des Wortes. Untersuchungen zur Kritik des nationalökonomischen Denkens, Jena, 1901.

<sup>7</sup> См.: Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen. Leipzig: Fues, 1887.

<sup>8</sup> Stammer R. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung: eine sozialphilosophische Untersuchung. Leipzig: Veit, 1896.

<sup>9</sup> См.: Weber M. R. Stammers «Überwindung» der materialistischen Geschichtsauffassung // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988. S. 291-359.

*Зиммеля* (в его «Социологии» и «Философии денег»<sup>10</sup>) я расхожусь, самым основательным образом разделяя [субъективно] *предполагаемый* и объективно *значимый* «смысл», которые *Зиммель* не только не всегда разделяет, но часто даже преднамеренно допускает, чтобы в его изложении один перетекал в другой.

§ 1. Социологией (в том смысле, в каком здесь понимается это весьма многозначное слово) будет называться наука, которая намерена, истолковывая, понять социальное действие и тем самым дать причинное объяснение его протекания и его результатов. «Действованием» будет при этом называться человеческое поведение (все равно, внешнее или внутреннее делание, воздержание или терпение), если и поскольку действующий или действующие связывают с ним субъективный *смысл*. «Социальным» же действованием будет называться такое, которое по своему смыслу, предполагаемому действующим или действующими, соотнесено с поведением *других* и ориентировано на него в своем протекании.

### I. Методические основы

1. «Смысл» здесь [рассматривается] как субъективно *предполагаемый* либо а) фактически самими действующими а. в некотором исторически данном случае или б. в среднем и приблизительно в некоторой данной массе случаев, либо б) действующим или действующими, который или которые *мыслятся* как тип в некотором сконструированном в понятиях *чистом* типе. [Этот смысл] не является каким-то объективно «правильным» или метафизически постигаемым «истинным» смыслом. В том и состоит отличие эмпирических наук о действовании – социологии и истории – от всех остальных догматических [наук]: юриспруденции, логики, этики, эстетики, которые нацелены на изучение в своих объектах «правильного», «значимого» смысла.

2. Граница между осмысленным<sup>11</sup> действованием и сугубо реактивным (как мы будем здесь его называть) поведением, не связанным с субъективно предполагаемым смыслом, чрезвычайно подвижна. Весьма значительная часть всего социологически релевантного поведения, в особенности чисто традиционное действие (см. ниже), находится на границе между ними. Осмысленное, т.е. могущее быть понятым, действие при некоторых психофизических процессах вообще не имеет места, в других случаях [его могут обнаружить] лишь эксперты-профессионалы; мистические, а потому не поддающиеся адекватной передаче в словесной коммуникации процессы в полной мере не понятны тому, кому недоступны такие переживания. Напротив, способность самостоятельно совершить действие того же рода [что и действие другого человека], не является предпосылкой возможного понимания: «не нужно быть Цезарем, чтобы понимать Цезаря». Полная «сопереживаемость» важна для очевидности понимания, но не является абсолютным условием толкования смысла. Доступные и недоступные пониманию составляющие одного и того же процесса часто смешаны и соединены между собой.

3. Всякое толкование, как и вообще всякая наука, стремится к «очевидности». Очевидность понимания может иметь либо [а)] рациональный характер (и тогда он или логический, или математический), либо [б)] характер вчувствующего сопереживания (эмоциональный, художественно-рецептивный). Рационально очевидным в области действия является прежде всего то, что в полной мере и без остатка *интеллектуально* понято во взаимосвязи смысла, предполагаемого [действующим в его действовании]. Очевидно для вчувствования то, что полностью сопережито во взаимосвязи чувства, переживаемого в действовании. Рационально понятны, то есть, в данном случае,

<sup>10</sup> См.: Simmel G. Philosophie des Geldes. 2. Aufl. Leipzig: Duncker & Humblot, 1907; Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908.

<sup>11</sup> В оригинале: «sinnhaft». Существует тонкое различие между «осмысленным» (по-немецки скорее «sinnvoll»), нежели «sinnhaft») как результатом деятельности осмысления, позитивно оцениваемым в противоположность «бессмысленному» (sinnlos), и «смысловым», характеристики которого более размыты и нейтральны. Сохранить это различие в русском переводе значило бы сделать его еще более трудным для восприятия, тогда как выигрыш в отношении точности был бы не столь велик. Мы переводим «sinnhaft», в зависимости от контекста, как «осмысленный» или «по смыслу», не оговаривая этого специально.

непосредственно и однозначно интеллектуально постижимы по смыслу прежде всего и более всего смысловые связи математических или логических высказываний. Мы совершенно однозначно понимаем, что это означает по смыслу, когда кто-то использует в мышлении или аргументации положение « $2 \times 2 = 4$ » или теорему Пифагора или «правильно» – с точки зрения наших привычек мышления – выстраивает цепочку логических выводов. То же самое [происходит и в том случае], если [исходя] из «фактов опыта», которые мы считаем «известными», и данных целей, он делает выводы относительно того, какого рода средства (по нашему опыту) однозначно необходимы для действия. Всякое толкование некоторого рационально ориентированного таким образом действия имеет – для понимания применяемых *средств* – высшую степень очевидности. Не с той же самой, но с достаточной, чтобы удовлетворить нашу потребность в объяснении, очевидностью мы понимаем и такие «заблуждения» (включая и переплетения проблем), которым подвержены и мы сами, либо же их возникновение может быть сделано доступным переживанию путем вчувствования. Напротив, многие последние «цели» и «ценности», на которые, по опыту, может быть ориентировано действие человека, мы очень часто *не* способны понять с полной очевидностью, а способны лишь, при некоторых обстоятельствах, к их интеллектуальному постижению, но при этом, чем радикальнее они отличаются от наших собственных последних ценностей, тем труднее нам посредством вчувствующей фантазии сделать их понятными *в сопереживании*. В зависимости от ситуации, мы тогда должны удовлетвориться только их *интеллектуальным* истолкованием, или, при определенных обстоятельствах, если и это не удастся, даже принять их просто как данности и сделать для себя понятным протекание мотивированного ими действия, исходя из максимально возможного интеллектуального толкования или максимально возможного приблизительного вчувствующего сопереживания тех моментов, на которые [это действие] ориентировано. Сюда относятся, например, многие религиозные и милосердные деяния виртуозов<sup>12</sup>, [непонятные] для того, кто к ним невосприимчив. Сюда относятся равным образом и проявления крайнего рационалистического фанатизма («права человека»), [непонятные] для того, кто, со своей стороны, радикально отвергает такую ориентацию [действия]. – Актуальные аффекты (страх, гнев, тщеславие, зависть, ревность, любовь, воодушевление, гордость, жажда мщения, набожность, самоотдача, всякого рода вожделения) и иррациональные (с точки зрения рационального целевого действия) реакции, которые из них следуют, мы способны с тем большей очевидностью сопережить эмоционально, чем больше мы сами подвержены им, но при этом всякий раз, даже если они по своей степени абсолютно превышают наши возможности, [мы способны] понять их, осмысленно в них вчувствуясь, и интеллектуально учесть их влияние на то, [какое] направление [принимает] действие, и [какие] средства [в нем используются].

Для научного рассмотрения, образующего *типы*, все иррациональные, аффективно обусловленные смысловые связи поведения, которые влияют на действие, наиболее обозримы, если изображаются и исследуются как «отклонения» от его сконструированного целерационального протекания. Например, при объяснении паники на бирже сначала целесообразно установить, как она происходила *бы без* влияния иррациональных аффектов действия, а затем уже добавить эти иррациональные компоненты в качестве «помех». Точно так же при [объяснении] политической или военной акции сначала целесообразно установить, как протекало *бы* действие при знании всех обстоятельств и всех намерений участников и при строго целерациональном, ориентированном на представляющийся нам значимым опыт выборе средств. Лишь так становится затем возможным каузальное вменение отклонений от него обуславливающим это отклонение иррациональностям. Таким образом, в этих случаях конструкция строго целерационального действия, из-за его очевидной понятности и его – присущей рациональности – однозначности служит

<sup>12</sup> Понятие «виртуоз» широко используется Вебером прежде всего в социологии религии. Только виртуозы способны, например, к выработке и усвоению изоцирированной догматики, предельному напряжению духовных и физических сил в мистике и аскезе и т.п.

социологии как *тип* («идеальный тип»), чтобы понять реальное, подверженное влиянию всякого рода иррациональностей (аффекты, заблуждения) действие как «отклонение» от его протекания, ожидаемого при чисто рациональном поведении.

*Постольку* и лишь в силу этой методической целесообразности метод «понимающей» социологии «рационалистичен». Но эту процедуру, конечно, нельзя рассматривать как рационалистический предрассудок социологии, ее следует понимать только как методическое средство и, таким образом, не следует истолковывать, например, так, что в жизни надо всем господствует рациональное. Ибо о том, насколько в реальности рациональные соображения относительно цели определяют или не определяют *фактически* [совершаемое] действие, эта процедура как раз вообще ничего говорить не должна. (Тем самым мы отнюдь не отрицаем реальной опасности совершенно неуместных рационалистических толкований. К сожалению, весь наш опыт подтверждает, что такая опасность существует.)

Все науки о действии рассматривают бессмысловые <*sinnfremde*> процессы и предметы как поводы, результаты, благоприятные обстоятельства или препятствия для человеческого действия. «Бессмысловое» здесь не тождественно «безжизненному» или «нечеловеческому». Всякий артефакт, например, «машину» можно истолковать и понять, только исходя из того смысла, который человеческое действие (направленное, возможно, на совершенно отличные цели) сообщило (или желало сообщить) производству и применению этого артефакта; без обращения к этому смыслу она остается совершенно непонятной. Понятна здесь, таким образом, соотносительность с ней человеческого *действия*, либо как «средства», либо как «цели», которая мерещилась одному или многим действующим и на которую было ориентировано их действие. *Только* в этих категориях происходит понимание таких объектов. Бессмысловыми, напротив, остаются все – одушевленные, неодушевленные, [случающиеся] помимо людей и среди людей – процессы и ситуации без *предполагаемого* смыслового содержания, коль скоро они *не* вступают с действием в отношении «средства» или «цели», но представляют собой только повод к нему, стимул или препятствие. Внезапное появление Долларта в конце XIII в.<sup>13</sup> имело (возможно!) «историческое» значение, поскольку вызвало известные процессы переселения, весьма серьезно повлиявшие на ход истории<sup>14</sup>. Последовательное угасание и вообще органический круговорот жизни – от беспомощности ребенка до беспомощности старца – имеет, безусловно, первостепенное социологическое значение в силу того, каким образом ориентировалось и ориентируется на это положение дел человеческое действие. Еще одну категорию образуют недоступные пониманию данные опыта, относящиеся к психическим или психофизиологическим процессам (утомление, упражнение, память и т.д., но также, например, типичная при определенных формах умерщвления плоти эйфория, типичные различия в способах реакции, в зависимости от темпа, вида, однозначности и т.д.). В конечном счете, здесь такое же положение дел, как и в случае с другими данностями, недоступными пониманию: и практически действующий, и понимающий наблюдатель относится к ним просто как к «данным», с которыми приходится считаться.

Конечно, существует возможность, что в будущем исследования обнаружат *недоступные* пониманию регулярности также и в поведении собственно *смысловом*, хотя до сих пор это и не удавалось. Например, различия в биологическом наследственном материале («рас») (если и поскольку было бы статистически убедительно продемонстрировано их влияние на характер социологически релевантного поведения, т.е. в особенности на характер соотношенного со *смыслом* социального действия) следовало бы принять как социологические данности, подобно тому, как принимают физиологические факты,

<sup>13</sup> Долларт – морской залив в устье реки Эмс на германо-нидерландской границе. Образовался в 1277 г. в результате штормового прилива.

<sup>14</sup> Вебер говорит здесь об «истории» в двух смыслах и использует два разных термина. «"Историческое" ("historische") значение» относится к истории как науке; «значение для хода истории» («geschichtliche Tragweite») предполагает самую историческую действительность.

например, характер потребности в пище или влияние старения на действие. А признание их каузального значения, конечно, даже в малой мере не изменило бы задачу социологии (и наук о действии вообще): истолковывающим образом понимать осмысленно ориентированные действия. В свои связи мотивации, доступные понятному истолкованию, она только в определенных местах включала бы *недоступные* пониманию факты (например, типические связи между частотой определенным образом целенаправленных действий или степенью его типичной рациональности и индексом черепа или цветом кожи, или какими бы то ни было еще наследственными физиологическими качествами), подобно тому, как это делается уже сегодня (см. выше).

5. Понимание может означать: 1. *актуальное* понимание предполагаемого смысла некоторого действия (в том числе и высказывания). Например, мы актуально «понимаем» смысл положения « $2 \times 2 = 4$ », которое мы слышим или читаем (рациональное актуальное понимание мыслей) или [смысл] вспышки гнева, проявляющейся в выражении лица, междометиях, иррациональных движениях (иррациональное актуальное понимание аффектов), или поведение дровосека, или того, кто берется за засов, чтобы закрыть дверь, или прицеливается в зверя ружьем (рациональное актуальное понимание действий). – Но понимание может также означать: 2. *объясняющее* понимание. Мы «понимаем» *в соответствии с мотивацией*, какой смысл тот, кто высказывает или записал положение « $2 \times 2 = 4$ », вложил в то, что он *сделал* это именно теперь и в данной связи, если мы видим, что он занят торговой калькуляцией, научным доказательством, техническими расчетами или иными действиями, к взаимосвязи которых, согласно их понятному для нас *смыслу*, «принадлежит» это положение, т.е. оно обретает понятную для нас смысловую *связь* (рациональное понимание мотивации). Мы понимаем рубку дров или прицеливание ружья не только актуально, но и в соответствии с мотивацией, если знаем, что дровосек совершает это действие за плату или для удовлетворения своей собственной потребности, или чтобы отдохнуть (рационально), или, например, для того, чтобы «дать выход возбуждению» (иррационально), или [если мы знаем, что] стреляющий действует по приказу с целью казнить [осужденного], или сражаясь с врагом (рационально), или из мести (аффективно, т.е. в данном случае: иррационально). Наконец, мы понимаем в соответствии с мотивацией гнев, если мы знаем, что в основе его лежит ревность, уязвленное честолюбие, поруганная честь (аффективно обусловленное [действие]), т.е. иррациональное [понимание] в соответствии с мотивацией). Все это – понятные *смысловые связи*, понимание которых мы рассматриваем как *объяснение* фактического протекания действия. То есть для науки, которая занимается смыслом действия, объяснение означает именно постижение смысловой *связи*, к которой принадлежит, по своему субъективно предполагаемому смыслу, некоторое актуально понятное действие. (О каузальном значении этого «объяснения» см. пункт 6.) Во всех этих случаях, в том числе и при аффективных процессах, мы намерены называть субъективный смысл происходящего, в том числе и смысловой связи, «предполагаемым» смыслом (выходя тем самым за рамки обычного словоупотребления, когда, как правило, о «предположении» <Meinen> в таком значении говорят лишь применительно к рациональному и целенаправленному преднамеренному действию).

6. Во всех этих случаях «понимание» означает истолковывающее постижение смысла или смысловой связи: а) который реально предполагался в отдельном случае (при историческом рассмотрении) или б) предполагается в среднем и приблизительно (при массовом социологическом рассмотрении), или с) применительно к *чистому* типу (идеальному типу) некоторого часто повторяющегося явления подлежит научному конструированию («идеально-типический» [смысл или смысловая связь]). Такими идеально-типическими конструкциями являются, например, понятия и «законы» чистой теории учения о народном хозяйстве. Они показывают, как протекало *бы* некоторого определенного рода человеческое действие, *если бы* оно было ориентировано строго целерационально, без помех со стороны заблуждений и аффектов, и, кроме того, *если бы* оно было совершенно однозначно ориентировано только на одну цель (хозяйство). Реальное действие

протекает таким образом лишь в редких случаях (на бирже), и даже тогда оно только приблизительно протекает так, как это сконструировано в идеальном типе. (О том, какова цель таких конструкций см. [мои рассуждения в:] Archiv f. Sozialwiss. [Bd.] XIX. S. 64 ff, а также ниже, пункт 11.)

Всякое толкование стремится к очевидности. Но сколь бы ни было очевидным по смыслу истолкование, как таковое и только в силу этого характера очевидности оно еще не может претендовать на то, что является также казуально *значимым* толкованием. Само по себе оно есть лишь особенно очевидная каузальная *гипотеза*. а) Приводимые действующим «мотивы» и «вытеснения» (т.е. прежде всего: мотивы, в которых он сам себе не признается) достаточно часто скрывают для него самого действительную связь ориентации его действия таким образом, что даже его честные свидетельства о себе имеют лишь относительную ценность. В этом случае перед социологией стоит задача выявить эту связь и истолковывающим образом зафиксировать ее, *хотя* она не бывает *осознана* или, по большей части, бывает осознана не вполне, не предполагается [действующим] *in concreto*: это один из предельных случаев истолкования смысла. б) У действующего или действующих в основе внешних процессов действия, которые мы считаем «одинаковыми» или «сходными», могут лежать в высшей степени различные смысловые связи, и мы «понимаем» также весьма сильно расходящееся, по смыслу прямо-таки противоположное действие в ситуациях, которые мы рассматриваем как нечто между собой «однородное» (примеры см. у Зиммеля, [в его] «Probl[eme] der Geschichtsphil[osophie]»). с) Действующие люди в данных ситуациях очень часто подвержены противоположным, противоборствующим между собой побуждениям, которые мы «понимаем» в их совокупности. Но в борьбе мотивов содержатся различные соотношения со смыслами, *одинаково* понятные для нас, и то, с какой относительной *силой* они выражают себя в действовании, нельзя в большинстве случаев, как показывает опыт, оценить даже приблизительно, во всяком случае, здесь, как правило, невозможна полная уверенность. Только фактический исход борьбы мотивов вносит ясность. Таким образом, понятное истолкование смысла, подобно [проверке] любой гипотезы, неизбежно приходится контролировать по результату, т.е. по исходу фактического протекания [действий]. Относительной точности удастся достигнуть только в психологических экспериментах, в очень редких, к сожалению, случаях, которые особенно пригодны для такого толкования. И только с очень разной степенью приближенности [этого удастся достигнуть] благодаря статистике, в случаях (тоже весьма немногих), когда массовые явления поддаются исчислению и однозначному вменению. В остальных случаях имеется только возможность сравнивать между собой как можно больше процессов исторической или повседневной жизни, однородных друг другу во всем, кроме *одного* решающего пункта, а именно, «мотива» или повода, которые исследуются в отношении их практического значения. В этом состоит важная задача сравнительной социологии. Однако часто, к сожалению [в нашем распоряжении], остается только более ненадежное средство, «мысленный эксперимент», т.е., чтобы добиться каузального вменения, к цепочке мотиваций *додумываются* отдельные составляющие и конструируется вероятное *тогда* протекание [действий]. Например, так называемый «закон Грешема» – это рационально очевидное истолкование человеческого действия в данных условиях и при идеально-типической предпосылке чисто целерационального действия. Насколько же [люди] *фактически* действуют в соответствии с ним, способен показать только опыт ([который], в конечном счете, может быть, в принципе, выражен статистически) фактического исчезновения из обращения слишком низко оцениваемых в денежной системе видов монеты; и опыт действительно в большой мере подтверждает значимость этого закона. На самом деле, путь познания был таким: *сначала* имелись опытные наблюдения, а затем было сформулировано истолкование. Без этого успешного истолкования наша казуальная потребность осталась бы явно неудовлетворенной. Но, с другой стороны, если бы не было продемонстрировано, что мысленно постигаемое – как мы намерены считать – поведение [людей] до некоторой степени действительно протекает [именно] таким образом, то даже сам по себе совершенно

очевидный закон был бы конструкцией, не имеющей никакой ценности для познания реального действия. В приведенном примере согласие между смысловой адекватностью и проверкой на опыте вполне убедительно, а количество случаев достаточно велико, чтобы считать надежной и эту проверку. Остроумная, имеющая характер смысловой очевидности <sinhaft erschließbare>, подкрепляемая <указанием на>симптоматические процессы (отношение к персам эллинских оракулов и пророков) гипотеза Эд. Майера о каузальном значении битв при Марафоне, Саламине, Платеях для своеобразного развития эллинской (а тем самым – и всей западной) культуры может быть подтверждена лишь путем такой проверки, при которой будет учитываться поведение персов в случае победы (Иерусалим, Египет, Малая Азия) и которая во многих аспектах неизбежно должна остаться несовершенной. Здесь безусловно должна помочь значительная рациональная очевидность гипотезы. Однако очень часто кажущиеся весьма очевидными исторические вменения невозможно проверить даже таким образом. И тогда вменение уже окончательно считается «гипотезой».

7. «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. Напротив, «каузально адекватной» последовательность процессов должна называться в той мере, в какой, в соответствии с правилами *опыта*, существует шанс, что она фактически будет всегда одной и той же. (Адекватным *по смыслу* в принятом здесь понимании является, например, *правильное*, согласно нашим обычным *нормам* исчисления или мышления, решение задачи на вычисление. *Каузально* адекватна – в объеме статистического появления – существующая, согласно проверенным правилам опыта, вероятность некоторого «правильного» или «ложного» – с точки зрения обычных для нас сегодня норм – решения, в том числе и типичной «ошибки в вычислении» или типичного «смещения проблем».) Итак, каузальное объяснение означает констатацию того, что, согласно некоторому *правилу* вероятности, которое можно каким-то образом определить, а в идеальном – редком – случае выразить в числовой форме, за определенным наблюдаемым (внутренним или внешним) процессом следует (или наступает вместе с ним) другой определенный процесс.

*Правильное* каузальное *истолкование* конкретного действия означает, что его внешнее протекание и мотив познаются *верно*, и вместе с тем связь их по смыслу познается *понятным* образом. *Правильное* каузальное *истолкование* *типичного* действия (понятного типа действия) означает, что называемый типичным процесс и представляется (в некоторой степени) адекватным по смыслу, и может быть (в некоторой степени) определен как каузально адекватный. Если нет смысловой адекватности, тогда даже при самой большой регулярности действия <Ablaufs> (как внешнего, так и психического), вероятность которой поддается точному числовому выражению, имеется лишь *непонятная* (или только не вполне понятная) статистическая вероятность. С другой стороны, даже самая очевидная смысловая адекватность лишь в той мере оказывается в рамках социологического познания правильным *каузальным высказыванием*, насколько удастся доказать наличие (как бы его ни определять) некоторого *шанса* на то, что действие с некоторой [точно] определенной или примерной частотой (в среднем или в «чистом» случае) *фактически действительно* совершается адекватно смыслу. Лишь такие статистические регулярности, которые соответствуют *понятному* предполагаемому смыслу социального действия, суть (в нашем смысле слова) понятные типы действия, т.е. «социологические правила». Лишь такие рациональные конструкции понятного по смыслу действия суть социологические типы реальных процессов, которые могут наблюдаться в реальности хотя бы с некоторым приближением. Дело здесь совсем не в том, что параллельно устанавливаемой смысловой адекватности *всегда* растут и фактические шансы на то, что возрастет частота совершаемого соответствующим образом [действия]. Только внешний опыт может в каждом случае

показать, так ли это в действительности. – Его дает *статистика* (статистика смертности, утомляемости, эффективности машинного производства, выпадения осадков), [причем] применительно к *чуждым* смыслу процессам [ее данные] имеют совершенно тот же смысл, что и применительно к процессам смысловым. Но *социологическая* статистика (уголовная статистика, статистика профессий, цен, посевов) [говорит] только о последних (само собой разумеется, что нередки случаи, в которых сочетается *и то, и другое*: например, статистика урожаяев).

8. Процессы и регулярности, которые, будучи непонятными, в нашем смысле слова, не называются «социологическими фактами» или правилами, конечно, не становятся из-за этого менее *важными*. В том числе и для социологии, в том смысле, в каком она здесь понимается (ибо мы ограничиваемся «*понимающей* социологией»), которая никому не может и не должна быть навязана). Однако такие процессы и регулярности – и в методическом отношении это совершенно неизбежно – занимают совершенно иное место, чем доступное пониманию действие, а именно, место его «условий», «поводов», «помех», «благоприятных обстоятельств».

9. Действованием в смысле понятной по смыслу ориентации собственного поведения [действующего] мы всегда будем называть только поведение одного или нескольких *отдельных* лиц.

Для других познавательных целей может быть полезным и нужным понимать отдельного индивида, например, как обобществление «клеток» или как комплекс биохимических реакций, или рассматривать его «психическую» жизнь как конституированную отдельными элементами (как бы их ни квалифицировать). Так приобретается, несомненно, ценное знание (каузальные правила). Однако мы не *понимаем* выраженное в правилах поведение этих элементов. Так же обстоит дело и с психическими элементами, и даже чем более точно они будут постигаться естественнонаучным образом, тем *меньше* [мы будем их понимать]: истолкование, исходящее из предполагаемого *смысла*, здесь вообще невозможно. Но для социологии (в нашем смысле слова, а равным образом и для истории) именно *смысловая* связь действия является объектом постижения. Мы можем (по крайней мере, в принципе) попытаться наблюдать или даже, исходя из наблюдений, прояснить для себя поведение физиологических единиц, например, клеток или каких-нибудь психических элементов, [мы можем] найти их правила («законы») и с помощью последних каузально «объяснить» отдельные процессы, т.е. подвести их под правила. Однако истолкование действия лишь в той же самой мере и лишь в том же самом смысле принимает в расчет эти факты и правила, как и любые другие (например, физические, астрономические, геологические, метеорологические, географические, ботанические, зоологические, физиологические, анатомические, чуждые смыслу психопатологические факты или естественнонаучные условия технических фактов).

С другой стороны, для иных (например, юридических) познавательных целей или для целей практических может оказаться целесообразным и прямо-таки неизбежным рассматривать социальные образования ([например] «государство», «товарищество», «акционерное общество», «фонд» <Stiftung>) точно так же, как рассматриваются отдельные индивиды (например, как носителей прав и обязанностей или как субъекты <Täter> юридически релевантных действий). Напротив, для понимающего истолкования действия в социологии эти образования суть исключительно процессы и связи специфических действий *отдельных* людей, так как только эти последние являются для нас понятными носителями осмысленно ориентированного действия. Тем не менее социология ввиду своих познавательных целей не может, например, *игнорировать* эти коллективные мыслительные образования, полученные благодаря другим способам рассмотрения. Ибо [ее] истолкование действия имеет отношение к этим коллективным понятиям в следующих трех аспектах: а) сама она часто бывает вынуждена работать с весьма сходными (а иногда точно так же и называемыми) коллективными понятиями, чтобы вообще иметь [хоть какую-то] понятную *терминологию*. Например, как на языке юристов, так и в



обыденном языке [термин] «государство» означает и правовое *понятие*, и те фактические социальные действия, для которых должны иметь значимость<sup>15</sup> юридические правила. Для социологии в «государство» как факт не обязательно включаются только юридически релевантные составляющие, не обязательно именно они. И, во всяком случае, для нее не существует никакой «действующей» коллективной личности. Если она говорит о «государстве» или «нации», или «акционерном обществе», или «семье», или «армейском корпусе», или о сходных «образованиях», то понимает под этим *исключительно* некоторое определенное социальное действие отдельных людей, фактическое или сконструированное как возможное, т.е. юридическому понятию, которое она использует ввиду его точности и привычности, она приписывает совершенно иной смысл. – б) истолкование действия должно принять во внимание следующий фундаментально важный факт: коллективные образования, которые имеются в повседневном мышлении или мышлении юридическом (или другой дисциплины) суть *представления* в головах реальных людей (не только судей и чиновников, но и «публики») о чем-то отчасти сущем, отчасти долженствующем иметь значимость, на которые *ориентируется* их действие, и как таковые они имеют мощное, часто прямо-таки преобладающее каузальное значение для того, каким образом протекает действие реальных людей. Прежде всего – как представления о *долженствующем* иметь значимость (или *не* иметь ее). (Поэтому современное государство в значительной степени существует именно таким образом – как комплекс специфического совместного действия людей, *потому что* определенные люди ориентируют свое действие на *представление*, что государство существует или *должно* таким образом существовать, т.е. что порядки такого юридически ориентированного рода *имеют значимость*. Об этом мы еще скажем ниже.) Хотя, согласно собственно социологической терминологии (см. пункт а.), и можно было бы полностью элиминировать эти понятия, используемые в обычном языке не только применительно к юридическому долженствованию значимости <Geltensollen>, но и применительно к реальным событиям, и заменить их совершенно новообразованными словами (хотя это и было бы крайним и, в основном, излишним педантизмом), однако, что касается данного важного положения дел, даже это, конечно, исключено. – с) Метод так называемой «органической» социологии (ее классический тип – замечательная книга *Шеффле* [Schäffle] «Bau und Leben des sozialen Körpers») пытается объяснить совместное общественное действие, исходя из «целого» (например, «народного хозяйства» <Volkswirtschaft>), в рамках которого отдельный человек и его поведение затем объясняются подобно тому, как, например, физиология объясняет положение органа тела в «хозяйстве» <Haushalt> организма (т.е. с точки зрения его сохранения). (Ср. знаменитое высказывание в лекции одного физиолога: «§ x: Селезенка. О селезенке, господа, мы ничего не знаем. Вот и все о селезенке!» На самом деле, этот физиолог «знал» о селезенке довольно много: ее местоположение, величину, форму и т.д. – он только не мог указать ее «функцию», и эту свою неспособность называл «незнанием».) Насколько такого рода *функциональное* рассмотрение «частей» «целого» должно (всенепременно) иметь ключевое значение в других дисциплинах, мы здесь обсуждать не намерены – известно, что биохимическое и биомеханическое рассмотрение не могло бы, в принципе, довольствоваться [только] этим [методом]. Для истолковывающей социологии такой способ выражения может служить 1. Целям практической наглядности и предварительной ориентации (в этой функции он может быть в высшей степени полезен и нужен, однако, при чрезмерно завышенной оценке его познавательной ценности и ложном

<sup>15</sup> В оригинале: «gelten». Перевод осложняется тем, что в юридической литературе принято переводить это понятие как «иметь силу» и «действовать» (например, «закон имеет силу», «действует» («gilt»)). В философской и теоретико-социологической литературе приходится иметь в виду, что речь идет о восходящем к Р. Лотце и усвоенном неокантианцами (и не только ими) понятию «Geltung», которое применяется для характеристики мира ценностей, которые не суть ни вещи физического мира, ни психические факты, но *значимы, имеют значимость* (например, значимость долженствования). Для сохранения единства терминологии на протяжении всего текста мы предпочитаем этот последний перевод, за исключением редких случаев, когда юридическая терминология явно более адекватна.

реализме понятий он может также оказаться очень вредным). 2. При определенных обстоятельствах только он может помочь нам выявить то социальное действие, истолковывающее понимание которого *важно* для объяснения определенной связи. Но в этом пункте только *начинается* работа социологии (в нашем смысле слова). При [рассмотрении] «социальных образований» (в противоположность «организмам») мы в состоянии, *помимо* простой констатации функциональных связей и правил («законов»), достичь еще кое-чего, что совершенно недоступно никакой «естественной науке» (поскольку она устанавливает каузальные правила для процессов и образований и выводит из них «объяснения» отдельных событий), а именно, «понять» поведение *отдельных* участников, тогда как поведение, например, клеток мы *не* «понимаем», но можем только функционально постигнуть, а затем констатировать в соответствии с *правилами* его протекания. Этот добавочный результат понимающего объяснения в сравнении с наблюдающим куплен, конечно, ценой того, что результаты, которые можно получить путем истолкования, носят существенно более гипотетический и фрагментарный характер. Однако именно *этот* [добавочный результат] и специфичен для социологического познания.

Мы вообще оставляем в стороне вопрос о том, насколько нам «понятно» по смыслу также и поведение животных, а им – наше (то и другое в высшей степени неопределенно по смыслу и по объему) и насколько, таким образом, могла бы существовать социология отношений человека к животным (домашним и диким) (многие животные понимают приказ, гнев, любовь, агрессивные намерения и явно реагируют не исключительно механически-инстинктивно, но, некоторым образом, также и сознательно, осмысленно и ориентируясь на опыт). Степень нашей способности к вчувствованию сама по себе не многим выше, когда речь идет о поведении «естественного человека». Однако *надежных* средств, чтобы установить субъективность животного<sup>16</sup>, у нас либо вообще нет, либо же они совершенно неудовлетворительны: проблемы психологии животных, как известно, столь же интересны, сколь и мучительны. Особенно хорошо известно, что существуют самые разные обобществления животных: моногамные и полигамные «семьи», стаи, стада, наконец, «государства», основанные на разделении функций. (Эти обобществления животных дифференцируются отнюдь не параллельно дифференциации органов или морфологической дифференциации в ходе развития соответствующего животного вида. Так, дифференциация функций у термитов, а вследствие этого – также и дифференциация их артефактов гораздо больше, чем у муравьев или пчел.) Очевидно, что здесь чисто функциональное рассмотрение, т.е. выявление функций отдельных типов индивидов, имеющих решающее значение для сохранения соответствующий обществ животных («цари», «матки», «рабочие», «солдаты», «трутни», «половые особи»<sup>17</sup>, «матки-заменители» и т.д.), очень часто является, по меньшей мере, на данный момент, окончательным результатом, которым должно удовлетвориться исследование. Все прочее было долгое время просто спекуляциями или исследованиями того, в какой мере, с одной стороны, наследственный материал, а с другой, – среда могли бы участвовать в развитии этих «социальных» задатков. (Таковы как раз споры между Вейсманом – чья работа «Всесилие естественного отбора»<sup>18</sup> во многом была основана на внеэмпирических дедукциях – и Гётте [Götte]). Однако все серьезные исследователи, конечно, полностью едины в том, что им приходится только временно, как они надеются, ограничиться и тем самым *удовлетвориться* функциональным познанием. (См., например, о состоянии исследования термитов работу *Escherlich'a* 1909 г.). Им бы хотелось не просто уяснить «важность для сохранения [вида]» функций этих отдельных дифференцированных типов, постигнуть которую достаточно легко, не просто разобраться в том, как объяснить эту дифференциацию, если не исходить из предпосылки о наследовании приобретенных свойств (а если все-таки исходить из нее, то как тогда истолковывать), но они хотели бы также знать:

<sup>16</sup> В оригинале: «subjektiver Sachverhalt» – оборот, философски необыкновенно сложный, но в данном контексте явно используемый просто как *terminus technicus*.

<sup>17</sup> Например, пол имеют далеко не все особи муравьев, но только те, что участвуют в воспроизводстве.

<sup>18</sup> См.: Weismann A. Allmacht der Naturzüchtung: eine Erwiderung. Jena: Fischer, 1893.

1. Что же все-таки *запускает в ход* дифференциацию дотолле нейтрального, недифференцированного начального индивида, – и 2. Что побуждает дифференцированный индивид вести себя (в среднем) так, как это фактически служит интересу самосохранения дифференцированной группы. Прогресс [исследовательской] работы [пока что] повсюду был связан с экспериментальной демонстрацией (или предположением [о существовании]) химических раздражений или физиологических фактов (процессов питания, паразитарной кастрации и т.д.) применительно к *отдельным* индивидам. Вряд ли даже специалист смог бы сегодня сказать, до какой степени можно надеяться на экспериментальное подтверждение вероятности того, что существует также «психологическая» и «осмысленная» ориентация. Кажется, даже в качестве идеальной цели поддающаяся контролю картина психики <Psyche> этих социальных животных индивидов на базе осмысленного «понимания» <Verstehen> возможна только в узких пределах. Во всяком случае, не следует ожидать, что отсюда придет «уразумение» <Verständnis> человеческого социального действия; наоборот: [исследователи животных] работают и должны работать с аналогиями, которые берутся из жизни людей. Пожалуй, можно ожидать, что однажды эти аналогии станут полезными, если потребуются оценить, [какую роль] на ранних стадиях человеческой социальной дифференциации [играет] область чисто механически-инстинктивной дифференциации по отношению к тому, что понятно индивидуально-смысловым образом, и, далее, по отношению к тому, что создается *сознательно* и рационально. Понимающая социология должна, разумеется, отдавать себе отчет в том, что даже у людей на ранних стадиях развития первый компонент имеет совершенно преобладающее значение; что же касается последующих стадий, то следует также иметь в виду, что этот компонент действует постоянно и действует решающим образом. Таким процессам, которые можно постигнуть лишь биологически и либо совершенно не удастся, либо лишь отчасти удастся истолковать понятным образом и объяснить в соответствии с мотивами, весьма близки (почти незаметно переходя в них) все «традиционные» действия (§ 2) и, в весьма значительной степени, «харизма» (гл. III) как источник психической «заразы», а тем самым и носитель социологических «раздражений, [дающих начало] развитию». Но все это не освобождает понимающую социологию от ее задачи: понимая, сколь узки поставленные ей границы, [она должна] делать то, на что *способна* только она одна.

Поэтому в различных работах Отмара Шпанна, которые часто богаты удачными мыслями (конечно, наряду с некоторыми недоразумениями и прежде всего аргументами, выстроенными на основе сугубо ценностных суждений, не имеющих отношения к эмпирическим исследованиям), справедливо подчеркивается значение для всякой социологии *предварительной* функциональной постановки вопроса, оспаривать которую всерьез, конечно, никто не собирается (он называет это «универалистским методом»). Конечно, сначала следует знать, какое действие имеет функциональную *важность* с точки зрения «сохранения» (а также культурного своеобразия и даже в первую очередь – именно его!) и продолжающегося в определенном направлении формирования некоторого социального типа действия, чтобы затем иметь возможность поставить вопрос: как такое действие появляется? какие мотивы его определяют? Надо сначала знать, что *делает* «король», «чиновник», «предприниматель», «сутенер», «маг» – т.е. какое типическое «действие» (которое только и подводит его под эту категорию) *важно* для анализа и принимается во внимание, прежде чем приступать к этому анализу («отнесенность к ценности» в смысле Г. Риккерта). Но только этот анализ, в свою очередь, дает то, что может, а значит и должно, дать социологическое понимание действия, [совершаемого] типически дифференцированным отдельным человеком (и это относится *только* к людям). Чудовищное недоразумение, которое состоит в том, будто «индивидуалистический» *метод* (в *каком-либо* возможном смысле) означает индивидуалистическую *оценку*, необходимо во всяком случае исключить, равно как и мнение, будто неизбежно (относительно) рационалистический характер образования *понятий* означает веру в *преобладание* рациональных мотивов или даже позитивную *оценку* рационализма. Социалистическое

хозяйство должно было бы социологически истолковывающим образом тоже *пониматься* «индивидуалистически» точно так же, т.е. исходя из *действий отдельных людей* – тех типов «функционеров», которые в нем встречаются, – подобно тому, например, как понимаются процессы обмена учением о предельной полезности (или каким-нибудь другим, лучшим, но в *данном* аспекте сходным методом, если таковой обнаружится). Потому что и здесь решающая, эмпирическая социологическая работа начнется только с вопроса о том, какие мотивы *заставляли и заставляют* отдельных функционеров и членов этой «общности» вести себя так, что оно *возникло и продолжает существовать*. Всякое функциональное (идушее от «целого») образование понятий делает для этого лишь *предварительную* работу, полезность и необходимость которой, – если она сделана правильно, – конечно, бесспорна.

10. «Законы», как привыкли называть некоторые теоремы понимающей социологии, – например, «закон» Грешема, – суть подкрепленные наблюдениями типичные *шансы ожидаемого* хода социального действия при наличии определенных фактов [шансы], которые *понятны*, исходя из типичных мотивов и типичного смысла, предполагаемого действующим. Они в высшей степени понятны и однозначны постольку, поскольку в основании типичного наблюдаемого хода [социального действия] лежат сугубо целерациональные мотивы (или же, исходя из соображений целесообразности, такие мотивы положены в основу методически сконструированного типа) и если при этом отношение между средством и целью, судя по данным опыта, однозначно (когда средство «неизбежно»). В этом случае допустимо следующее высказывание: *если бы* действия были строго целерациональными, то действовать *следовало бы* так, *а не иначе* (потому что в распоряжении участников для достижения их – однозначно определенных – целей, по техническим основаниям, имеются лишь такие средства и никаких других). Именно этот случай показывает одновременно, сколь ошибочно видеть в качестве *той самой* последней «основы» понимающей социологии какую-либо «психологию». Под «психологией» сегодня каждый понимает нечто иное. Совершенно определенные методические цели оправдывают при естественнонаучном рассмотрении некоторых процессов разделение «психического» и «физического», которое в *этом* смысле чуждо наукам о действии. Результаты психологической науки (каковы бы ни были ее методические модификации), исследующей «психическое» средствами естественной науки действительно *лишь* в смысле естественнонаучной методики и, таким образом, *не* истолковывающей (потому что это нечто иное) человеческое поведение со стороны предполагаемого в нем *смысла* [эти результаты], могут, конечно, подобно результатам любой другой науки, в отдельных случаях оказаться важными для социологической констатации; часто они действительно очень важны. Но у социологии нет каких-либо, в общем, более близких отношений к психологии, чем к другим дисциплинам. Ошибка заключена в понятии «психического»: Что не есть «физическое», то – «психическое». Однако *смысл* примера на вычисление, который кто-либо имеет в виду, все-таки не «психичен». Рациональное размышление человека о том, что определенное действие в соответствии с определенными данными интересами может вызвать или не вызвать ожидаемые последствия, и принимаемое в соответствии с этим результатом решение не сделаются ни на йоту более понятными благодаря «психологическим» соображениям. Однако именно на таких рациональных предпосылках социология (включая и национальную экономию) выстраивает большинство своих «законов». Напротив, при социологическом объяснении *иррациональностей* действия *понимающая* психология, несомненно, может сыграть решающую роль. Но в основном методологическом положении дел это ничего не меняет.

11. Социология (для нас эта предпосылка уже неоднократно выступала как самоочевидная) образует понятия-*типы* и ищет *общие* правила хода событий [Geschehens]. В противоположность истории, которая стремится к каузальному анализу и каузальному вменению *индивидуальных культурно-значимых* действий, образов, личностей. Парадигматически *материал* при образовании понятий социологии берется преимущественным, хотя и не исключительным образом из реальностей действия,

которые релевантны также и с исторических точек зрения. Социология образует свои понятия и ищет свои правила прежде всего *также и* с той точки зрения, может ли она те самым сослужить службу историческому каузальному вменению культурно важных явлений. Как и во всякой генерализирующей науке, из-за своеобразия ее абстракций ее понятия должны оказаться относительно *бедны* содержанием по сравнению с конкретной реальностью исторического. Но зато ее понятия должны обладать большей *однозначностью*. Эта большая однозначность достигается благодаря как можно более оптимальному уровню *смысловой* адекватности, к которому стремится социологическое образование понятий. В наиболее полной мере (именно это до сих преимущественно и принималось во внимание) – в тех случаях, когда речь идет о рациональных (целерациональных и ценностно-рациональных) понятиях и правилах. Однако социология стремится также к постижению иррациональных (мистических, профетических, пневматических<sup>19</sup>, аффективных) явлений в теоретических, причем адекватных *смыслу* понятиях. Во *всех* случаях, как рациональных, так и иррациональных, она удаляется от действительности и служит ее познанию, указывая на степень *приближения* некоторого исторического явления к одному или нескольким таким понятиям, что позволяет его классифицировать <einordnen>. Например, одно и то же историческое явление может быть в какой-то части явлением «феодалного» вида, в другой части – «патримониального», еще в одной – «бюрократического», а еще в одной – «харизматического». Чтобы под этими словами подразумевалось что-то *однозначное*, социология должна, в свою очередь, разрабатывать «чистые» (*идеальные*) типы тех видов образований, которые обнаруживают последовательное единство как можно более полной *смысловой* адекватности, но именно поэтому, однако, в этой своей идеальной *чистой* форме, в реальности, вероятно, не встречаются, подобно физической реакции, которая вычисляется при условии абсолютно пустого пространства. Лишь исходя из *чистого* («идеального») типа возможна социологическая казуистика. И конечно, само собой разумеется, что социология также, в случае необходимости, использует и *средние* типы того эмпирико-статистического рода, который не требует методических разъяснений. Но когда социология говорит о «типичных» случаях, то, в общем, всегда имеет в виду *идеальный* тип, который, в свою очередь, *может* быть рациональным или иррациональным, по большей части (а, например, в теории национальной экономики – непременно) рационален, но всегда сконструирован адекватно *смыслу*.

Необходима полная ясность: в области социологии сколько-нибудь однозначные «средние», а значит, и «средние типы» можно образовать *только* в том случае, если речь идет о различных *степенях* качественно *однородного* определяемого смыслом поведения. Бывает и такое. Однако в большинстве случаев исторически или социологически релевантное действие совершается под влиянием качественно *гетерогенных* мотивов, из которых никакое «среднее», в собственном смысле слова, вывести нельзя. Например, идеально-типические конструкции теории хозяйства «чужды действительности» в том смысле, что они (в данном случае) предполагают только один вопрос: каким *было бы* идеальное и к тому же чисто хозяйственным образом ориентированное целерациональное действие. Таким образом, реальное действие, которое (по меньшей мере) *также и* тормозит традиция, на которое влияют *также и* аффекты, заблуждения, не связанные с хозяйством соображения и цели, во-первых, можно понять *постольку*, поскольку оно либо фактически определяется в данном конкретном случае *также и* экономически целерационально, либо в среднем именно таково; а во-вторых, именно благодаря тому, что его реальное протекание *далеко не совпадает* с идеально-типичным, легче будет понять его *действительные* мотивы. Точно так же надо поступать и с идеально-типической конструкцией последовательного, мистически обусловленного отношения к жизни (например, к политике и хозяйству). Чем более четко и однозначно сконструированы идеальные типы, т.е. чем более они (в этом смысле) *чужды* миру, тем они более эффективны

<sup>19</sup> Т. е. боговдохновенных.

применительно к терминологии и классификации и тем более эвристичны. Работа историка, совершающего конкретное каузальное вменение отдельных событий, происходит, по сути дела, так же. Например, для объяснения военной кампании 1866 г. сначала (мысленно) определяют (что, собственно, и *требуется*), каковы *были бы* диспозиции Мольтке и Бенедека в случае идеальной целевой рациональности, если бы они все знали и о своем собственном положении, и о положении противника, – чтобы сравнить это с тем, каковы были фактические диспозиции, а затем каузально *объяснить* наблюдаемое несовпадение (обусловленное, например, ложной информацией, фактическими заблуждениями, ошибками в расчетах, личным темпераментом или соображениями, лежащими вне области стратегии). Здесь тоже (скрыто) используется целерациональная идеально-типическая конструкция.

Конструируемые понятия социологии имеют идеально-типический характер не только во внешнем отношении, но и во внутреннем. В огромной массе случаев *реальное* действие совершается так, что его «предполагаемый смысл» осознается либо лишь подспудно, либо не осознается вообще. Действующий куда больше неопределенно «чувствует» смысл, чем знает или «вполне уясняет» его, поступая в большинстве случаев по влечению или по привычке. Смысл действия (все равно, рациональный или иррациональный) доводится до сознания лишь время от времени, а при однородном действии масс его часто осознают лишь отдельные индивиды. По-настоящему эффективное, т.е. вполне осознанное и ясное, осмысленное действие представляет собой в реальности лишь предельный случай. Это обстоятельство придется принимать во внимание в любом историческом и социологическом рассмотрении при анализе *реальности*. Но это отнюдь не должно помешать образованию понятий в социологии путем классификации возможных «предполагаемых смыслов», то есть так, как если бы действие фактически совершалось с сознательной ориентацией на смысл. Всякий раз, когда реальность рассматривается в ее конкретности, социология должна принимать во внимание, что такие понятия далеки от реальности, и определить характер и степень этой удаленности.

Что же касается метода, то часто можно выбирать только между неясными или ясными, но нереальными и «идеально-типическими», терминами. В этом случае наука должна предпочитать последние. (См. об этом мою статью в *Archiv für Sozialwissenschaften*, Bd. XIX, на которую я указывал выше [пункт 6].)

## II. Понятие социального действия

1. Социальное действие (включая воздержание или терпение) может ориентироваться на прошлое, настоящее или ожидаемое в будущем поведение других (месть за нападение в прошлом, отпор нападению в настоящем, меры по защите от будущего нападения). «Другие» могут быть данными индивидами, знакомыми или неопределенными многими, совершенно незнакомыми (например, «деньги» – это обмениваемое благо, которое действующий принимает потому, что он ориентирует свое действие при обмене на ожидание, что весьма многочисленные, но незнакомые и неопределенно многие другие, в свою очередь, в будущем с готовностью примут его при обмене).

2. Не всякого рода действие – даже внешнее – есть «социальное» действие в указанном смысле. Внешнее действие не социально тогда, когда ориентируется лишь на ожидаемое поведение вещных объектов. Внутреннее поведение есть социальное действие лишь тогда, когда оно ориентируется на поведение других. Например, религиозное поведение не социально, если оно остается созерцанием, одинокой молитвой и т.д. Хозяйствование (отдельного индивида) социально лишь тогда и постольку, когда и поскольку в нем также учитывается поведение других. То есть, говоря в общем и совершенно формально, оно социально, если индивид принимает в расчет, что третьи лица признают его фактическую распорядительную власть над хозяйственными благами. В материальном же аспекте это хозяйствование социально, если потребление происходит с учетом будущего вождения третьих лиц и в характере «сбережений» индивида сказывается также и ориентация на это будущее вождение. То же самое происходит в производстве,

когда будущее вожелание третьих лиц становится основой собственной ориентации индивида, и т.д.

3. Не всякого рода соприкосновение людей носит социальный характер, но только поведение, по смыслу ориентированное на поведение других. Столкновение двух велосипедистов, например, есть просто событие, подобное природному явлению. Однако же их попытки избежать наезда и последовавшие за столкновением ругань, драка или мирное разбирательство уже были бы «социальным действием».

4. Социальное действие не тождественно ни а) *единообразному* действию многих, ни б) любому действию, которое совершается *под влиянием* поведения других.

а) Если на улице, когда начинается дождь, множество людей одновременно раскрывают зонты, то (в норме) действие одного не ориентировано здесь на действие другого, но действие всех одинаково ориентировано на потребность защититься от влаги. – б) Известно, что на действие индивида сильно влияет самый факт того, что он находится среди столпившейся в некотором месте «массы» (предмет исследований по массовой психологии, например, в духе Лебона): это действие, *обусловленное* массой. Даже рассеянные массы могут посредством одновременно или последовательно влияющего на индивида (например, через сообщения прессы) и воспринимаемого как таковое поведения многих превратить поведение индивидов в поведение, обусловленное массой. Одни виды реакций только и становятся возможными благодаря самому факту того, что индивид ощущает себя частью «массы», другие же становятся из-за этого затруднены. Определенное событие или человеческое поведение может поэтому вызвать здесь самые разные ощущения: веселость, гнев, воодушевление, отчаяние и вообще всякого рода страсти, чего не было бы при разрозненности индивидов (или это не было бы так легко), причем (по крайней мере, во многих случаях) между поведением индивида и фактом его нахождения в массе нет *смысловой* связи. Такое действие, протекание которого целиком или отчасти является результатом реакции на воздействие одного только факта «массы» как таковой, но не *соотносится* нею по смыслу, не будет «социальным действием» в том смысле, какой мы закрепили здесь за этим понятием. Конечно, различия между социальным и несоциальным в высшей степени нечетки. Ведь не только, например, у демагога, но часто и у самой массовой публики смысловое отношение к факту существования «массы» может быть разной интенсивности и в разной мере поддающееся толкованию. Далее, просто «подражание» чужому поведению (которому вполне справедливо придает большое значение Г. Тард) не подпадает под *специфическое* понятие «социального действия», если такое подражание сугубо реактивно и свое действие не ориентировано по смыслу на чужое действие. Граница здесь нечеткая, потому что различие между ними часто провести невозможно. Однако сам факт того, что некто, обнаружив у другого нечто, показавшееся ему целесообразным, принимается делать то же самое, не есть социальное действие в нашем понимании. Это действие не ориентировано на поведение другого, но *посредством* наблюдения за этим поведением действующий обнаруживает определенные объективные шансы и ориентируется на них. Его действие определяется чужим действием *каузально*, но не по смыслу. Напротив, если чужому действию подражают, потому что оно «модное», потому что значимо в силу традиции, значимо как образец, считается «аристократичным» и т.п., то здесь есть соотносительность со смыслом – либо с поведением того, кому подражают, либо с поведением третьих лиц, либо тех и других. Разумеется, бывает множество промежуточных явлений. Как обусловленность массой, так и подражание – нечетко очерченные предельные случаи социального действия, с которыми мы еще не раз столкнемся, например, при рассмотрении традиционного действия (§ 2). В этом случае, как и в других, четкости нет потому, что ориентацию на чужое поведение и смысл своего собственного действия отнюдь не всегда можно установить однозначно, их даже не всегда *осознают* и еще реже – осознают в полной мере. Уже поэтому не всегда можно с полной уверенностью различить просто «влияние» и смысловую «ориентацию». Но следует разделить их как понятия, хотя, конечно, подражание, носящее только «реактивный»

характер, имеет, *по меньшей мере*, такую же социологическую *важность*, как и «социальное действие» в собственном смысле слова. Ведь социология имеет дело отнюдь не *только* с социальным действием, оно *только* является (для социологии в нашем понимании) центральным фактом, так сказать, *конститутивным* для нее как науки. Но тем самым мы еще ничего не говорим о том, насколько *важен* этот факт по сравнению с другими фактами.

§ 2. Социальное действие, как и всякое действие, может определяться: 1). [соображениями] *целевой рациональности*, т.е. ожиданиями относительно поведения предметов внешнего мира и других людей, причем эти ожидания выступают как «условия» или «средства» для достижения результата: рационально поставленных и взвешенных *целей*; 2). [соображениями] *ценностной рациональности*, т.е. осознанной верой в безусловную – этическую, эстетическую, религиозную или как бы то ни было еще толкуемую – *самоценность* определенного поведения исключительно как такового, независимо от результата; 3). *аффективно*, прежде всего – *эмоционально*, т.е. актуальными аффектами и состоянием чувств; 4). *традиционно*, т.е. усвоенной привычкой.

1. Сугубо традиционное поведение – как и чисто реактивное подражание (см. предыдущий параграф), – находится уже на границе, а часто даже за границей того, что вообще можно называть ориентированным «по смыслу» действием. Потому что часто оно представляет собой не более чем тупую реакцию на привычные раздражители в соответствии с однажды усвоенной установкой. В значительной части все усвоенное повседневное действие приближается к этому типу, который мы включили в нашу систематику не только как предельный случай, но также и потому, что привязанность к привычному может в различной степени и в различном смысле сохраняться сознательно (об этом ниже); в таком случае этот тип действия приближается к типу № 2.

2. Сугубо аффективное поведение равным образом находится на границе, а часто и за границей того, что сознательно ориентировано «по смыслу»; оно может представлять собой не встречающее препятствий реагирование на некое внеобыденное раздражение. Если обусловленное аффектом действие выступает как *сознательная* разрядка состояния чувств, то это *сублимация*: такое действие по большей части (но не всегда) уже находится на пути к «рационализации [с точки зрения] ценности» или к целенаправленному действию, или к тому и другому.

3. Отличие аффективной ориентации действия от ценностно-рациональной состоит в том, что в последнем случае сознательно вычленяются те конечные ориентиры, на которые *последовательно* планомерно нацеливается действие. Впрочем, у них есть и общее: смысл действия в обоих случаях состоит не в достижении посредством действия некоторого результата, но в действии определенного рода как таковом. Аффективно действует тот, кто удовлетворяет свою потребность в немедленной мести, наслаждении, самоотдаче, созерцательном блаженстве или немедленном снятии аффективного напряжения (какими бы грубыми или утонченными ни были эти аффекты).

*Чисто* ценностно-рационально действует тот, кто действует без оглядки на предвидимые последствия, будучи убежден в том, что поступать так ему повелевает долг, достоинство, красота, религиозное предписание, благочестие или важность некоторой «вещи», какого бы рода она ни была. Ценностно-рациональное действие (в нашей терминологии) всегда есть действие согласно «заповедям» или в соответствии с требованиями, которые, как полагает действующий, перед ним поставлены. Лишь постольку, поскольку человеческое действие ориентируется на такие требования (всегда лишь частично, причем чаще всего – лишь в очень небольшой степени), мы намерены говорить о ценностной рациональности. Как будет показано ниже, значение ее достаточно велико, чтобы выделять ее в качестве особого типа, хотя мы и не пытаемся дать здесь сколь-нибудь исчерпывающую классификацию типов действия.

4. Целерационально действует тот, кто ориентирует свое действие в соответствии с целью, средствами и побочными последствиями и при этом рационально *взвешивает* как



средства относительно целей, так и цели относительно побочных последствий и, наконец, различные возможные цели между собой. Таким образом, он, во всяком случае, не действует *ни* аффективно (в особенности эмоционально), *ни* традиционно. При этом решение в пользу одной из конкурирующих и противоречащих друг другу целей может, в свою очередь, ориентироваться *ценностно-рационально*. В этом случае действие является целерациональным только по своим средствам. Или же действующий может без ценностно-рациональной ориентации на «заповеди» и «требования» выстроить конкурирующие и противоречащие друг другу цели просто как данные субъективные потребности на шкале сознательно *взвешенной* им насущности и соответственно ориентировать свое действие таким образом, что удовлетворяться они будут по возможности в указанной очередности (принцип «предельной полезности»). Таким образом, ценностно-рациональная ориентация действия может находиться в разного рода отношениях с целерациональной. Но с точки зрения целевой рациональности ценностная рациональность всегда *иррациональна*, причем тем более, чем сильнее она возводит ценность, на которую ориентируется действие, в ранг абсолютной ценности; потому что она тем менее обращает внимания на следствия действия, чем более безусловно важна для нее одна только его *самоценность* (чистая убежденность, красота, абсолютная доброта, абсолютное следование долгу). Но *абсолютная* целевая рациональность действия есть, по существу, – тоже лишь конструируемый предельный случай.

5. Действие, особенно социальное действие, очень редко бывает ориентировано *лишь* каким-то одним *или* другим определенным образом, а указанные виды ориентации, конечно, отнюдь не представляют собой исчерпывающей классификации, но являются понятийно чистыми типами, созданными для целей социологии, к которым реальное действие в большей или меньшей степени приближается или же – что случается чаще – из смешения которых оно образуется. Их целесообразность сможет подтвердить для *нас* лишь успех [исследования].

§ 3. Социальным «отношением» [Beziehung] называется поведение нескольких людей, по своему смысловому содержанию взаимно ориентированное и тем самым взаимно *настроенное* [eingestellt]. Таким образом, социальное отношение всецело и исключительно *состоит* в *шансе*, что будут совершаться (осмысленно) определенные социальные действия, все равно на чем этот шанс основывается.

1. Итак, *взаимное* соотнесение [Beziehung] действия с *обеих* сторон, хотя бы в минимальной степени, есть относящийся к понятию признак. Содержание может быть самым разным: борьба, вражда, половая любовь, дружба, благочестие, рыночный обмен, «выполнение» соглашения, [попытка его] «обойти» или его «разрыв», экономическая или эротическая или иная «конкуренция», сословная, национальная или классовая «общность» [Gemeinschaft] (*в том случае*, если последние факты, помимо просто общих черт, производят «социальное действие», – речь об этом пойдет ниже). Иными словами, само понятие *ничего* не говорит о том, существует ли «солидарность» действующих или же ее полная противоположность.

2. Речь всегда идет об эмпирическом смысловом содержании, действительно *предполагаемом* участниками в конкретном случае или предполагаемом в среднем, или в конструированном «чистом» типе, но отнюдь не о некоем нормативно «правильном» или метафизически «истинном» смысле. Даже если речь идет о так называемых «социальных образованиях», каковы «государство», «церковь», «товарищество», «семья» и т.д., социальное отношение *наличествует* исключительно как *шанс*, что действия, по своему смысловому содержанию явственно взаимно настроенные, совершались, совершаются или будут совершаться. Об этом следует помнить всегда, чтобы избежать «субстанциальной» трактовки данных понятий. Например, «государство» перестанет «существовать» в социологическом смысле, как только исчезнет *шанс* на то, что будут совершаться социальные действия определенного рода. Этот шанс может быть очень большим или исчезающе малым. Но в том смысле и в той *степени*, насколько он фактически (как можно

судить) существовал или существует, существовало или существует также и соответствующее социальное отношение. Никакого иного *ясного* смысла просто не может заключать, например, высказывание, что некоторое определенное государство еще «существует» или уже не «существует».

3. Мы отнюдь не утверждаем, что участники взаимно настроенных действий в конкретном случае вкладывают *одно и то же* смысловое содержание в социальное отношение или же по смыслу внутренне настраиваются в соответствии с настроенностью [Einstellung] партнера, так что «взаимность» существует в *этом* смысле. «Дружба», «любовь», «благочестие», «верность договору», «чувство национальной общности», которые есть у одной стороны, могут натолкнуться на настроенность совершенно иного рода у другой стороны. Тогда участники связывают со своим действием совершенно разный смысл и постольку социальное отношение с обеих сторон оказывается объективно «односторонним». Но взаимная соотнесенность есть и здесь, поскольку действующий *предполагает* (возможно, совершенно ошибочно или только отчасти заблуждаясь) у партнера определенную настроенность по отношению к нему (действующему) и ориентирует свое действие на эти ожидания, что может и по большей части действительно имеет последствия для того, как протекает действие и какие формы принимает отношение. Объективно «обоюдным» оно является, конечно, лишь постольку, поскольку смысловые содержания [обеих сторон] «соответствуют» друг другу – согласно *средним* ожиданиям каждого участника – т.е. настроенность отца, по меньшей мере, приблизительно, так соотносится с настроенностью его детей, как этого (в данном случае или в среднем, или типичным образом) и ожидает отец. Социальное отношение, в полной мере основанное на взаимном смысловом *соответствии* настроенностей является в реальности лишь предельным случаем. Но если взаимности нет, то, в соответствии с нашей терминологией, существование некоторого «социального отношения» исключается тем самым лишь тогда, когда, вследствие этого, *соотнесенность* действий с обеих сторон отсутствует фактически. Как это обычно и бывает в реальности, здесь, как правило, имеется множество промежуточных случаев.

4. Социальное отношение может быть совершенно преходящим или длительным, т.е. настроено таким образом, что существует шанс на постоянное *повторение* соответствующего по смыслу (то есть значимого для него и потому ожидаемого) поведения. *Лишь* наличие этого шанса, т.е. более или менее значительной *вероятности* того, что состоится соответствующее по смыслу действие и *только* оно, означает «*существование*» социального отношения, о чем, во избежание ложных представлений, необходимо помнить *всегда*. Итак, то, что «дружба» или «государство» *существуют* или существовали, означает только и исключительно следующее: *мы (наблюдающие)* формулируем суждение о наличии в настоящем или прошлом *шанса*, что на основании определенного рода настроенности определенных людей будут совершаться *действия*, явственно имеющие, *в среднем*, некий *предполагаемый* смысл, – и более ничего (см. № 2). Таким образом, неизбежная для *юридического* рассмотрения альтернатива, в рамках которой положение *права*, имеющее определенный смысл, либо значимо (в правовом смысле), либо нет, *правоотношение* либо существует, либо нет, *не* имеет силы для социологического рассмотрения.

5. Смысловое содержание социального отношения может меняться. Например, политическое отношение может из солидарности превратиться в столкновение интересов. Стоит ли тогда говорить о возникновении «нового» отношения или о том, что старое продолжает существовать и только обрело новое «смысловое содержание», является лишь вопросом терминологической целесообразности и степени *непрерывности* в изменении. Смысловое содержание может также быть постоянным лишь отчасти, а отчасти быть подвержено изменениям.

6. Смысловое содержание, которое *постоянно* конституирует социальное отношение, может быть сформулировано в виде «максим», соблюдения которых в среднем или приблизительно по смыслу участники отношения *ожидают* от партнера или партнеров и на

которые они, в свою очередь, ориентируют свое действие (в среднем или приблизительно). Это тем более характерно для социального отношения, чем более рационально (целерационально или ценностно-рационально) ориентировано, по своему общему характеру, соответствующее действие. Например, в эротических и вообще аффективных отношениях (например, основанных на благочестии) возможность рационально сформулировать предполагаемое смысловое содержание, естественно, намного меньше, чем в ситуации делового контракта.

7. Смысловое содержание социального отношения может быть *согласовано* обоюдным согласием. Это означает, что участники дают *обещания* относительно своего будущего поведения (по отношению друг к другу или вообще). Тогда каждый участник – коль скоро его соображения носят рациональный характер – прежде всего (с различной степенью надежности) обычно рассчитывает, что *другой* будет ориентировать свое действие на понимаемым им самим (действующим) смысл соглашения. Он ориентирует свое собственное действие отчасти целерационально (соответственно, более или менее, по смыслу, «лояльно») на это ожидание, отчасти ценностно-рационально – на «долг», который он видит в том, чтобы, в свою очередь, «соблюдать» заключенное соглашение соответственно предполагаемому им смыслу. Достаточно пока об этом. См. также ниже, § 9 и § 13.

§ 4. В области социального действия можно наблюдать фактические регулярности, т.е. при типически одинаковом *предполагаемом смысле* повторяется действие в его протекании у одного и того же действующего или же (а иногда и одновременно с этим) – у множества действующих. Этими *типами* протекания действия занимается социология, в отличие от истории, занимающейся каузальным вменением важных, т.е. судьбоносных отдельных связей.

Мы называем *обычаем* фактически существующий шанс, что определенная настроенность социального действия будет иметь характер *регулярности*, если этот шанс существует в некотором кругу людей *исключительно* в силу фактического навыка. Обычай называется *обыкновением*, если фактический навык основывается на длительной *привычке*. И напротив, мы говорим, что [эта регулярность] «основана на *состоянии интересов*» («обусловлена *интересами*»), если и поскольку шанс, что она будет существовать эмпирически, обусловлен *исключительно* чисто целерациональной ориентацией действия индивида на одинаковые *ожидания*.

1. К обычаям относится и «мода». «Модой», в противоположность «обыкновению», называется обычай, если (как раз в отличие от обыкновения) факт *новизны* соответствующего поведения становится источником ориентации на него действия. Она сродни «условностям», потому что, как и эти последние, берет начало (в большинстве случаев) в *сословных* интересах, связанных с престижем. Более подробно мы на этом останавливаться здесь не будем.

2. «Обыкновение», в противоположность «условностям» и «праву», выступает для нас *не* как внешним образом гарантированное правило, которого добровольно придерживается действующий, то ли просто «бездумно», то ли из «удобства», то ли по каким бы то ни было еще основаниям, и вероятное соблюдение которого он по этим же основаниям может ожидать от других людей того же круга. Иначе говоря, обыкновение в этом смысле не есть нечто «значимое», следовать ему ни от кого не «требуется». Переход от обыкновения к значимым *условностям* и к *праву*, конечно, очень и очень плавный. Значимое повсеместно порождается фактическим. Мы теперь имеем «обыкновение» съедать по утрам, в общем, известного рода завтрак, но здесь нет какой-либо «принудительности» (наверное, за исключением тех, кто завтракает в отелях), да и обыкновением это было не всегда. Напротив,

одежда, которую мы носим, даже если она и появляется благодаря «обыкновению», в наши дни в основном относится уже не к обыкновению, а к условностям<sup>20</sup>.

3. Во многих случаях явная регулярность в протекании социального действия, особенно хозяйственного, хотя и не только его, обнаруживается отнюдь не потому, что оно ориентировано на некие нормы, представляющиеся «значимыми», но и не потому, что основанием ее служит обыкновение. Она основывается лишь на том, что, по существу, определенного рода социальное действие, в среднем, наилучшим образом отвечает нормальным, с точки зрения субъективной, *интересам* участников и они ориентируют свои действия на это субъективное понимание и знание; таковы, например, регулярности ценообразования на «свободном» рынке. Именно заинтересованные лица на рынке ориентируют свое поведение как «средство» на свои *типичные* хозяйственные интересы как цель и на столь же типичные ожидания относительно предполагаемого поведения других как «условия», при которых можно достичь цели. Чем более *строго* целерационально они действуют, тем более сходно реагируют на данные ситуации, и таким образом возникают однообразие, регулярность и непрерывность настроенности и действия, которые часто оказываются при этом намного более стабильными, чем в тех случаях, когда действие ориентируется на нормы и требования [Pflichten], фактически считающиеся «обязательными» для данного круга людей. То, что ориентация исключительно на складывающиеся интересы, свои и чужие, приводит к таким же результатам, как и те, которых пытаются – причем, зачастую, тщетно – достигнуть путем принудительного нормирования, – это явление привлекло к себе значительное внимание, особенно в области хозяйства: отсюда, собственно, и возникла национальная экономия как наука. Но это же явление значимо и в других областях действия. Характерные для него осознанность и внутренняя несостыковка [ориентации действия] полярно противоположны всякого рода стесненности, характерной как для подчинения тому, что просто принято и вошло в «обыкновение», так для самоотдачу нормам, в которые верят ценностно-рациональным образом. *Одной из* существенных компонент «рационализации» действия является замена внутреннего подчинения принятому, вошедшему в обыкновение, планомерным приспособлением к складывающимся интересам. Конечно, этим процессом не исчерпывается понятие «рационализации» действия. Ведь она еще может идти и позитивно, ко все более осознанной рационализации ценностей, и негативно, так что от нее проигрывает не только обыкновение, но и аффективное действие, наконец, от нее выигрывает действие чисто целерациональное, *не* верящему в ценности, и проигрывает действие на основе ценностной рациональности. Эта *многозначность* понятия «рационализации» действия еще не раз станет предметом нашего рассмотрения. (К исследованию самого понятия мы обратимся в *Заключении*.)

4. Стабильность *обыкновения* (как такового), по существу, основывается на том, что тот, кто не ориентирует на нее свое действие, оказывается «неприспособленным», т.е. должен быть готов к мелким и крупным неудобствам и неприятностям, покуда в его кругу большинство людей считается с тем, что такое обыкновение существует, и настраивается на него в своих действиях.

Стабильность *складывающихся интересов* точно так же основана на том, что тот, кто не ориентируется в своем действии на интересы другого – не «считается» с ними, – вызывает у другого сопротивление или достигает некоторого не желаемого и не предвидимого результата, т.е. рискует нанести ущерб своим собственным интересам.

§ 5. Действие, в особенности социальное действие, в особенности же социальное отношение, могут быть ориентированы участниками на *представление* о существовании *легитимного порядка*. Шанс, что это произойдет, называется «значимостью» соответствующего порядка.

<sup>20</sup> Об обычае и обыкновении еще и сегодня стоит почитать соответствующие места у Иеринга. См.: Ihering R. v. Zweck im Recht. Bd. II. См. также: Oertmann P. Rechtsordnung und Verkehrssitte (1914). а также новейшую работу: Weigel E. Sitte, Recht und Moral, 1919, автор которой согласен со мной в критике Штаммера.

1. Итак, «значимость» порядка есть для нас нечто большее, нежели простая регулярность в протекании социального действия, обусловленная обыкновением или складывающимися интересами. Если компании, занимающиеся перевозкой мебели, регулярно публикуют объявления со своими предложениями ко времени предполагаемых переездов, то эта регулярность обусловлена «складывающимися интересами». Если мелочной торговец вразнос в определенные дни месяца или недели посещает определенных клиентов, то либо это вошло у него в обыкновение, либо так сложились его интересы (соблюдается последовательность в обходе своей территории). Но если чиновник ежедневно в один и тот же час появляется в своем кабинете, то это обусловлено не *только* устоявшейся привычкой (обыкновением) (хотя ею тоже), не *только* сложившимися интересами (хотя ими тоже), которые он, если захочет, может принять или не принять во внимание. Вместе с тем, как правило, главное для него – «значимость» порядка (служебной регламентации) как заповеди, нарушение которой не только нанесло бы ему ущерб, но и (нормальным образом) в ценностно-рациональном смысле отторгается им (хотя и в очень разной степени) в силу «чувства долга».

2. Мы намерены а) называть смысловое содержание социального отношения «порядком» лишь тогда, когда действие (в среднем или приблизительно) ориентировано на явные «максимы». Мы намерены б) говорить о «значимости» этого порядка лишь тогда, когда фактическая ориентация на эти максимы происходит, по меньшей мере, *также и* (т.е. в практически важной степени) потому, что они рассматриваются как нечто значимое для действия, т.е. обязательное или образцовое. Фактически, конечно, участники отношения ориентируют свое действие на некий порядок исходя из самых разных мотивов. Однако то обстоятельство, что, *наряду* с другими мотивами, по меньшей мере для части действующих порядок представляется также и образцовым или обязательным, т.е. *долженствующим* быть значимым, конечно, повышает шансы, причем зачастую весьма заметно, что действие будет ориентировано на этот порядок. Порядок, которого придерживаются, только исходя из целерациональных мотивов, в общем, гораздо более лабилен, чем ориентация, основанная исключительно на обыкновении, на привычки поведения (наиболее часто встречающийся тип внутренней установки [Haltung]). Но он еще более, несравненно более лабилен, чем порядок, обусловленный престижем образцовости и обязательности, который мы будем называть «*легитимностью*». Границы между сугубо традиционной или сугубо целерационально мотивированной ориентацией на некоторый порядок и верой в его легитимность в реальности, конечно, очень размыты.

3. Ориентироваться на значимость порядка в своих действиях можно, не только «следуя» его (понимаемому усредненным образом) смыслу. Даже если «обходят» или «нарушают» его (понимаемый усредненным образом) смысл, то все равно будет *оказывать свое влияние* шанс на то, что в некоторой мере его значимость (как обязательной нормы) сохранится. Прежде всего чисто целерационально. Вор скрывает свои действия и тем самым ориентируется на «значимость» законов уголовного права. «Значимость» порядка для определенного круга людей находит свое выражение как раз в том, что вор *вынужден* скрывать свое преступление. Но, даже если отвлечься от этого предельного случая, зачастую нарушение порядка не выходит за границы более или менее многочисленных частных преступлений, или же нарушители более или менее добросовестно [заблуждаясь], пытаются выдать свои поступки за легитимные. Или же фактически сосуществуют различные трактовки смысла порядка, каждый из которых оказывается – для социологии – фактически значимым в том объеме, в каком он определяет фактическое поведение. Социологу отнюдь не трудно признать, что для одного и того же круга людей значимы различные, *противоречащие* друг другу порядки. Ибо даже индивид может ориентироваться в своих действиях на противоречащие друг другу порядки. Причем не только последовательно, как это обычно случается, но и в рамках одного и того же действия. Кто идет на дуэль, тот ориентируется в своих действиях на кодекс чести, но если он при этом скрывает свои действия или же, напротив, предстает перед судом, то ориентируется уже на уголовный

кодекс. Конечно, если порядок в том его смысле, которому, в среднем, верят, как *правило* обходят или нарушают, тогда этот порядок «значим» еще лишь ограниченно или не «значим» уже совершенно. Итак, в социологии, в отличие от юриспруденции, если иметь в виду ту цель, которую ставит себе эта последняя, значимость и не-значимость не представляют собой абсолютной альтернативы. Между ними, как мы уже отметили выше, есть плавные переходы, противоречащие друг другу порядки могут быть «значимы» одновременно, но только каждый из них тогда «значим» лишь настолько, насколько существует *шанс*, что действие *фактически* [будет] ориентировано именно на него.

Читатели, знакомые с соответствующей литературой, могут вспомнить здесь о той роли, которую понятие «порядок» играет в книге Р. Штамmlера, блестяще, как и все его работы, написанной, но основательно искажающей суть дела и совершенно ошибочной в том, что касается существующих проблем, о чем уже было сказано в Предварительном замечании. (Там же дается отсылка к моей критике Штамmlера, к сожалению, быть может, излишне острой по форме из-за вызванного этой путаницей раздражения.) Штамmlер не только не различает эмпирическую и нормативную значимость, он вообще упускает из виду, что социальное действие ориентируется не *только* на «порядки»; однако самое главное состоит в том (не говоря уже о других ошибках), что Штамmlер логически совершенно несостоятельным образом превращает порядок в «форму» социального действия, которая должна у него играть такую же роль по отношению к содержанию, какую играет «форма» в теории познания. Но фактически, например, хозяйственное (по преимуществу) действие ориентируется на представление о недостаточности определенных имеющихся средств удовлетворения потребностей по сравнению с (представляемой) потребностью, а также на совершающиеся в настоящем и предвидимое в будущем действие третьих лиц, которые принимают в расчет те же самые средства удовлетворения потребностей; однако, *при этом* такое действие, конечно, ориентируется в выборе своих «хозяйственных» регуляций на те «порядки», которые действующий знает как «значимые» законы и условности, т.е. такие, нарушение которых, как ему известно, вызовет совершенно определенную реакцию третьих лиц. Штамmlер совершенно запутал это простейшее эмпирическое положение дел прежде всего тем, что заявил, будто каузальное отношение между «порядком» и реальным действием невозможно по смыслу самих понятий. Действительно, между юридически-догматической, нормативной значимостью порядка и эмпирическим процессом нет никакой каузальной связи, здесь необходимо только задать вопрос, затрагивается ли эмпирический процесс (*правильно* интерпретированным) порядком юридически? *должен* ли он, таким образом, быть (нормативно) значим *для* этого процесса? а если да, то что означает для него это нормативное *долженствование* порядка? Однако между *шансом*, что действие будет ориентироваться на *представление* о значимости понимаемого, в среднем, так-то и так-то порядка, и хозяйственным действием существует, разумеется (в определенных случаях) каузальное отношение в самом привычном смысле слова. А для социологии только тот шанс, что действие будет ориентироваться на это *представление*, и «*есть*» значимый порядок «как таковой».

§ 6. Легитимность порядка может быть *гарантирована*:

I. Чисто внутренне, а именно

1. чисто аффективно, эмоциональной самоотдачей;
2. ценностно-рационально: верой в абсолютную значимость порядка как выражения высших обязательных ценностей (нравственных, эстетических или каких-то еще);
3. религиозно: верой в зависимость обладания благами спасения от соблюдения этого порядка;

II. А также (или исключительно) ожиданием специфических внешних последствий, т.е. складывающимися интересами, однако это – ожидания особого *рода*.

Порядок называется:

а) *условностью*, если его значимость внешне гарантируется шансом в случае отклонения от этого порядка натолкнуться во вполне определенном кругу людей на всеобщее и практически осязаемое *неодобрение*;

б) *правом*, если она внешне гарантируется шансом, что со стороны *штаба* именно на это и настроенных людей [последует] (физическое или психическое) принуждение к соблюдению порядка или наказание за действие, нарушающее порядок<sup>21</sup>.

1. Условностью называется «обыкновение», одобряемое в *некотором кругу* как «значимое» и гарантированное против отклонений от него неодобрением [исходящим от данного круга]. В противоположность праву (в нашем смысле слова) здесь нет *штаба* специально настроенных на принуждение людей. Если Штаммлер намерен отделять условность от права, указывая на абсолютную (в первом случае) добровольность подчинения, то это не согласуется с обычным словоупотреблением и не подтверждается его же собственными примерами. Что индивид будет следовать как обязательному образцу «условности» (в обычном смысле слова), например, пользоваться обычными формами приветствия, носить одежду, которая считается приличной, придерживаться ограничений, налагаемых на общение, как по форме, так и по содержанию, – это совершенно серьезно «предполагается» – и совершенно не является делом его выбора, в отличие, например, от того случая, когда речь идет о простом «обыкновении» готовить себе еду на определенный манер. Нарушение условности («обыкновения, принятого среди людей одного сословия») часто преследуется членами сословия в высшей степени действенным и чувствительным социальным бойкотом, который оказывается сильнее, чем любое правовое принуждение. Здесь не хватает только особого штаба людей, настроенных на действие особого рода, гарантирующее следование [праву] (таковы у нас судьи, прокуроры, чиновники-управленцы, судебные исполнители и т.д.). Но четких границ здесь нет. Предельным случаем, когда гарантии, даваемые порядку условностями, переходят в правовые гарантии, является угроза формальным и *организованным* бойкотом. В нашей терминологии такой бойкот должен был бы уже называться правовым средством принуждения. Для нас здесь не представляет интереса, что условность бывает защищена, кроме *простого* неодобрения, также и другими средствами (например, использованием права хозяина дома против тех, кто нарушает принятые в доме условности). Главное в другом: даже в таком случае эти (часто жесткие) меры принуждения применяет *индивид*, причем *вследствие* неодобрения, связанного с принятыми условностями, и нет штаба людей, который был бы специально предназначен для таких действий.

2. Мы полагаем, что решающим для понятия права (даже если совершенно по-иному вычленяется, если речь идет о других целях) является существование *штаба* принуждения. Конечно, отнюдь не обязательно этот штаб во всем походит на то, к чему мы привычны сегодня. Особенно нет никакой необходимости в «судебной» инстанции. Даже род (когда дело идет о кровной мести и междоусобице) представляет собой такой штаб, *если* только для его реакций действительно значимы какие-либо порядки. Конечно, это – предельный случай того, что еще можно называть «правовым принуждением». «Право народов», как известно, вновь и вновь не признается в качестве «права», потому что у него нет надгосударственной принудительной силы. В терминологии, которую мы здесь выбираем (по соображениям целесообразности), порядок, который внешне был бы гарантирован только ожиданием неодобрения и репрессий со стороны того, кому нанесен ущерб, т.е. гарантирован принятыми условностями и состоянием интересов, при том, что нет штаба людей, настроенных в своих действиях *специально* на его соблюдение, действительно нельзя было бы назвать правом. Конечно же, для юридической терминологии может быть вполне справедливо обратное. *Средства* принуждения здесь иррелевантны. [К праву, в нашем понимании,] относится даже «братское увещание», принятое прежде в некоторых сектах как первое средство мягкого принуждения грешника, если только оно упорядочено согласно

<sup>21</sup> См. об условности, наряду с указанными выше сочинениями Иеринга и Вейгелина: Tönnies F. Die Sitte, 1909.

некоторому правилу и проводится некоторым штабом. Равным образом относится к нему и цензорское порицание как средство гарантировать «нравственные» нормы поведения. И уж тем более – психическое насилие, осуществляемое собственно церковными средствами воспитания. Таким образом, есть, конечно же, и «право» иерократическое, политическое или гарантированное уставами союзов, авторитетом главы семейства или товариществами и объединениями. При таком определении понятия и «свод» правил и норм поведения студента оказывается «правом». Разумеется, сюда относится и казус, которому посвящен § 888, абзац 2 Гражданско-процессуального кодекса<sup>22</sup> (права, которые не обеспечены санкцией). «*Leges imperfectae*»<sup>23</sup> и естественные обязательства<sup>24</sup> суть формы юридического языка, в которых косвенно находят выражение границы или условия применения принуждения. Поэтому принудительным образом навязанный «обычный порядок» [*Verkehrssitte*]<sup>25</sup> в этом смысле тоже представляет собой право (см. §§ 157, 242 Гражданского кодекса<sup>26</sup>)<sup>27</sup>.

Не всякий значимый порядок обязательно носит всеобщий и абстрактный характер. Например, значимое «положение права» и «правовое решение» некоторого конкретного случая отнюдь не всегда столь различны, как это представляется нам нормальным сейчас. То есть «порядок» *может* оказаться порядком лишь применительно к одному конкретному положению дел. Подробнее об этом следует говорить в социологии права. Нам же, если только не оговорено иное, представляется более целесообразным работать с современными представлениями о соотношении положения права и правового решения.

4. «Внешне» гарантированные порядки могут быть гарантированы еще и «внутренне». Отношения между правом, условностью и «этикой» не представляют собой проблемы для социологии. «Этическая» мерка, в понимании социологии – это подход к человеческому действию, которое востребует себе предикат «хорошее в нравственном смысле», с точки зрения особого рода ценностно-рациональной *веры*, принимаемой за норму, подобно тому, как действие, которое востребует себе предикат «прекрасное», мерит себя тем самым эстетической меркой. В этом смысле этические нормативные представления могут оказать глубокое влияние на действие, и все-таки у них не будет никакой внешней гарантии. Это обычно бывает в тех случаях, когда нарушением этих норм мало затрагиваются чужие интересы. С другой стороны, в таком случае нередко существуют религиозные гарантии. Однако возможны также (в смысле используемой здесь терминологии) гарантии, которые обеспечиваются условностями: неодобрением в ответ на нарушение норм и бойкотом, – а также правовые гарантии: уголовно-правовая или полицейская реакция или гражданско-правовые последствия. С другой стороны, отнюдь не все (во всяком случае, не обязательно) порядки, гарантированные условностью или правом, притязают иметь характер *этических* норм, причем для правовых порядков (часто в виде целерациональных уложений<sup>28</sup>) такие

<sup>22</sup> В оригинале: RZPO, т.е. «Reichszivilprozessordnung», буквально: «Имперский порядок гражданского процесса».

<sup>23</sup> Законы несовершенно вида (*лат.*), «которые не предусматривают никакой санкции: ни ничтожности акта, ни наказания» (Дождев Д. В. Римское частное право. М.: Норма, 1999. С. 94).

<sup>24</sup> При естественных обязательствах «долг не сопровождается ответственностью: исковое требование на стороне кредитора не возникает» (Дождев Д. В. Цит. соч. С. 476).

<sup>25</sup> В немецкой юриспруденции «*Verkehrssitte*» (буквально: обычай или обыкновение общения) означает обычай или привычку определенной группы лиц («*Verkehrskreis*»), так что при истолковании спорных моментов судья должен принять во внимание «обычный порядок» решения дел и толкования соглашений в этом кругу.

<sup>26</sup> В оригинале: BGB, т.е. «*Bürgerliches Gesetzbuch*», буквально: «Свод гражданских законов».

<sup>27</sup> См. о понятии «доброе обыкновение» (т.е. обыкновение, которое заслуживает одобрения и потому санкционировано правом): Max Rümelin, in: "Schwäbische Heimatgabe für Th. Häring", 1918.

<sup>28</sup> Здесь впервые появляется важный термин Вебера «*gesetzt*», т.е. сформулирован, выражен в предложениях (от «*Satz*» – предложение, положение). Отсюда у Вебера образовано «*Satzung*», что мы переводим как «уложение». В тех случаях, когда замена глагола и отглагольных форм существительным нежелательна, мы переводим «*satzen*» как «формулировать». Устойчивое выражение Вебера «*die gesetzte Ordnung*» переводится, в зависимости от контекста и из соображений удобочитаемости, как «порядок, основанный на уложении» или «сформулированный порядок».



притязания в целом свойственны куда меньше, чем для порядков, основанных на условности. *Следует ли* рассматривать распространенное среди людей представление о значимости как то, что принадлежит к области «этики», или же нет (т.е. является «просто» условностью или «просто» нормой права), – этот вопрос не может решаться эмпирической *социологией* иначе, кроме как в соответствии с тем понятием «этического», которое *фактически* значимо теперь или было значимо прежде среди определенного круга людей. В общем этот вопрос применительно к *социологии* решить нельзя.

§ 7. *Легитимная* значимость может приписываться действующими некоторому порядку:

а) в силу *традиции*: значимость того, что было всегда;

б) в силу *аффективной* (особенно эмоциональной) веры: значимость новооткрытого или имеющего характер образца;

в) в силу *ценностно-рациональной* веры: значимость того, что видится абсолютно значимым;

г) в силу позитивного уложения, в *легальность* которого верят.

Эта легальность может представляться *легитимной*

а) в силу договоренности заинтересованных сторон;

б) в силу навязывания (на основе господства людей над людьми, значимого в качестве *легитимного* господства) и послушания.

Все остальное (за исключением нескольких понятий, которые еще должны быть определены) относится к области социологии господства и социологии права. Здесь необходимо отметить лишь следующее:

1. Значимость порядков, освященных традицией, является самой универсальной и самой изначальной. Страх навлечь магические неприятности увеличивал психические препятствия на пути любых изменений укоренившихся привычек действия, а многообразные интересы, которые обычно бывают связаны с сохранением послушания уже имеющему значимость порядку, поддерживали сохранение таких порядков. Подробнее об этом в гл. III.

2. *Сознательное* творение новых порядков изначальное и почти всегда, вплоть до статутов эллинских эсимнетов<sup>29</sup>, было оракулом пророков, по меньшей мере, это было вестью, санкционированной пророками и потому считавшейся священной. Тогда послушание было связано с верой в легитимацию пророка. В эпохи, когда значим был строгий традиционализм, новые порядки, т.е. такие, которые *считались* новыми, могли возникнуть, если не было откровения о новых порядках, лишь таким образом, что они рассматривались как по существу издавна значимые и только еще не *правильно* понимаемые, либо же как временно сокрытые, а теперь *открытые* заново.

3. Самый чистый тип ценностно-рациональной значимости представляет собой «естественное право». Сколь бы ни было ограничено, по сравнению с его идеальными притязаниями, реальное влияние на действие его логически развернутых положений, однако отрицать его невозможно и следует отличать как от права, данного в откровении, так и от права в форму уложений и от традиционного права.

4. Самая распространенная в наши дни форма легитимности – это вера в *легальность*: послушание *формально* корректным уложениям, возникшим обычным образом. Противоположность основанных на соглашениях [praktierter] и навязанных порядков имеет при этом лишь относительный характер. Ибо коль скоро значимость основанного на соглашении порядка покоится не на *единодушном* согласии, – что нередко считалось в прошлом необходимым для подлинной легитимности, – но основывается на том, что в некотором кругу людей желающие уклониться от него *фактически* подчиняются большинству – как это часто и бывает – тогда *фактически* имеет место навязывание порядка

<sup>29</sup> Эсимнеты – один из древнейших институтов античной Греции, должностные лица с широкими, вплоть до законодательных, полномочиями, избиравшиеся в периоды кризисов. См. Аристотель. Политика. Кн. IV, гл. VIII.

меньшинству. С другой стороны, совсем не редки случаи, когда склонное к насилию или же более решительное и целеустремленное меньшинство навязывает те порядки, которые затем бывают значимы как легитимные даже для тех, изначально сопротивлялся им. Поскольку «голосования» легальны как средство создания и изменения порядков, нередко воля меньшинства добивается формального большинства, а большинство подчиняется, то есть перевес большинства [Majorisierung] оказывается только видимостью. Вера в легальность порядков, основанных на соглашении, уходит в глубокое прошлое, она встречается иногда даже среди так называемых первобытных народов, но почти всегда она дополняется авторитетом оракулов.

5. Послушание навязанным порядкам со стороны индивида или нескольких индивидов, коль скоро решающими здесь оказываются не страх и не целерациональные мотивы, но представления о легальности, предполагает веру во некотором смысле легитимное насильственное *господство* того или тех, кто навязывает порядок, о чем мы еще будем говорить ниже (§§ 13, 16 и гл. III).

6. Как правило, послушание порядкам обусловлено не только складывающимися интересами самого разного рода, но и смесью приверженности традиции и представлений о легальности, если только речь не идет о совершенно новых уложениях. Конечно, в очень многих случаях тот, кто действует послушно, даже не сознает при этом, идет ли речь об обыкновении, условности или праве. Социология тогда должна выяснить, каков здесь *типичный* вид значимости.

§ 8. *Борьбой* социальное отношение называется постольку, поскольку действие ориентировано на намерение осуществить свою волю вопреки сопротивлению партнера или партнеров. «Мирными» называются те средства борьбы, которые не предполагают непосредственного физического насилия. «Мирная» борьба называется «конкуренцией», если она ведется как формально мирное состязание за возможность распоряжаться теми шансами, которых вожделяют также и другие [действующие]. Конкуренция называется «регулируемой конкуренцией», если по своим целям и средствам она ориентирована на некоторый порядок. Борьба за существование человеческих индивидов или типов друг *против* друга без осмысленного намерения вступить в борьбу (латентная) ради получения шансов на жизнь или выживание называется «отбором»: «социальным отбором», если речь о шансах, которые живущие получают в жизни, «биологическим отбором», если речь идет о шансах на выживание, заложенных в наследственном материале.

1. Между кровавой борьбой, нацеленной на уничтожение жизни противника, борьбой, в которой не соблюдают никаких правил, и регулируемой условностями рыцарской борьбой (при Фонтенуа герольд объявляет: «Messieurs les Anglais, tirez les premiers»<sup>30</sup>) и регулируемой борьбой-игрой (спорт), между не знающей правил конкуренцией, скажем, эротических соискателей благосклонности дамы [или] привязанной к порядку рынка конкурентной борьбой за [лучшие] шансы при обмене и регулируемые «конкуренциями» художников или «предвыборной борьбой» имеются самые разные, плавные, без разрывов, переходы. Образование особого понятия для [не]насильственной борьбы<sup>31</sup> оправдывается своеобразием того средства, которое обычно в ней используется, и вытекающими отсюда особыми социологическими последствиями такой борьбы. (См. об этом главу II и далее.)

2. Всякое типичным и массовым образом происходящее борение и конкурирование приводит, несмотря на множество важнейших случайностей и роковых событий, в конце концов к «отбору» тех, кто в наибольшей мере обладает личностными качествами, имеющими важное значение для победы в борьбе. Каковы эти качества – большая ли физическая сила или беззастенчивое лукавство, большая ли интенсивность духовной

<sup>30</sup> Господа англичане, стреляйте первыми (*фр.*).

<sup>31</sup> У Вебера стоит «des gewaltsamen Kampfes», т.е. «насильственной борьбы». Конъектура, предложенная издателем «Хозяйства и общества» Й. Винкельманом, кажется нам оправданной, так как для обычного словоупотребления привычно, скорее, понимание борьбы как насилия.

производительности или мощь легких<sup>32</sup> и техника демагога, большее подобострастие по отношению к начальству или по отношению к улещаемым массам, больше оригинальной способности к творчеству или больше социальной способности к приспособлению, больше качеств, которые считаются необычными, или больше таких, которые находятся, как считается, на среднем массовом уровне, – все здесь решают условия борьбы и конкуренции, к которым, наряду со всеми мыслимыми индивидуальными и массовыми качествами, относятся также и те *порядки*, на которые традиционным, ценностно-рациональным или целерациональным образом ориентируется поведение при борьбе. *Каждое* из них оказывает влияние на шансы социального отбора. Не *каждый* социальный отбор есть «борьба» в нашем смысле слова. Прежде всего «социальный отбор» означает, что определенные типы поведения, т.е., эвентуально, и личностных качеств предпочтительны, чтобы выиграть в определенном социальном *отношении* (как «любовник», «супруг», «депутат», «чиновник», «прораб», «генеральный директор», «успешный предприниматель» и т.д.). Тем самым еще ничего не говорится о том, реализуется ли этот преимущественный социальный шанс посредством «борьбы», а кроме того, улучшает ли он или, напротив, ухудшает и биологические *шансы на выживание* типа.

Лишь в тех случаях, когда действительно имеет место *конкуренция*, мы намерены говорить о «борьбе». Весь предшествующий опыт говорит о том, что фактический характер борьба имеет лишь в смысле «отбора», и лишь в смысле *биологического* отбора ее *принципиально* нельзя устранить. Отбор «вечен» потому, что нельзя придумать средство для его полного устранения. Самый строгий пацифистский порядок сумеет регулировать средства, объекты и направление борьбы лишь в том смысле, что какие-то из них исключит. А это значит, что тогда *другие* средства борьбы позволят победить в (открытой) конкуренции или – если представить себе устранение также и ее (что было бы возможно лишь утопически-теоретическим образом) – хотя бы в (латентном) отборе тех, кто имеет лучшие шансы на жизнь и выживание, а также будут благоприятствовать тем, кто обладает такими средствами, будь то материал наследственности или продукт воспитания. Социальный отбор – это эмпирический предел, до которого может дойти устранение борьбы, биологический отбор – предел принципиальный.

3. От борьбы *индивида* за шансы на жизнь и выживание следует отличать, конечно, «борьбу» и «отбор» социальных *отношений*. Здесь эти понятия можно использовать только в переносном смысле. Ибо «отношения» *существуют* только как человеческое *действие*, имеющее определенное смысловое содержание. То есть «отбор» или «борьба» между ними означает, что с течением времени определенного рода действие *вытесняется* другим – тех же самых людей или же других. Здесь имеются разного *рода* возможности. а) Человеческое действие может быть *осознанно* ориентировано на то, чтобы стать помехой определенным конкретным социальным отношениям или отношениям, в общем определенным образом упорядоченным, т.е. помехой *действию*, протекающему соответственно смысловому содержанию этих социальных отношений, или же на то, чтобы воспрепятствовать их возникновению или сохранению («государству» – войной или революцией, заговору – кровавым подавлением, «конкубинатам» – полицейскими мероприятиями, «ростовщичеству» в деловых отношениях – отказом в правовой защите и наказаниями); оно может быть также ориентировано на то, чтобы поощрять существование одной категории этих отношений за счет другой и тем самым сознательно на них воздействовать. Такие цели могут ставить себе как [отдельные] индивиды, так и несколько индивидов совместно. б) Однако, возможно, что в результате как непреднамеренный побочный эффект социального действия и разного рода условий, которые играют важную роль в его протекании, определенные конкретные отношения или отношения определенного рода (это всегда соответствующее *действие*) будут иметь все меньше шансов, чтобы сохраниться или возникнуть заново. Когда меняются какие бы то ни было

<sup>32</sup> Игра слов: «Leistungs – oder Lungenkraft».

естественные и культурные условия, такие шансы [на сохранение и возникновение] самых разных социальных отношений оказываются отложены во времени. Вполне допустимо и здесь говорить об «отборе» социальных отношений, например, государственных союзов<sup>33</sup>, в которых побеждает «сильнейший» (в смысле «наиболее приспособленный»). Только следует иметь в виду, что этот так называемый «отбор» не имеет ничего общего с отбором человеческих *типов* ни в социальном, ни в биологическом смысле, что в каждом отдельном случае надо спрашивать о тех *основаниях*, в силу которых оказались отложены шансы для той или иной формы социального действия и социальных отношений, или же социальное отношение было взорвано, или же ему было дозволено существовать и далее, несмотря на существование других, и следует иметь в виду, что столь многообразные основания каким-либо одним выражением обозначить нельзя. При этом постоянно существует опасность внести в эмпирическое исследование неконтролируемые *оценки*, прежде всего, заняться апологией *успеха*, зачастую обусловленного в данной конкретной ситуации чисто индивидуально, т.е. в этом смысле слова, «случайного». В последние годы было слишком много примеров такого рода. Ибо то обстоятельство, что в силу совершенно конкретных оснований некоторое (конкретное или качественно специфицированное) социальное отношение было устранено, само по себе еще не доказывает, что оно вообще оказалось «неприспособленным».

§ 9. Социальное отношение называется «общностью»<sup>34</sup>, если и поскольку настроенность социального действия – в отдельном случае, в среднем или как чистый тип – основывается на субъективно *чувствуемой* (аффективной или традиционной) *сплоченности* участников.

Социальное отношение называется «обобществлением», если и поскольку настроенность социального действия основывается на рационально (ценностно-рационально или целерационально) мотивированном *уравнивании* интересов или на подобным же образом мотивированном *соединении* интересов. Типичным образом обобществление может преимущественно (но не исключительно) основываться на рациональном *соглашении* через взаимные обязательства. Тогда, если обобществленное действие рационально, оно бывает а) ценностно-рационально ориентировано на веру в собственную *обязательность*; б) целерационально ориентировано на ожидание лояльности *партнера*.

1. Эта терминология напоминает о различии, которое ввел Ф. Тённис в своем основополагающем труде «Общность и общество». Однако Тённис для своих целей сразу придал этому различию существенно более специфическое содержание, чем это было бы нужно для наших целей. Самые чистые типы обобществления суть: а) строго целерациональный, основанный на свободном соглашении *обмен* на рынке: актуальный компромисс [участников], имеющих противоположные, но взаимодополнительные интересы; – б) чистое, основанное на свободном соглашении *целевое объединение* [т.е.], договоренность о постоянных действиях его членов, которая, соответственно их намерениям и средствам, рассчитана на преследование чисто деловых (экономических или иных) интересов. – с) ценностно-рационально мотивированное объединение *по убеждению*: рациональная секта, которая, не заботясь об эмоциональных и аффективных интересах, намерена служить только «делу» (что, конечно, реализуется как чистый тип лишь в особых случаях).

2. *Общность* может покоиться на любого рода аффективной, эмоциональной или традиционной основе: пневматическая братская община, эротическое отношение, благоговейное отношение, «национальная» общность, спаянный узами товарищества отряд. Лучше всего подходит под этот тип семейная общность. Однако подавляющее большинство социальных отношений имеет *отчасти* характер общности, а *отчасти* – обобществления. Любое социальное отношение, сколь бы ни было оно целерациональным, продуманным и

<sup>33</sup> «Государственный союз» («Staatsverband») следует понимать не как «союз государств», но как «государство-союз».

<sup>34</sup> В оригинале «Vergemeinschaftung». О переводе данного термина см. предисловие к переводу.

целенаправленным (например, отношение покупателя [и продавца]), *может* привести к появлению эмоциональных ценностей, более значимых, чем поставленная цель. К этому клонится – хотя и в очень разной степени – всякое обобществление, выходящее за пределы актуального действующего в целевом объединении, т.е. обобществление, настроенное на большую продолжительность, создающее социальные отношения между равными лицами, а не ограничивающееся с самого начала лишь стремлением к достижению отдельного предметного результата. Таковы, например, обобществление в одном и том же воинском объединении, школьном классе, в одной и той же конторе, мастерской. Равным образом и социальное отношение, нормальный смысл которого состоит в общности, может быть ориентировано всеми или несколькими участниками вполне или отчасти целерационально. Так, например, в разных случаях семейный союз очень по-разному либо ощущается его участниками как «общность», либо используется как «обобществление». Понятие «общности» здесь преднамеренно определяется еще в самом общем виде и охватывает, таким образом, очень гетерогенные совокупности фактов.

3. Общность по своему предполагаемому смыслу является нормальным образом самой радикальной противоположностью «борьбе». Однако это не должно вводить в заблуждение: даже в самых интимных общностях фактическое насилие любого рода по отношению к тому, кто душевно более податлив, совершенно нормально, а «отбор» происходит и в общностях и точно так же приводит в них к появлению различий в шансах на жизнь и выживание, как и повсюду. С другой стороны, обобществления часто представляют собой *только* компромиссы противоборствующих интересов, предполагающие лишь *частичное* устранение предмета или средств борьбы (или, по меньшей мере, предполагающие попытку такого устранения), тогда как сама противоположность интересов и конкуренция за шансы во всем остальном остаются прежними. «Борьба» и общность суть понятия релятивные; борьба ведь принимает самый разный вид, в зависимости от средств (насильственных или «мирных») и решимости их применять. И любого рода порядок социального действующего предполагает, как уже говорилось, что чистый фактический *отбор* в соревновании различных человеческих типов за жизненные шансы так или иначе будет существовать.

4. Отнюдь не всегда общие качества, общая ситуация, общее поведение *суть* общность. Например, общий биологический материал наследственности, который рассматривается как «расовый» признак, сам по себе отнюдь не означает общности тех, кто обладает этим признаком. Если окружающий мир введет для них ограничения на *commercium* и *connubium*<sup>35</sup>, то они могут оказаться в одинаковой ситуации, т.е. в изоляции от окружающего мира. Но пусть они даже будут одинаково реагировать на эту ситуацию, все равно это еще не общность, и одно только «чувство», что положение и следствия из него у них общие, такой общности еще не создает. Только если на основании этого чувства они каким-то образом *ориентируют* свое поведение друг на друга, возникает социальное отношение между ними, а не только каждого из них – к окружающему миру, – и лишь постольку в этом социальном отношении обнаруживается чувствуемая ими сплоченность, постольку возникает «общность». Например, у евреев – вне сионистских кругов и нескольких других обобществлений, действующих ради еврейских интересов, – это происходит относительно очень редко, причем они зачастую прямо отрицают [такую общность]. Общий язык, весьма сходным образом творимый традицией семьи и ее соседей, в высшей степени облегчает взаимопонимание, т.е. создание всех социальных отношений. Однако сам по себе он еще не означает общности, только облегчая общение в соответствующих группах, т.е. возникновение обобществлений. Самое главное состоит в том, что эти обобществления совершаются между *индивидами* не потому, что у них есть такое свойство – общий язык<sup>36</sup>, – но постольку они являются иного рода заинтересованными лицами; т.е. ориентация на правила общего языка является изначально лишь средством

<sup>35</sup> Торговые [и] брачные связи (лат.).

<sup>36</sup> В оригинале: «Sprachgenossen», буквально: «товарищи по языку».

взаимопонимания, а не смысловым содержанием социальных отношений. Только с появлением осознанной противоположности третьим лицам одинаковая для носителей общего языка ситуация может привести к возникновению чувства общности и обобществлений, основанных, как это будет сознаваться [их участниками], на общем языке. – Участие в «рынке» (понятие о котором мы дадим в гл. II) имеет совершенно иной характер. Оно создает обобществление между отдельными партнерами по обмену и социальное отношение (прежде всего «конкуренцию») между теми, кто намерен принять участие в обмене и вынужден ориентироваться в своем поведении друг на друга. Но помимо того, обобществление возникает, только если, например, несколько участников [рынка] заключают соглашение, чтобы вести более успешную ценовую политику<sup>37</sup> или чтобы отрегулировать и гарантировать денежное обращение. (Рынок и основанное на нем хозяйство денежного обращения является, впрочем, важнейшим типом того взаимовлияния действований, направляемых голым *интересом* [Interessenlage], которое характерно для современного хозяйства.)

§ 10. Социальное отношение (все равно, общность или обобществление) называется «открытым» для внешнего мира, если и поскольку, в соответствии с его значимым порядком, участие в конституирующем его взаимном социальном действии, ориентированном на его смысловое содержание, не запрещено никому, кто фактически способен на это и склонен к этому. Напротив, отношение является «замкнутым» для внешнего мира тогда, постольку и в той мере, поскольку его смысловое содержание или его значимые порядки либо исключают участие в нем, либо ограничивают, либо связывают это участие с определенными условиями. Открытость и закрытость могут быть обусловлены традиционно, аффективно, ценностно-рационально или целерационально. *Рациональная* закрытость может быть в особенности обусловлена следующим положением дел: социальное отношение может дать шанс участникам удовлетворить свои интересы как внутри, так и вне данного отношения, достигнув целей или добившись результатов как посредством солидарного действия, так и посредством выравнивания интересов. Если участники ожидают, что распространение данного отношения улучшит их шансы (увеличит, изменит характер, упрочит, повысит их ценность), то они заинтересованы в открытости, если же такого улучшения они ждут от монополизации шансов, то они заинтересованы в закрытости по отношению к внешнему миру.

Замкнутое социальное отношение может гарантировать своим участникам монополизированные шансы: а) *свободно* предоставляемые; б) *регулируемые* или *рационализируемые* в соответствии с их величиной и характером; или в) постоянно и (относительно или абсолютно) неотъемлемо *апроприированные*<sup>38</sup> индивидам или группам индивидов. Апроприированные шансы называются «правами». Апроприация, в соответствии с [данным] порядком, может быть: 1) апроприацией участникам определенных общностей [Gemeinschaften] и обществ [Gesellschaften] – например, домашних общностей; 2) апроприацией индивидам, причем либо а) апроприацией в чисто личной форме, либо б) таким образом, что в случае смерти прежнего обладателя шанса одно или несколько [лиц], связанных с ним некоторым социальным отношением или по рождению (родством), или тот или те другие, кого он должен указать, вступают во владение шансами (наследственная апроприация). Наконец, 3) апроприация может происходить таким образом, что обладатель шанса более или менее свободно посредством соглашения передает его либо а) определенному другому [лицу], либо, наконец, б) произвольным другим [лицам] (отчуждаемая апроприация). Участник закрытого отношения называется *сотоварищем*, а в случае регулируемого участия, коль скоро оно апроприирует ему шансы, такой участник

<sup>37</sup> В оригинале: «Preiskampf», буквально: «борьба за цены».

<sup>38</sup> Вебер говорит об апроприации не как об *овладении*, а как о *передаче во владение*. Отсюда – несколько непривычное (в том числе и в немецком языке) управление глагола: не «апроприировать что», а «апроприировать кому».

называется *правовым сотоварищем*<sup>39</sup>. Шансы, наследственно апроприруемые индивиду или наследственным общностям или обществам, называются *собственностью* (индивидов или соответствующих общностей или обществ), а шансы, передаваемые путем отчуждаемой апроприации, – *свободной собственностью*.

Может показаться, что такие «утомительные» дефиниции бесполезны. Однако это как раз пример того, что именно о «само собой разумеющемся» (из-за его привычной очевидности), как правило, менее всего «размышляют».

1. а) Традиционно замкнутыми бывают обычно те общности [Gemeinschaften], принадлежность к которым основывается на семейных связях;

б) аффективно замкнутыми бывают обычно личные эмоциональные отношения (например, эротические, но и часто и отношения благоговения);

с) ценностно-рационально (относительно) замкнутыми бывают обычно общности [Gemeinschaften], основанные на вере;

д) целерационально замкнутыми типичным образом бывают экономические союзы монополистического или плутократического характера.

Вот несколько произвольно выбранных примеров:

Открытость или замкнутость актуального речевого обобществления зависит от смыслового содержания (беседа в противоположность интимному или деловому сообщению). – Рыночные отношения, по меньшей мере, изначально часто бывают открытыми. – Во многих общностях и обобществлениях можно наблюдать *смену* расширения [Propagierung] замкнутостью и наоборот. Так, например, обстоит дело в гильдиях, в демократических городах античности и Средневековья. Их члены бывали одно время заинтересованы в том, чтобы гарантировать свои шансы силой [Macht] и стремились для этого увеличить свою численность; в другое время они бывали заинтересованы в ценности своей монополии и стремились ограничить членство. Нередко то же самое происходило и в монашеских общинах [Mönchgemeinschaften] и сектах, переходивших от религиозной пропаганды [Propaganda] к замкнутости, чтобы удержать на высоте этический стандарт или же по материальным причинам. Точно так же расширение рынка с целью увеличения оборота может перейти в монополистическое ограничение рынка. В наши дни не редкость пропаганда языка как следствие писательских и издательских интересов, в отличие от прежних времен, когда не редки были закрытые сословные и тайные языки.

2. Регулирование доступа извне и замкнутость по отношению к внешнему миру могут быть обеспечены в очень разной мере и очень разными средствами, так что переход от открытости к отрегулированности и замкнутости оказывается плавным: через выполнение некоторых действий и послушничество, покупку (при определенных условиях) членской доли, через баллотировку каждого доступа, через членство или допуск к членству по рождению (наследственный) или через открытое для всех участие в определенной деятельности. В случае внутренней замкнутости и апроприации [самого отношения] речь идет о приобретении апроприированного права, и условия участия могут иметь самые разные градации. Таким образом, «отрегулированность» и «замкнутость» по отношению к внешнему миру суть понятия соотносительные. Все мыслимые переходы существуют между благородным собранием, театральным представлением, куда можно попасть по билету, и агитационным партийным мероприятием, между богослужением со свободным доступом, сектантским богослужением и мистериями тайного союза.

3. Замыкание *внутри* – применительно к самим участникам и их взаимосвязям – тоже может принимать самые разные формы. Например, замкнутая по отношению к внешнему миру каста, гильдия или, например, сообщество биржевиков [Börsengemeinschaft] может предоставить своим членам возможность свободной конкуренции за все

---

<sup>39</sup> Понятия «Genosse» и «Rechtsgenosse» мы переводим как «сотоварищ» и «сотоварищ по праву» совершенно условно, за неимением лучшего. В отечественной литературе, кажется, нет устоявшейся терминологии для перевода немецких терминов «Gemeinde», «Gemeinschaft», «Genossenschaft». Поэтому невозможно выдержать терминологическое единство при переводе «Genossenschaft» и «Rechtsgenosse» (см. ниже).

монополизированные шансы, но она может также строго ограничить каждого своего члена определенными шансами, апропрированными ему на всю жизнь наследственным (как в Индии) и отчуждаемым образом, например, определенной клиентурой и определенными объектами гешефта; сельская община<sup>40</sup>, замкнутая от внешнего мира, может предоставить и гарантировать члену общины либо свободное землепользование, либо строго привязанную к отдельному домохозяйству долю, а замкнутый от внешнего мира союз поселенцев – либо свободное землепользование, либо апропрированный его члену постоянный надел<sup>41</sup>, – и все это со всеми мыслимыми переходами и промежуточными ступенями. Например, внутреннее замыкание круга претендентов на лены, бенефиции и должности и их апроприация владельцам исторически принимали самые разные формы; подобным же образом, когда речь идет о претендентах на рабочие места, возможны [разные градации]: от closed shop<sup>42</sup> до права на определенное место (предварительная ступень – запрет на увольнение без согласия представителей трудящихся), а первым шагом к этому *могло бы* (но отнюдь не *должно*) стать развитие «советов [представителей рабочих и служащих] на предприятиях». Все частные проблемы нуждаются уже в предметном специальном анализе. Постоянная апроприация достигает наивысшей степени, когда шансы гарантированы индивиду таким образом, что: 1). в случае его смерти их переход в определенные другие руки отрегулирован и гарантирован порядками; 2). обладатели шансов могут свободно передать их любым третьим лицам, которые *тем самым* становятся участниками социального отношения, которое в случае такой полной апроприации является *внутренне*, а одновременно и *внешне* (относительно) *открытым*, коль скоро получение членства *не* связано здесь с согласием других сотоварищей по праву.

4. *Мотивом* замыкания отношения может быть: а) удержание качества, а тем самым (эвентуально) престижа и связанных с ним шансов на честь и (эвентуально) доход. В качестве примера могут быть названы: [ордена]<sup>43</sup> аскетов, монахов (в особенности, например, в Индии, нищенствующих монахов), секты (пуритане!), воинские, министерские и другие чиновничьи и политические союзы граждан (например, в античности), объединения ремесленников; б) оскудение шансов сравнительно с нуждами (потребления) («область [добычи] пропитания» [ограничена]), так что приходится ввести монополию на потребление (архетип: сельская община [Markgemeinschaft]); в) оскудение шансов на получение дохода («область получения дохода»), так что приходится ввести монополию на получение дохода (архетип: гильдейские союзы или старые рыбацкие союзы и т.д.). В большинстве случаев мотив а) комбинируется с мотивами б) или в).

§ 11. Для тех, кто участвует в социальном отношении, в соответствии с традиционным порядком или сформулированным порядком, следствием этого участия может быть [вменение, т.е.] определенные виды действий а) *каждого* участника отношения *вменяются всем* участникам («солидарным товарищам» [Solidaritätsgenossen]) или б) действие определенных участников («представителей») *вменяется* другим участникам («представляемым»), так что и шансы, и последствия действия либо идут им во благо, либо падают на них бременем. Представительская власть (полномочие) может, в соответствии со значимыми порядками, 1). быть апроприрована самыми разными способами и в самой разной степени (собственное полномочие), или 2). согласно определенным признакам, на время или постоянно предоставлена [кому-либо], или 3). посредством определенных актов участников или третьих лиц на время или постоянно перенесена [на кого-либо] (полномочие, основанное на уложении). Об условиях, при

<sup>40</sup> В оригинале: «Markgenossenschaft», буквально: «товарищество членов марки» или, как традиционно переводится в нашей исторической литературе, «марковая община». У Вебера еще встречается «Markgemeinschaft», что мы, специально оговаривая, тоже переводим как «сельская община». «Markgenosse» («сотоварищ по марке») переводится как «член общины».

<sup>41</sup> В оригинале: «Hufenanteil», т.е. «доля гуфы», земельного надела в марке.

<sup>42</sup> Буквально: «закрытое предприятие» (англ.), предприятие, нанимающее на работу только членов профсоюза.

<sup>43</sup> Это добавление сделано издателем Вебера Й. Винкельманом.



которых социальные отношения (общности [Gemeinschaften] или общества) рассматриваются как отношения солидарности или представительства, можно, в общем, только сказать, что решающее значение при этом имеет то, в какой степени целью участников, на которую они ориентируются в своих действиях, является либо а) насильственная борьба, либо б) мирный обмен; в остальном же весьма важны те особые обстоятельства, выявить которые можно только при специальном анализе. Конечно, менее всего вероятно, что указанные следствия наступят в тех отношениях, где чисто *идеальных* благ добиваются мирными средствами. Часто, хотя и не всегда, солидарность или представительство развиты тем больше, чем больше внешняя замкнутость отношения.

1. «Вменение» может практически означать: а) пассивную или активную солидарность: При этом все участники считаются ответственными за действия одного точно так же, как и сам он отвечает за свои действия, но, с другой стороны, шансы, которые обеспечиваются его действиями, могут быть легитимным образом использованы всеми. Это может быть ответственность по отношению к духам или богам, то есть религиозно ориентированная ответственность. Это может быть также ответственность по отношению к людям, причем [в основании действий за или против] правовых сотоварищей лежит либо условность (кровная месть за сородичей [Sippengenossen] или месть сородичам, репрессалии<sup>44</sup>, направленные против граждан [своего] города и соплеменников [Konnnationale]), либо право (наказания родственников, наказания членов своего домохозяйства, членов своей общины, личное поручительство членов домохозяйства и членов торгового общества друг за друга). Исторически важные следствия имела и солидарность по отношению к богам (для древнеизраильских, древнехристианских и старых пуританских общин). б) С другой стороны, оно может означать (по меньшей мере!) хотя бы следующее: те, кто, в соответствии с традиционным или сформулированным порядком, участвуют в замкнутом отношении, соглашаются, что касается их собственного поведения, считать *легальным* распоряжение какого бы то ни было рода шансами (особенно экономическими) со стороны их представителя. (Распоряжение со стороны «правления» какого-либо «объединения» или представителя какого-либо политического или экономического союза вещными благами, которые, в соответствии с порядком, должны служить «целям союза», «имеет законную силу» [Gültigkeit]).

2. «Солидарность» как факт типична: а) для традиционных общностей [Gemeinschaften], [члены которых объединены] рождением и [совместной] жизнью (типичные примеры: дом и род); б) для замкнутых отношений, насильственно утверждающих свою монополию на шансы (типичные примеры: политические союзы, особенно в прошлом, но достаточно часто и в наши дни, особенно на войне); в) для обобществлений, ориентированных на получение дохода, когда участники лично ведут дело (типичный пример: открытое торговое общество); г) при определенных обстоятельствах – в рабочих обществах (типичный пример: артель<sup>45</sup>). – «Представительство» как факт типично для целевых объединений и союзов, имеющих уложения, в особенности тогда, когда речь идет о собирании «доверительной собственности»<sup>46</sup> и управлении ею.

3. Наделение представительской властью в соответствии с некоторыми «признаками» происходит, например, в силу возрастной очередности или сходных фактов.

4. Более подробно о таких вещах следует говорить не в общем, но при конкретном социологическом анализе. Самый древний и наиболее распространенный факт, который имеет сюда отношение, – это *репрессалии*, будь то в форме мести или взятия в заложники.

§ 12. *Союзом* называется социальное отношение, доступ к которому извне отрегулирован и ограничен или замкнут, если поддержание этого порядка гарантируется соответствующим образом настроенным поведением определенных людей: *руководителя* и,

<sup>44</sup> Т.е. ответные карательные меры.

<sup>45</sup> Вебер использует русский термин в немецкой транскрипции: «Artjel».

<sup>46</sup> В оригинале: «Zweckvermögen», т.е. «состояние, служащее какой-либо цели». Сам Вебер расшифровывает этот немецкий термин как аналог английскому «trustee» ниже, в главе о социологии права (S. 434).

эвентуально, *штаба управления*, который обычно располагает также представительской властью. Руководство или участие в действии штаба управления – «правительственная власть» – может быть а) апроприрована или б) предоставлена лицам, определяемым порядками союза в соответствии с определенными признаками или в определенной форме, постоянно или на время, или в определенных случаях. «Действием союза» называется а) соотношенное с осуществлением порядка, легитимное в силу правительственной или представительской власти действие самого штаба управления, б) *направляемое* им посредством распоряжений<sup>47</sup> действие участников союза.

1. Первоначально для понятия союза не важно, идет ли речь об общности или обобществлении. Достаточно того, что есть «руководитель»: глава семейства, правление объединения, управляющий, князь, президент государства, глава церкви, действие которого настроено на осуществление порядка союза. Именно этот специфический вид *действия*, не просто ориентированного на порядок, но настроенного на *принуждение* к порядку, социологически добавляет к факту замкнутости «социального отношения» практически важный новый признак. Ибо не всякая замкнутая общность и не всякое замкнутое обобществление суть «союз», например, эротическое отношение или родовая община [Sippengemeinschaft], в которой нет руководителя.

2. «Существование» союза неразрывно связано с «наличием» руководителя и, эвентуально, штаба управления. Точнее говоря, оно неразрывно связано с *шансом* на то, что *действие* определенных лиц будет, по своему смыслу связано со стремлением осуществить порядки союза, т.е. что есть такие лица, которые «настроены» при определенных обстоятельствах действовать в этом смысле. Первоначально для понятия союза совершенно безразлично, на чем основана эта настроенность: на традиционной, аффективной или ценностно-рациональной самоотдаче (долг ленника, чиновничий, служебный долг) или на целерациональных *интересах* (заинтересованность в зарплате и т.д.). Итак, социологически союз, согласно нашей терминологии, не «существует» иначе, кроме как шанс на совершение ориентированных таким образом действий. Если нет шанса на совершение таких действий со стороны определенного *штаба* лиц (или определенного отдельного лица), то, согласно нашей терминологии, существует лишь «социальное отношение», но не «союз». Но пока существует шанс на такие действия, союз, с социологической точки зрения, существует, *несмотря на смену лиц*, ориентирующихся в своих действиях на соответствующий порядок. (Мы даем дефиницию таким образом, чтобы сразу включить в нее *этот* факт.)

3. а) Кроме действия самого штаба управления или действий под его руководством, возможно также типичное действие других участников, специфически ориентированное на порядок союза, смысл которого состоит в гарантиях осуществления порядка (например, налоги или литургические личные действия любого рода: служба присяжных, военная служба и т.д.). б) Значимый порядок может также содержать нормы, на которые должно ориентироваться действие участников союза в *других* делах [не касающихся его сохранения], (например, в государственном союзе частнохозяйственное действие, служащее не принуждению к значимому порядку союза, но индивидуальным интересам, ориентируется на «гражданское» право). Случаи, указанные в пункте а), можно назвать «действием, соотношенным с союзом», а случаи, указанные в пункте б), – действием, отрегулированным союзом. Лишь действие самого штаба управления и, кроме того, все планомерно *руководимые* им действия называются «союзным действием». Например, для всех участников «союзным действием» была бы война, которую «ведет» государство, или «резолуция», которую принимает правление объединения, «договор», который заключает руководитель и «действие» [Geltung] которого навязывается и вменяется членам союза (см. § 11), далее, ход всей «юрисдикции» и «управления» (см. также § 14).

<sup>47</sup> К этому месту Й. Винкельман добавляет «соотношенное с союзом» и дает отсылку к пункту 3 последующих пояснений Вебера.

Союз может быть а) автономным или гетерономным, б) автокефальным или гетерокефальным. Автономия означает, что порядок формулируется не теми, кто находится вне его, как при гетерономии, но самими членами союза в силу одного только членства (каковы бы ни были иные результаты этого членства). Автокефалия означает, что руководитель и штаб управления назначаются в соответствии с порядками самого союза (как бы ни происходило это назначение), а не теми, кто, как при гетерокефалии, находится вне его.

Например, гетерокефалия существует при назначении губернаторов канадских провинций (центральным правительством Канады). Гетерокефальный союз может быть также автономным, а автокефальный – гетерономным. И в обоих аспектах союз может быть *частично* таким, а *частично* – другим. Автокефальные немецкие союзные государства, несмотря на свою автокефалию в рамках имперской компетенции были гетерономны, а в рамках своей компетенции (например, в вопросах церкви и школы) – автономны. Эльзас-Лотарингия была в Германии в ограниченном объеме автономна, но гетерокефальна (штатгальтера назначал кайзер). Такого рода ситуации могут также иметь место лишь отчасти. Союз, который является *одновременно* совершенно гетерономным и совершенно гетерокефальным, как правило, следует называть частью более обширного союза. Но действительно ли это так, зависит от того, в какой *мере* действие в данном случае фактически является самостоятельным, что же касается терминологии, то [называть ли его союзом или частью союза] – это лишь вопрос целесообразности.

§ 13. Сформулированные порядки обобществления могут возникать: а) благодаря свободному соглашению или б) благодаря навязыванию и послушанию. Правительственная власть в союзе может воспользоваться легитимной силой, чтобы навязать новые порядки. *Конституцией* союза называется *фактический* шанс на некоторой степени и некоторого рода послушание *обязывающей* силе существующей правительственной власти, связанное с некоторыми предпосылками. К этим предпосылкам могут относиться, в соответствии со значимым порядком, в особенности, слушания или одобрение со стороны определенных групп или доли участников союза, а кроме того, самые разные другие условия.

Порядки союза могут быть навязаны не только его членам, но и не членам, если имеют место определенные *обстоятельства*. Таким обстоятельством в особенности может быть отношение к некоторой территории [Gebiet] (присутствие, рождение на ней, совершение некоторых действий на этой территории): «территориальная значимость». Союз, порядки которого навязывают преимущественно [свою] территориальную значимость, называется территориальным союзом. При этом неважно, насколько его порядок также и внутри, по отношению к членам союза имеет *лишь* территориальную значимость (что, впрочем, возможно и действительно встречается, хотя бы в ограниченном объеме).

1. В нашей терминологии *всякий* порядок, возникший не благодаря свободному соглашению всех участников, есть порядок навязанный. Это относится и к «решению большинства», которому подчиняется меньшинство. Поэтому легитимность решений большинства (см. ниже, в разделах о социологии господства и социологии права) на протяжении долгих эпох часто не признавалась или была проблематичной (так обстояло дело с сословиями еще в Средние века, и так же, вплоть до наших дней, в русской общине<sup>48</sup>).

2. Даже формально «свободные» соглашения часто, как всем известно, фактически бывают навязаны (именно так обстоит дело в общине). Тогда для социологии решающее значение имеет *фактическое* положение дел.

3. Понятие «конституция», которое мы здесь используем, применял также Лассаль. Оно не тождественно «писанной» конституции, вообще конституции в юридическом смысле. С точки зрения социологии вопрос состоит лишь в том, когда, по отношению к каким предметам и *внутри каких границ* и – эвентуально – при наличии каких особых предпосылок (например, с одобрения богов или жрецов или с согласия выборных коллегий и т.д.) члены

<sup>48</sup> Вебер использует русский термин в немецкой транскрипции: «Obschtschina».

союза *слушаются* руководителя, а штаб управления и союзное действие находятся в его распоряжении, когда он «отдает указания» и, в особенности, навязывает порядки.

4. Основным типом навязываемой «территориальной значимости» являются нормы уголовного права и многие другие «положения права», для которых присутствие, [место] рождения, место преступления, место исполнения и т.д. на территории союза суть, в политических союзах, предпосылки применения порядка (Ср. понятие «территориальной корпорации» у О. ф. Гирке и Х. Пройса).

§ 14. Порядок, регулирующий союзное действие, называется *порядком управления*. Порядок, регулирующий иное социальное действие и выступающий *гарантом* тех шансов, которые это регулирование открывает для действующих, называется *порядком регулирования*. Если союз ориентирован только на порядки первого рода, он называется союзом управления; если только на порядки второго рода, – регулирующим союзом.

1. Разумеется, большинству союзов присуще и то, и другое. Союзом *исключительно* регулирующим было бы, например, теоретически мыслимое чистое «правовое государство» абсолютного *laissez faire*<sup>49</sup> (конечно, это предполагало бы также, что и регуляция денежной системы предоставлена частному хозяйству).

2. О понятии «союзного действия» см. § 12, пункт 3. Под понятие «порядок управления» подпадают все правила, поскольку они должны быть значимы для поведения штаба управления и членов союза «по отношению к союзу», если воспользоваться привычным словосочетанием, иначе говоря, – для достижения тех целей, ради которых порядки союза предписывают штабу управления и членам союза действовать *планомерно*. При абсолютно коммунистической организации хозяйства под это понятие подпадало бы чуть ли не *все* социальное действие, а при абсолютно правовом государстве – только деятельность судей, полицейских, присяжных и солдат, а также [действия граждан] в качестве законодателей и избирателей. В общем – но не в каждом отдельном случае – граница между порядком управления и порядком регулирования совпадает с тем, что в политическом союзе различают как «публичное» и «частное» право. (Подробнее об этом см. в разделе, посвященном социологии права.)

§ 15. *Предприятием* называется непрерывное *целевое* действие определенного рода, *предприятием-союзом* – обобществление со штабом управления, непрерывно действующим целевым образом.

*Объединением* называется заключаемый по соглашению союз, сформулированные порядки которого значимы лишь применительно к тем, чье участие в объединении обусловлено личным вхождением.

*Учреждением* называется союз, сформулированные порядки которого бывают (относительно) успешно навязаны в пределах некоторой определенной области применения всякому определенному, в соответствии с известными признаками, действию.

1. Под понятие «предприятие» подпадает, конечно, и выполнение политических и жреческих обязанностей, забота о делах объединения и т.д., коль скоро мы обнаруживаем здесь признак целевой непрерывности.

2. И «объединение», и «учреждение» суть союзы с *рационально* (планомерно) сформулированными порядками. Точнее говоря, *если* порядки союза носят рационально сформулированный характер, такой союз называется объединением или учреждением. Прежде всего «учреждением» являются государство со всеми своими гетерокефальными союзами и – коль скоро ее порядки рационально сформулированы – церковь. Порядки «учреждения» значимы применительно ко всякому, кто *подходит* по определенным признакам (рождение, пребывание, обращение в определенные инстанции), независимо от того, вступил ли данный индивид в учреждение лично, как это свойственно объединению, и даже независимо от того, принимал ли он участие в формулировании порядков. То есть это в

<sup>49</sup> Свободного предпринимательства (*фр.*).

совершенно специфическом смысле *навязанные* порядки. Учреждением *может* быть в особенности *территориальный* союз.

3. Противоположность объединения и учреждения *относительна*. Порядки объединения могут затрагивать интересы третьих лиц, и тогда последним может быть навязано признание значимости данных порядков, как посредством узурпации и произвола со стороны объединения, так и посредством легально сформулированных порядков (примером может служить акционерное право).

4. Вряд ли стоит еще специально подчеркивать, что «объединение» и «учреждение» отнюдь не исчерпывают *всю* совокупность мыслимых союзов. Они, кроме того, представляют собой лишь «полярные» противоположности (таковы в сфере религиозной «секта» и «церковь»).

§ 16. *Власть* означает любой шанс осуществить свою волю в рамках некоторого социального отношения, даже вопреки сопротивлению, на чем бы такой шанс ни был основан.

*Господством* называется шанс встретить повиновение у определенных лиц приказу известного содержания; *дисциплиной* называется шанс встретить у определенного множества людей немедленное, автоматическое и схематическое, в силу привычной настроенности, повиновение.

1. Понятие власти социологически аморфно. Все мыслимые качества человека и все мыслимые конstellации могут позволить ему осуществить свою волю в некоторой ситуации. Поэтому социологическое понятие господства должно быть более точным и может означать лишь шанс встретить послушание какому-либо *приказу*.

2. Понятие дисциплины включает в себя и «привычное», некритическое и беспрекословное повиновение *масс*.

Факт господства связан лишь с актуальным наличием *некоторого иного*, отдающего приказы, однако он не связан безусловным образом с существованием как штаба управления, так и союза, однако, по меньшей мере, во всех нормальных случаях, он связан с существованием чего-то *одного* из двух. Союз, поскольку его члены в силу значимых порядков подчинены отношениям господства, называется *союзом господства*.

1. Отец семейства господствует без штаба управления. Предводитель бедуинов, взимающий контрибуцию с караванов, людей и товаров, которые минуют его укрепление в скалах, господствует над всеми этими меняющимися и неопределенными, не находящимися в союзе друг с другом лицами, поскольку и до тех пор, пока они оказываются в определенной ситуации, господствует благодаря своей свите, которая, в случае необходимости, служит ему в качестве принуждающего их штаба управления. (Теоретически можно представить себе такое господство даже со стороны одного человека, без штаба управления.)

2. Из-за существования штаба управления всякий союз в некоторой степени представляет собой союз господства. Однако это понятие относительное. Нормальный союз господства как таковой является также и союзом управления. Своеобразие союза определяется видом управления, характером того круга лиц, благодаря которым совершается управление, объектами управления и тем, насколько далеко простирается действие господства [Herrschaftsgeltung]. Два первых момента из перечисленных, в свою очередь, в сильнейшей степени определяются тем, каковы основы *легитимности* господства (см. об этом ниже, гл. III).

§ 17. *Политическим* союзом называется союз господства, если и поскольку его существование и значимость его порядков в пределах некоторой поддающейся определению географической *области* постоянно гарантируются применением и угрозой применения *физического* принуждения со стороны штаба управления. *Государством* называется политическое *предприятие-учреждение* если и поскольку его штаб управления с успехом пользуется *монополией легитимного* физического принуждения для осуществления порядка. «Политически ориентированным» называется социальное действие, прежде всего

именно союзное действование, если и поскольку целью его является влияние на руководство политического союза, в особенности апроприация, экспроприация, новое распределение или предоставление правительственной власти.

*Иерократическим* союзом называется союз господства, если и поскольку, чтобы гарантировать его порядки используется психическое принуждение посредством раздачи благ спасения или отказа в них (иерократическое принуждение). *Церковью* называется иерократическое учреждение-предприятие, если и поскольку его штаб управления пользуется монополией легитимного иерократического принуждения.

1. Разумеется, насилие не является ни единственным, ни даже нормальным средством управления политических союзов. Напротив, их руководители пользуются вообще всеми возможными средствами, чтобы осуществить свои цели. Но угроза насилием и, эвентуально, применение насилия является, конечно, их *специфическим* средством и вообще *ultima ratio*<sup>50</sup>, если отказывают иные средства. Насилие как *легитимное* средство использовали и используют не *только* политические союзы, но и роды, дома, объединения [Einungen], а в Средние века, при определенных обстоятельствах, – все, кто имел право носить оружие. Политический союз отличает применение насилия (по меньшей мере, также и) для того, чтобы гарантировать «порядки», а *наряду* с этим характерен и другой признак: его штаб управления и его порядки господствуют и гарантируются насилием в некоторой *области*. Поскольку такой признак обнаруживается у союзов, применяющих насилие, – будь то деревенские общины [Dorfgemeinden] или даже отдельные домашние общности или союзы гильдий или рабочих союзов («Советы»), *постольку* они должны называться политическими союзами.

2. Невозможно давать определение политическому союзу, в том числе и государству, указывая на цели его союзного действования. Начиная с обеспечения продовольствием и кончая покровительством искусству нет ни одной цели, которой бы иногда *не* преследовали политические союзы; начиная от гарантий личной безопасности и кончая юрисдикцией нет ни одной цели, которой бы не преследовали *все* они. Поэтому «политический» характер союза можно определить *только* через *средство*, в определенных обстоятельствах становящееся самоцелью, которое свойственно не ему одному, но для него специфично, а для его существа *необходимо*: насилие. Это не вполне соответствует привычному словоупотреблению, но без дальнейших уточнений оно непригодно. Говорят о «валютной политике» Имперского банка, о «финансовой политике» руководства объединения, о «школьной политике» общины [Gemeinde], понимая под этим планомерное рассмотрение определенных дел и *руководство* ими. Существенно более характерным образом «политическую» сторону или «политическую» важность вопроса, «политического» чиновника, «политическую» газету, «политическую» революцию, «политическое» объединение, «политическую» партию, «политические» последствия отличают от других: хозяйственных, культурных, религиозных и т.д. сторон или видов соответствующих лиц, предметов, процессов. Речь идет о том, что связано с отношениями господства в «политическом» (в нашем словоупотреблении) союзе, т.е. государстве, о том, что может повлечь за собой сохранение, изменение, переворот в отношениях господства, что может препятствовать или способствовать этому, в противоположность тем лицам, предметам, процессам, которые с этим никак не связаны. Таким образом, в этом словоупотреблении тоже подчеркивается общее *средство* – «господство», а именно то, каким *образом* его осуществляют государственные власти; при этом исключается из рассмотрения цель, которой служит господство. Поэтому можно утверждать, что определение, на котором мы здесь основываемся, представляет собой лишь уточнение [обычного] словоупотребления, поскольку в нем резко подчеркивается действительно специфическое: насилие (актуальное или эвентуальное). В таком словоупотреблении «политическими союзами» оказываются, правда, не только сами носители считающегося легитимным насилия, но и, например, партии

<sup>50</sup> Последним доводом (*лат.*).

и клубы, которые ставят своей целью воздействие (в том числе и явно *не* насильственное) на политическое союзное действовање. Мы намерены отличать такого рода социальное действовање как «политически ориентированное» от собственно "политического" действоваания (того *союзного* действоваания самих политических союзов, о котором говорится в § 12, пункт 3).

3. Понятие *государства*, поскольку в полной мере оно развивается только в современную эпоху, следует определять также соответственно его современному типу, вновь абстрагируясь, однако же, от его изменчивых, как мы только что видели, содержательных целей. Нынешнее государство формально характеризуется управленческим и правовым порядком, который может меняться посредством уложений. На этот порядок ориентируется предприятие союзного действоваания штаба управления (который тоже упорядочен уложениями), которое притязает быть значимым не только для членов союза – в основном, уже по рождению принадлежащих к нему, – но и для всякого действоваания, совершающегося в подвластной ему области (т.е. [значимым по типу] территориального учреждения). [Нынешнее государство формально характеризуется также тем], что насилие в наши дни «легитимно» лишь постольку, поскольку его допускает или предписывает государственный порядок (например, за отцом семейства оставляют «право на воспитание»), что представляет собой лишь остаток некогда существовавшего насилия со стороны домохозяина, насилия, обладавшего собственной легитимностью и доходившего до распоряжения жизнью и смертью детей или рабов). Этот монопольный характер насильственного господства со стороны государства представляет собой столь же существенный признак его современного положения, как и то, что оно носит характер рационального «учреждения» и непрерывно действующего «предприятия».

4. Решающим признаком для понятия иерократического союза не может быть то, какого *вида* блага спасения он обещает – посюсторонние, потусторонние, внешние, внутренние; главное состоит в том, что их раздача может стать основой *господства* над людьми. Напротив, для понятия церкви, в соответствии с обычным (и целесообразным) словоупотреблением, характерно, что она имеет (относительно) рациональный характер<sup>51</sup> учреждения и предприятия, который находит свое выражение в определенном виде порядках и штабе управления, и притязает на монопольное господство. Церковному учреждению нормальным образом свойственно *стремиться* к иерократическому господству над *областью* и (епархиальное) территориальное членение, причем в конкретных случаях вопрос, какими средствами подчеркивается это притязание на монополию, решается по-разному. Но для церквей фактически монопольное господство над *областью* исторически не было таким существенным, как для политического союза, и оно совершенно несущественно для них в наши дни. То, что церковь носит характер «учреждения», в особенности то, что человек «воцерковлен от рождения», отделяет ее от «секты», для которой характерно, что она является «объединением» и принимает в себя только тех, кто религиозно квалифицирован. (Более подробно речь об этом идет в [разделе о] социологии религии).

*Перевод с немецкого и комментарии А.Ф. Филиппова*

---

<sup>51</sup> Характерен характер (...charakter ... charakteristisch) – либо стилистический ляпсус Вебера, либо сознательное «уплотнение» дефиниции.