

# История понятий

АЛЕКСЕЙ К. БОЙКО

РАНХиГС, Москва, Россия

## Тайна и социальное: от антропологии конфиденциальности к социологии секретности

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-112-138

112

*Резюме:*

Основная теоретическая цель статьи — разработать рамку исследования социальных функций секретного знания, прослеживая связь между типом социальной структуры и способом установления асимметрии информации. Статья реконструирует историю противостояния между различными социологическими традициями описания секретности и формирования понятия «тайны» в ходе этого противостояния. Обращение к антропологическим исследованиям и их интерпретациям позволяет показать, как менялось представление о происхождении и функциях примитивных религиозных секретных обществ. Использование понятия тайны для описания этих обществ было ограничено Дюркгеймом, и идея тайного была сведена к необходимому эмоциональному коллективному опыту — ритуалу умалчивания. Тайна не может быть описана как ресурс господства или торга в теоретическом языке Дюркгейма, а также его последователей. Статья показывает, как это ограничение преодолевается в социальной теории Зиммеля с использованием различия формальных и содержательных секретов. Проведение границы между секретами двух порядков позволяет говорить о секретности как особой социальной форме, прослеживаемой в конкретных практиках передачи знания безотносительно его содержания. Обобщая результаты эмпирических исследований разнообразных секретных обществ, мы можем лучше проследить отношение между социальной морфологией и соответствующим механизмом передачи секретного знания. Тип коммуникации и стратегия обращения с секретным знанием попадает в зависимость от формы социальной

---

Алексей Константинович Бойко — MA in Sociology (University of Manchester), аспирант РАНХиГС. Научные интересы: социология знания, микросоциология, социология права, неформальная экономика. E-mail: alxyboiko@gmail.com

организации сообществ. В заключение статьи предложена систематизация разных типов коммуникаций в секретных обществах и типов их социальных структур. Схематически изображенная классификация дает возможность описывать социальную динамику секретного знания, связывая эти два параметра.

*Ключевые слова:* секрет, тайна, секретность, конфиденциальность, секретные общества, Зиммель, Дюркгейм

Alexey K. Boyko<sup>1</sup>

RANEPA, Moscow, Russia

## The Mystery and the Social: From an Anthropology of Confidence<sup>2</sup> to a Sociology of Secrecy

*Abstract:*

The main theoretical goal of the paper is to develop a new framework for the study of social functions of secret knowledge by establishing the relationship between types of social structure and the way of establishing asymmetry of information. The paper reconstructs the history of the confrontation between different sociological traditions regarding the understanding of secrecy and the formation of the concept of “mystery” during the course of this confrontation. By summarizing the results of empirical studies of different secret societies, we can now more explicitly trace the relationship between social morphology and the corresponding transfer mechanism of secret knowledge. Using material from anthropological research, I will demonstrate how the Durkheimian tradition of the theoretical understanding of the origin and functions of primitive religious secret societies limited our understanding of secrecy to a necessarily emotional collective experience of the ritual. Georg Simmel’s sociology of secrecy, by employing the distinction between formal and substantive secrets, offers a more fruitful theoretical frame. This theory allows us to understand and empirically investigate secrecy as a special social form, visible in a number of specific practices of the transfer of knowledge, regardless of its hidden content.

*Keywords:* secret, mystery, secrecy, confidence, secret societies, Simmel, Durkheim

113

- 1 Alexey K. Boyko — MA in Sociology (University of Manchester), PhD student in RANEPA. Research interests: sociology of knowledge, microsociology, sociology of law, informal economy. E-mail: alxyboiko@gmail.com
- 2 Перевод понятия *confidence* как конфиденциальности здесь является умышленным, хотя может показаться неточным или ошибочным. Это сделано для того, чтобы подчеркнуть взаимосвязь между секретностью и определенным типом исключительных доверительных отношений.

Появление социологии и взлет популярности детектива как литературного жанра не просто так приходится на один и тот же исторический период, замечает Люк Болтански [2019: 90]. Оба новых для европейского интеллектуального пейзажа предприятия роднит идея о неполноте и ущербности видимой реальности, которая маскирует другую, намного более ужасную, но правдивую картину порядка, к которой могут прорваться исследователи, расследователи и следователи [Там же: 405]. Значит, успешной демистификации всегда предшествует мистификация: без нее у следователя нет дела, а у социолога — объекта для разоблачения. Однако вопрос о статусе мистификации или тайны<sup>1</sup> оказывается не таким простым: тайна не может быть частью реальности, которая разоблачается, ее производит сам разоблачающий в тот момент, когда отказывается принять данное в рамках процедуры радикального картезианского сомнения, разоблачение — не праксис социологии или детективного дела, а их базовая методологическая установка. Таким образом, допущение о существовании умышленного сокрытия заложено в интуиции любой объяснительной социологической модели, предусматривающей парадокс, согласно которому общество — всегда не то, чем оно является [Луман 1991]. В противовес «критической» традиции парадокса возникает «позитивная» традиция тавтологии, которая утверждает, что общество таково, каким оно является, и нет никаких тайн, препятствующих его описанию.

Обе традиции роднит сознательный отказ иметь дело с онтологическим статусом тайны как особого рода социальной формы. Исследователь имеет доступ только к трансцендентальным тайнам, к тому, что возникает как результат его собственного подозрения, но лишен возможности описывать тайны как социальные факты, поскольку добирается к месту преступления всегда после того, как преступление уже совершено. Речь шире идет о том, что параноидная установка не облегчает, а затрудняет возможность описания объектов социального мира, определяющими характеристиками которых являются закрытость и секретность [Вахштайн 2020].

Чтобы из препятствия на пути социологического расследования тайна могла превратиться в объект социологического описания, я предлагаю вернуться к основаниям доминирующей в антропо-

1 Понятия «тайна» (*mystery*) и «секрет» (*secret*) здесь и далее используются почти синонимично. Но ввиду того, что тайна в русском и английском языках чаще понимается как опыт, недоступный формальному описанию, а секрет чаще обозначает умышленно скрываемое знание, эти понятия используются в зависимости от специфики контекста. Аналогичным образом объясняется перевод немецкого понятия *Geheimnis*, которое также может быть переведено как «тайна» или «секрет».

логии и социологии концептуализации примитивных секретных обществ, предложенной Дюркгеймом. Решение Дюркгейма оставляет лишь одну возможную стратегию работы с тайной и описывает лишь один определенный класс секретных обществ. Чтобы различить конфиденциальность и секретность, которые не могут быть различены в проекте Дюркгейма, необходимо обратиться к альтернативной концептуализации понятия «тайна», содержащейся в работах Георга Зиммеля.

Различение тайны как элемента коллективного порядка и тайны как ресурса, доступного отдельным членам сообщества, позволяет выдвинуть гипотезу о социальной функции секретного знания в разных типах секретных обществ. Удвоение понятия секрета в социальной теории Зиммеля дает возможность проследить взаимосвязь между типом социальной структуры секретного общества и механизмом передачи секретного знания. Построенная на основе этих теоретических различий концептуализация будет проиллюстрирована на материале исследований секретных обществ.

### **Тайные общества: ошибки антропологической экспликации**

115

Секретные общества стали объектом систематического описания в конце XIX века еще до зарождения теоретических оснований социальной науки<sup>1</sup>. Классические ранние антропологические и этнографические исследования меланезийских [Codrington 1891], австралийских [Spencer, Gillen 1898; Howitt 1904], североамериканских [Dorsey 1894, Boas 1897] и западноафриканских [Fitzgerald Marriott 1899, Nassau 1904] секретных обществ стали отправной точкой для постановки вопроса о механизмах формирования секретных ассоциаций и социальных функциях секретности. Дискуссия о разработке теоретической рамки, необходимой для их описания, начинает выстраиваться вовсе не вокруг известных исторических примеров европейских секретных обществ, а на основе полевых антропологических материалов.

1 Наиболее известна работа историка и писателя Чарльза У. Геккеторна [Heskethorn, 1875], в которой проводится первая попытка собрать и описать денотативно все когда-либо существовавшие секретные общества. Двухтомный труд Геккеторна, несмотря на публицистический стиль и политическую ангажированность автора, подобрал значительный массив исторических источников преимущественно о европейских секретных обществах, а также ряд немногочисленных антропологических наблюдений его современников о секретных обществах в Меланезии и Сьерра-Леоне.

Вебстер [Webster 1908] в работе о примитивных секретных обществах обобщает результаты антропологических наблюдений и находит причину возникновения тайных обществ в простейшей структуре тотемических групп. Он описывает и сравнивает между собой повсеместно распространенные в австралийских обществах мужские союзы, членство в которых регулируется обрядами инициации. Право прохождения обряда имеют все члены общества по рождению, за исключением женщин и детей [Ibid.: 27]. Вебстер, ссылаясь на иллюстрации из вышеперечисленных антропологических работ, доказывает, что в тотемических обществах границы возрастных групп и секретных ассоциаций зачастую совпадают ввиду обязательного характера обрядов инициации.

116 Эти обряды, например у арунта, предполагают несколько стадий [Spencer, Gillen 1898: 215]. В ходе процедуры инициации неофит подготавливается к обряду, в случае арунта — путем нанесения рисунка и прокалывания носа [Ibid.: 215]. После этого он похищается и изолируется [Ibid.: 219], утрачивая связь с внешним миром и обязуясь соблюдать пищевые ограничения и обет молчания, Спенсер и Гиллен комментируют это следующим образом: «Основная цель частичной изоляции — это впечатлить его самым фактом вступления в ряды мужчин и обозначить разрыв между его старой жизнью и новой. Он еще не знает, что его ждет, и чувство, будто нечто необычное должно произойти с ним, что-то таинственное по своей природе, помогает сильнее почувствовать глубокую важность согласия с племенными правилами и, более того, сильного чувства превосходства старших, которые знакомы с таинственными обрядами, некоторые из которых ему предстоит пройти впервые» [Ibid.: 223].

Наконец, неофит проходит испытания ордалиями: обрезание, шрамирование, кровопускание. После чего он допускается к последнему этапу церемонии: испытанию огнем, которое называется *энгвур*. Пройдя его, он становится полноценным членом племени — *урлиара* [Ibid.: 271]. Лишь этот статус позволяет посещать закрытые собрания старших, которые дают доступ к неписанной истории племени, передающейся от поколения к поколению, поскольку эти знания напрямую связаны с *чуринга* [Ibid.: 280]. По наблюдениям Спенсера и Гиллена в словаре арунта слово «чуринга» означает одновременно сакральное и секретное [Ibid.: 139].

Хауитт [Howitt 1904: 643-677] отмечает распространенность аналогичных телесных практик у других австралийских племен, например, практику выбивания переднего зуба во время инициации, которая распространена у большинства из них. Знание о деталях обрядов держится в секрете, а его разглашение непосвященным запрещено и подлежит наказанию. Обязательство молчать о таинствах инициации, которое сопровождает все обряды посвящения,

может выражаться в существовании специального языка, доступного только посвященным [Ibid.: 537]. Собственный язык, доступный только тем, кто прошел обряд инициации, Вебстер [Webster 1908: 42] описывает не только в австралийских, но также в африканских и южноамериканских секретных обществах.

Сравнивая описания этих обществ, Вебстер замечает, что с усложнением социальной структуры племени порог входа и набор его условий растут, функция обряда инициации меняется, а круг потенциальных членов сужается. Он иллюстрирует аргумент примером меланезийских обществ [Ibid.: 82]. Ссылаясь на свидетельства Кодрингтона [Codrington 1891: 74-75], Вебстер замечает, что меланезийские секретные общества в отличие от большинства австралийских служат не для перехода из одной возрастной группы в другую, а связаны с приобретением престижа и политической власти. Их обряды инициации не являются принудительными и обязательными, но требуют принадлежности к определенному классу и платы за церемонию [Ibid.: 87]. Вебстер настаивает на морфологическом сходстве в секретном характере обрядов и ассоциаций, акцентируя различия в социальной структуре между австралийскими примерами, с одной стороны, и меланезийскими, а также африканскими — с другой. Это позволяет ему выдвинуть гипотезу о происхождении примитивных секретных обществ из ассоциаций, ограниченных возрастной принадлежностью: «В этом процессе постепенного развития, который преобразует пубертатные институты в племенное секретное общество, ключевую роль играет представленное повсеместно растущее осознание исполнителями церемоний посвящения той власти, которой обладает тайна и секретность над непосвященными» [Webster 1908: 95].

117

Согласно Вебстеру, само племя изначально является элементарной секретной ассоциацией [Ibid.: 135]. С усложнением обрядов и централизацией власти происходит постепенное ограничение условий членства. Вебстер предполагает, что рост секретных обществ напрямую связан с закатом тотемических институтов и ослаблением политической структуры клана [Ibid.: 146, 152]. Секретные ассоциации постепенно отделяются от возрастных групп и становятся самостоятельным и весьма влиятельным политическим институтом [Ibid.: 74-76]. Это отчасти подтверждается наблюдениями Боаса, который отмечает, что с наступлением зимы, священного для квакиутль времени, их клановые связи слабеют [Boas 1897: 418], а секретные ассоциации, деятельность которых выстроена вокруг ритуальных танцев и песен, напротив, усиливают свою активность [Ibid.: 664].

Следует упомянуть замечание ван Геннепа [1989: 81-82] о недопустимости смешения двух принципиально различных форм

инициации, которое было допущено Вебстером. Ван Геннеп не отрицает морфологических сходств между обрядами, хотя настаивает на их социальном, а не физиологическом значении [Там же: 69]. Но этот аргумент не опровергает гипотезу Вебстера, поскольку он вполне согласуется с допущением о неразличимости двух видов ритуальных форм в простейших тотемических обществах, где отсутствует институционализированное жречество, а носителями религиозного знания являются все взрослые члены клана, прошедшие обряд инициации.

Эмиль Дюркгейм посвящает понятию тайны главу в своей работе «Элементарные формы религиозной жизни». Его критика традиции определения религии через понятие тайны и сверхъестественного, вероятно, была причиной забвения гипотезы Вебстера<sup>1</sup>. Сама идея тайны представляет, согласно Дюркгейму, лишь остаточную категорию, не определяющую религию как таковую: «...идея таинственного не является изначальной. Она не была дана человеку — человек создал ее своими руками, причем в то же самое время, что и противоположную идею. Вот почему идея таинственного существует только в небольшом количестве достаточно развитых религий» [Дюркгейм 2018: 92].

118

Этот аргумент необходим Дюркгейму для защиты утверждения о принципиально публичном и моральном характере примитивных религиозных верований, который он развивает далее. Вслед за Робертсоном-Смитом он доказывает, что религиозное противопоставляется магическому, как коллективное — индивидуальному [Там же: 117]. Общие верования, объединяющие моральное сообщество, — вот, что по мнению Дюркгейма является неотъемлемой чертой религии [Там же: 120]. Поэтому он стремится избавиться от семантического родства, связывающего тайну и сакральное, как в случае с *чурингой* у арунта [Там же: 233].

По этой же причине Дюркгейм доказывает вторичность индивидуального тотемизма по отношению к коллективному и происхождение первого от второго [Там же: 320]. Поэтому именно австралийский тотемизм был выбран им в качестве отправной точки своего исследования, поскольку в нем почти отсутствуют индивидуальные тотемы [Там же: 328].

Тем не менее Дюркгейму удастся совместить две, казалось бы, противоположные друг другу вещи: коллективный религиозный культ и тайну. Необходимость поддержания границы между про-

1 Влиятельных последователей у Вебстера не нашлось, за исключением Элиаде, который приходит в своих обобщениях к аналогичным выводам [Элиаде 1999: 178].

фанным и сакральным мирами требует от членов религиозного сообщества постоянного соблюдения запретов [Там же: 538]. Дюркгейм называет обряды избегания негативным культом. Он упоминает также вербальные негативные обряды, но не уделяет им внимания в «Элементарных формах религиозной жизни» [Там же: 509].

Дюркгейм не может полностью избавиться от понятия тайны, он лишь делает ее структурным конститутивным элементом сообщества. Его тайна — это всегда тайна публичная. В тех иллюстрациях, к которым прибегает Дюркгейм, норма молчания и хранения тайны выступает ключевой формой негативного культа и неотъемлемым условием поддержания повседневного порядка. Тайна выступает метакоммуникативным условием коммуникации, она существует вне языка, а также изъята из обращения. Коллективная тайна в виде молчаливой презумпции рассматривается как общее благо, а умалчивание о разделяемом всеми опыте становится единственной формой секрета, которую допускает объяснительная модель, выстроенная Дюркгеймом. Посвященные обязаны держать в секрете подробности религиозных практик, с одной стороны, этому способствуют табу, как это описывает Хауитт [Howitt 1904: 630], с другой — сама форма, в которой существует это знание, подлежащее сохранению. Для мистических культов, как заметил Шеллер [2011: 64], характерно правило священного молчания, *sanctum silentium*. У арунта все члены племени, прошедшие инициацию, обладают в прямом смысле экспертным знанием, воплощенным в опыте, который не может быть выражен в языке. Практика передачи такого знания облачена в ритуальную метафорическую форму и часто связана с лишениями и страданиями, которые неопиту предстоит испытать, чтобы стать частью сообщества. Этот эмоциональный опыт и составляет содержание знания, передаваемого ему. Поэтому Дюркгейм [2018: 685] подчеркивает значимость коллективных чувств, служащих обязательным условием всякого ритуала.

Возможности и ограничения предложенной Дюркгеймом концептуализации тайны в форме молчаливой презумпции очевидны. Она позволяет рассматривать разделяемую всем сообществом тайну как условие его существования. Это не значит, что понимаемые таким образом молчаливые нормы недоступны для наблюдения. Они дают о себе знать в сакральные для сообщества моменты ритуализированного «смещения», когда дихотомия скрытого и публичного переворачивается и возникает театрализованный бунт, в ходе которого структуры власти подвергаются профанации и метафорическому обыгрыванию. Такие лиминальные события, в ходе которых публичность и приватность меняются местами, Гоффман [2019: 139-141] иллюстрирует праздниками в психиатрических больницах, объединяющих постояльцев и персонал, а Боас

сакральным для квакиутль зимним периодом и связанными с ним церемонии танцев и песен, в ходе которых члены тайных обществ доводят себя до состояния безумия [Voas 1897: 431]. Молчание как форма негативного культа может быть чрезвычайно динамичной, как, например, у кпелле среди членов секретного общества Поро. Исследуя его, Беллман обнаружил, что в этом обществе любой коммуникативный контекст (который местные называют *мени*) в каждой конкретной ситуации предусматривает табу на определенного рода высказывания [Bellman 1984: 49]. Поскольку они не могут быть произнесены, то принимают метафорическую форму, скрываясь за ритуалами и церемониалами: «Инициации у Поро служат лишь этому: они устанавливают дополнительную реальность, основанную на “реальной реальности”. В этом случае каждый в сообществе знает “реальную реальность” и участвует в ее сокрытии» [Ibid.: 140].

120



Рис. 1. Мальчики возвращаются после инициации в Поро, деревня Пангумо (Сьерра-Леоне). Фото Сьорд Хофстра (Центр африканских исследований в Лейдене) 1936 г.

Fig. 1. Boys returning from their initiation in the Poro. Panguma village (Sierra Leone). Photo by Sjoerd Hofstra (African Studies Centre, Leiden) 1936.

Идея тайны как молчаливой коллективной презумпции также во многом наследуется традицией социологии знания. Блур [Bloor 1991: 48-49] усматривает различие сакрального и профанного даже в научных теориях, аксиоматическое «ядро» которых имеет сакральный характер и не подлежит оспариванию, поскольку обеспечивает солидарность академического коллектива. Оно «осквер-

няется» лишь в период кризисов, возникающих при обнаружении необъяснимых аномалий и исключений, ставящих под вопрос социальные конвенции сообщества [Bloog 1978]. Блур прослеживает удивительное сходство негласных социальных норм со скрытыми леммами, описанными Лакатосом [Lakatos 2015: 46]. Это те положения теории, которые остаются невидимыми в большинстве «нормальных» случаев, они умалчиваются и проявляются лишь тогда, когда сообщество сталкивается с задачами, не известными ему ранее.

Проследив ходы Дюркгейма, можно сделать предварительные выводы. В его теоретическом словаре тайна понимается лишь единственным образом — как конфиденциальность. Тайна выступает здесь в качестве условия возможности социального порядка, но не может рассматриваться как частный ресурс, инструмент торга или конфликта, а поэтому не может описывать хозяйственные или политические отношения, в которых секрет выступает в качестве средства, а не условия. Настаивая на публичном характере религиозных ассоциаций, Дюркгейм оспаривает исходную интуицию Вебстера о происхождении примитивных секретных ассоциаций.

Мосс пытается восполнить это упущение в своей работе о магии. Он доказывает, что коллективная тайна религии противостоит индивидуальной тайне магии, рассматривая процесс, в ходе которого магические институты и сами маги присваивают себе коллективные религиозные силы сообщества [Мосс 2000: 176]. Прямо следуя предположениям Дюркгейма, Мосс задает границы магического обряда, определяя его как «любой таинственный обряд, совершающийся частным образом, скрытно, не являющийся частью целостного культа и в своей крайности стремящийся к запрещенным формам обряда» [Там же: 118].

Версия «паразитического» существования магических институтов как эпифеноменов институтов религиозных Моссом отрицается [Там же: 220]. Однако в своих рассуждениях он вновь к ней возвращается. Маг, будучи носителем индивидуальной тайны, поглощается сообществом, вере которого он обязан своей властью, и он же обречен пасть его жертвой [Там же: 218]. Магическая тайна даже в оптике Мосса, несмотря на предпринятую им попытку очертить индивидуальный характер магического знания, остается качеством коллектива и его верований. Она выступает статичным фундаментом, структурным элементом сообщества. Монополия мага на тайну обеспечена согласием коллектива. Теоретическая модель Мосса остается в плену допущений Дюркгейма, поскольку в ней магические ассоциации рассматриваются по аналогии с тотемическими группами.

Эти ограничения теоретического языка Дюркгейма для описания секретных ассоциаций оказали сильное влияние на антропологическую и социологическую традиции. Чтобы преодолеть эти ограничения и отделить конфиденциальность, рассматриваемую ранее, от собственно секретности, следует обратиться к ресурсам другой теоретической традиции. Отчасти это позволит вернуться к некоторым продуктивным наблюдениям Вебстера касательно секретных обществ и проекту концептуализации понятия тайны как недостающего звена в социальной теории.

### Диалектика секретности в социологии Зиммеля

122

Традиция мысли, которой принадлежит Зиммель, отличается как методологически, так и содержательно от той, в которой работал Дюркгейм. Зиммель предлагает принципиально иную стратегию выстраивания теоретической рамки для описания секретных обществ и концептуализации секрета как социальной формы. Работу «Секрет и секретное общество» он начинает с чистых определений, чтобы затем детализировать их<sup>1</sup>. Для социальной теории Зиммеля секрет или тайна (*Geheimnis*) определяет форму, которую принимает любое социальное взаимодействие, но не его содержание: «Если человеческая социальность (*Vergesellschaftung*) обусловлена способностью говорить, то *формируется* она благодаря способности молчать...» [Simmel 1908: 376].

Зиммель подчеркивает, что всякому взаимодействию сопутствует некий баланс, промежуточная форма доверия (*Vertrauen*), существующая между знанием и незнанием [Ibid.: 346]. Тем самым он отделяет эту форму доверия от религиозной веры (*Glauben*), которая в отличие от первой существует безотносительно категорий знания или незнания. Теоретическая конструкция Зиммеля, как и в оптике Дюркгейма, предполагает конфиденциальность, но лишь как один из необходимых элементов описания секретного общества: «Первое внутреннее отношение, необходимое секретному обществу, — это взаимное доверие<sup>2</sup> (*Vertrauen*) его членов. Этот элемент

- 1 Работа Зиммеля впервые опубликована на английском в переводе Альбиона Смолла [Simmel 1906], два других перевода изданы в 1950 и 2009 году [Simmel 1950; Simmel 2009]. На немецком языке работа была опубликована в 1908 году в виде пятой главы «Социологии» Зиммеля [Simmel 1908].
- 2 Можно также обозначить эту форму доверия как конфиденциальность, поскольку она обозначает замкнутый ограниченный круг лиц, которые пребывают в доверительных отношениях. Зиммель использует синонимичное понятие *Diskretion* для обозначения таких отношений.

необходим в особенной степени, потому что цель утверждения секретности — это прежде всего защита». [Simmel 1906: 470].

Конфиденциальность, как условие всякого секретного общества, однако, не является в понимании Зиммеля секретностью в собственном смысле. Несмотря на взаимный и коллективный характер конфиденциальности, обеспечивающей солидарность в секретных обществах, Зиммель отмечает их централизованность, деспотичность и иерархичность [Ibid.: 492]. Он обнаруживает объяснение этому в собственной онтологии секрета как особой формы социального взаимодействия: «Использование секретности как социологической техники, как формы действия, без которой с учетом нашей социальной среды некоторые цели не могут быть достигнуты, понятно и не требует дальнейшего обсуждения. Не так очевидны те обаяние и ценность, которыми она обладает на фоне ее значимости как средства, особого привлекательного отношения, отдельного от его конкретного содержания» [Simmel 1908: 359].

Секретность перестает быть частью и функцией социальной структуры и приобретает статус самостоятельного отношения. Секрет безотносительно самого его содержания наделяет своего обладателя исключительной позицией. Зиммель отделяет содержание секрета от его формы. Последняя во многом определяет статус тех или иных участников такого рода взаимодействия. Зиммель иллюстрирует всю силу формы секрета над его содержанием примером с маской, которая так долго служила символом принадлежности к нобилитету, подчеркивая аристократичность души своего владельца, обращенной прочь от масс, что сама стала доказательством той важности, которую ей придают массы [Simmel 2009: 354]. Значение маски оказывается выше, чем лицо, скрывающееся за ней. За эту способность к удвоению реальности Гоффман вслед за Зиммелем охарактеризует секреты как «информацию об информации», своего рода рамку, определяющую степень релевантности того, что в нее помещено [Goffman 1970: 51]. С одной стороны, секретом является некоторое знание, с другой стороны, сам факт сокрытия также может быть скрыт. Возникает два вида секретов — коммуникативный и метакоммуникативный. Секреты первого порядка — содержание скрываемого знания и секрет второго порядка — секрет о существовании секрета. Они могут совпадать, если сокрытию подлежит как секрет первого, так и секрет второго порядка в тех случаях, которые Гоффман [Goffman 1956: 87] предлагает называть «темными» секретами. Но также секреты первого и второго порядка могут существовать по отдельности.

Примером автономного поддержания секрета первого порядка, когда секретность отыгрывается на «переднем плане», а сокрытию подлежит только содержание секрета, может быть обыкновенный

карточный блеф, при котором исход игры определяет не столько плохая или хорошая «рука», сколько умение игрока скрывать ее продолжительное время.

Обратный пример, когда удержанию подлежит секрет второго порядка, можно проиллюстрировать историей об утечке патента нервнопаралитического газа VX, которую в своей статье описывал Балмер [Balmer 2006]. В 1975 году одна из британских газет объявила, что рецепт изготовления смертельно опасного газа доступен в нескольких публичных библиотеках, и каждый может им воспользоваться. Хотя сами образцы были изъяты из библиотек в течении 10 дней, ключевой стратегией британской Короны было делать вид, что «ничего не произошло», и никакого секрета не было вовсе. Министр обороны Великобритании выступил в парламенте с заявлением о том, что «Правительство Ее Величества никогда не патентовало VX» [Ibid.].

В силу этой разницы между секретами первого и второго порядка стратегия поддержания тех или иных секретов может варьироваться в зависимости от конкретных обстоятельств и социального статуса носителя секретного знания, а также от функций того знания, которое подлежит сокрытию.

124 Зиммель обращает внимание, что некоторые секретные общества, выступающие носителями мистических эзотерических доктрин и скрытого знания, рассматривают секретность как цель собственного существования: «Здесь секрет — это социологическая цель сама по себе; это вопрос знания, не предназначенного для многих; знающие формируют сообщество, чтобы взаимно гарантировать поддержание секрета» [Simmel 2009: 345].

Такие секретные общества, принадлежность к которым представляет для ее членов терминальную ценность, Лайман для удобства предлагает называть *экспрессивными* в противоположность обществам, которые рассматриваются своими членами скорее как средство, и поэтому обозначены как *инструментальные* [Luman 1964].

Зиммель находит механизм переключения модуса существования секретного общества в практических способах передачи знания, конкретных техниках, форма которых для микросоциологии секретности имеет куда большее значение, чем содержание передаваемых сообщений. С этой целью он дополняет свою работу «Эккурсом о письменной коммуникации» [Simmel 2009: 342-345], где проясняет отношение между практикой письма и секретом. С одной стороны, письмо, согласно Зиммелю, противостоит секретности, потому что «...предполагает неограниченную, пусть даже потенциально, “публичность”»: не только свидетель, но в целом любой может узнать о совершенном действии» [Ibid.: 342]. Практика письма позволяет придать содержанию мысли *объективную форму* и сделать ее воспроизводимой и независимой от конкретного события,

вневременной<sup>1</sup>. Однако фиксированность формы делает смысл написанного зависимым от интерпретаций других [Ibid.:343]. Письмо, несмотря на свою ясность, оказывается более подверженным искажениям в интерпретации, чем речь, доступная непосредственно и открывающая тайн у собеседника: «Под тайной другого (*Geheimnis des Andern*) я понимаю логически невыразимые установки и качества бытия другого, на которые мы тем не менее опираемся бесчисленное количество раз, чтобы понять реальное значение даже вполне конкретных высказываний» [Ibid.: 344].

Отсюда не следует прямо, что письменная коммуникация по определению враждебна секретности. Скорее это касается того типа тайных обществ, которые были обозначены как экспрессивные. Зиммель приводит в пример одно из таких обществ — галльских друидов, которые учили священные песни наизусть и запрещали их записывать [Ibid.:341]. Письменная коммуникация не устраняет секреты, а лишь меняет их статус. Она позволяет преобразовать экспрессивный социальный опыт в «теоретическое» знание, которое также может быть скрыто, хотя и будучи выражено в символической форме. Процесс культурной дифференциации, согласно Зиммелю, предполагает постепенное утверждение границы между публичным и приватным, в ходе которого «публичное становится еще более публичным, а приватное становится еще более приватным» [Ibid.: 331].

125

Следуя направлению, заданному Зиммелем, и различая разные виды практик коммуникации в секретных обществах, можно проследить превращение секрета из функции социального (своего рода коллективного блага) в частный ресурс, воплощенный в объективированной форме. Эта способность объективированной формы хранить секреты особенно отмечается в «Философии денег»: «Деньги более чем какая-либо другая форма ценности делают возможной секретность, невидимость и тишину обмена. Сжав деньги до клочка бумаги и незаметно опустив его в руку другого лица, можно сделать его богатым человеком. Бесформенность и абстрактность денег делает возможным вкладывать их в самые разнообразные и отдаленные ценности и таким образом скрыть их полностью от взгляда соседей. Их анонимность и бесцветность не может раскрыть источник, из которого они пришли к нынешнему владельцу<sup>2</sup>: у них нет сертификата происхождения так же, как у многих более или менее замаскированных объектов владения» [Simmel 2011: 417].

1 Здесь Зиммель использует выражение Da-Sein, говоря о наличном времени [Simmel 1908: 380].

2 Конечно, для Зиммеля и его современников понятия отмывания денег просто не существовало.

Таким образом, разница в механиках секретности прослеживается в коммуникативных практиках и инструментах, которые в них вовлечены или, наоборот, исключены. Если экспрессивные секретные общества привязаны к непосредственным мистическим практикам, то инструментальные, наоборот, опосредуют взаимодействие, руководствуясь формальными правилами. Для первых секрет — это имманенция, для вторых — трансценденция. Эту эволюционную тенденцию преобразования практик сокрытия отмечали Шермер и Джери в своих комментариях к работе Зиммеля [Schermer, Jagu 2013: 152].

Следуя за Зиммелем, можно обозначить границу между конфиденциальностью первых и секретностью вторых. Такой ход позволяет избежать редукции секрета к условию кооперации, мистическому коллективному знанию и предполагает конфиденциальность как лишь одну из форм секретности. Схожим образом Вебер [2017: 200-201] использует особенности практик коммуникации для проведения границы между мистическим и аскетическим знанием: «...особая характеристика мистического знания состоит в том, что чем более оно является таковым, тем менее оно коммуницируемо. Но, несмотря на это, благодаря своему особому характеру оно выступает как знание».

Преобразование первоначально изъятого из обмена мистического опыта в секретное знание делает его средством коммуникации. Возникает возможность описания отношений конфликта и торга, в которых секретное знание становится стратегическим ресурсом [Шеллинг 2007: 113] или политическим инструментом [Шелер 2011: 53]. Превращаясь из условий социального порядка в объективную форму, секреты формируют собственное поле борьбы и, как ее назвал Ютте, «экономику секретности»<sup>1</sup>, в которой основной валютой становится информация [Jutte 2015: 224].

Механизм конвертации магического секретного знания в политическую власть подробно описан Эвансом-Притчардом на примере секретного знахарского общества *Мани* среди азанде [Evans-Pritchard 1931]. *Мани* было поначалу легальным тайным объединением, которое даже встречало одобрение со стороны знати, некоторые вожди сами были его членами. Однако, поскольку всякое секретное общество, как считалось, имеет чужеродное происхождение, оно воспринималось с осторожностью, так как могло использовать не только хорошую, но и плохую магию в целях мести. Члены секретного общества продавали лекарства и магические знания за копья, ножи, сосуды с пивом и прочие богатства. Огромный спрос на эти лекарства был обеспечен верой в то, что они спасают от колдунов и кол-

1 Ютте, в частности, описывает, как экономика секретности функционировала в Европе раннего Нового времени.

довства, которое азанде считают истиной причиной всякой болезни. Угроза для власти вождей азанде и правящего клана авонгара заключалась в способе вербовки и рекрутинга новых членов *Мани*. В ходе инициации неофит получал магические знания в обмен на обязательство хранить их в тайне, закрепленное санкцией. *Мани* угрожали перерезать ему горло в случае нарушения этого обязательства [Ibid.]. Это способствовало возникновению параллельного неофициального правового порядка и укреплению могущества *Мани*.

Отделение секретности от конфиденциальности позволяет преодолеть то, что Беллман назвал «парадоксом секретности», — противоречие, лежащее в одновременном использовании коммуникации как практики сохранения секрета и ограничения коммуникации в целях обеспечения безопасности [Bellman: 1981]. Гипотеза Зиммеля об одновременном сосуществовании в секретных обществах равенства и деспотизма верна лишь отчасти, рассматриваемая динамически, когда вопрос касается двух противоположных тенденций — центробежной и центростремительной. Хоуторн [Hawthorn: 1956], проверяя предположения Зиммеля, исследовал сообщество духоборов в Канаде и описал динамику их социальной организации. Будучи поначалу в силу своей собственной религиозной доктрины эгалитарным сообществом, община «Сыновья свободы» столкнулась с постепенной ассимиляцией своих членов и их включением в светские канадские институты, внешние по отношению к сообществу духоборов. Необходимость сохранения традиции вынудила их сформировать жесткие правила секретности, а также породила возникновение стихийных неформальных лидеров, существование которых вступает в противоречие с собственными религиозными воззрениями духоборов (Хоуторн отмечает схожесть их учения с учением квакеров). В результате Хоуторн, несмотря на согласие с общими гипотезами Зиммеля, доказывает на данном примере, что дуализм секретности не проходит бесследно и подрывает солидарность сообщества. Он создает непрерывное структурное напряжение, а не снижает его.

Наблюдения Хоуторна не ставят крест на теоретической конструкции Зиммеля, но требуют ее дальнейшей детализации. Если существует прослеживаемая связь между формой социальной организации и режимом секретности, то ее можно проследить, сравнивая конкретные техники и стратегии мобилизации секретного знания как средства достижения индивидуальных целей или поддержания солидарности, выбор которых зависит от структурного и ситуативного контекста<sup>1</sup>. Необходимость различения двух форм

1 Основные гипотезы Зиммеля о связи между секретностью и социальной структурой подробнее изложены в статье Хазельригга [Hazelrigg 1969].

секретности обоснована тем, что предполагает фактически разную форму социальной организации, соответствующую каждой из них.

## К социологии секретного знания

Для построения гипотезы зависимости предпочитаемых режимов секретности от определенных структурных условий наблюдаемого сообщества необходимо обозначить базовые оси различия. С этой целью можно преобразовать теоретическую модель, предложенную Дуглас для описания зависимостей особенностей космологических представлений от различных характеристик социальной среды [Douglas 2003: 70]. Исходная модель<sup>1</sup> предполагает различие по двум осям. Одна отвечает за степень коллективного давления (group), другая — за степень вариативности классификаций (grid) [Ibid.: 64]. Блур [Blour 1978] предлагает обозначить этими осями степень выраженности соответственно внешних (group) и внутренних (grid) границ. Такая схема представляет четыре идеальных типа социальной структуры и может быть графически изображена следующим образом.

128

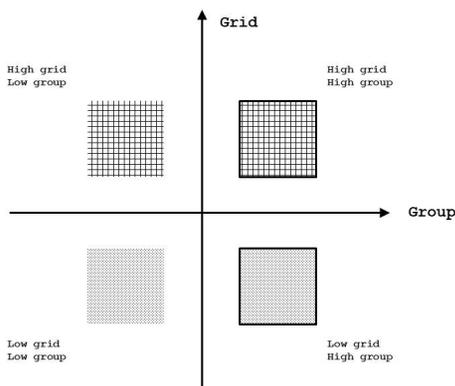


Рис. 2. Group/grid диаграмма Мэри Дуглас.

Fig. 2. Group/grid diagram by Mary Douglas.

Такая модель используется в социологии знания для объяснения связи между социальной структурой и представлениями сообщества [Blour 1978], рассматриваемая как своего рода продолжение максимы Дюркгейма, согласно которой «классификации вещей воспроизводят классификации людей» [Durkheim, Mauss 2010: 7].

1 Дуглас пользуется разработкой Бернштейна, который прослеживал зависимость степени детализации языковых кодов от уровня давления социальных ограничений [Bernstein 2005: 128].

В исходных теоретических построениях, как у Дуглас [Douglas 1982: 205], так и позднее в сильной программе Блур [Blour 1991: 12], описанию и объяснению подлежит содержание знания или верования. Построенная модель мало говорит о том, как можно описывать сообщества с явно выраженной асимметрией информации. Классическая постановка вопроса об отношении между социальной морфологией и космологией создает теоретическое и методологическое затруднение, когда дело касается секретных обществ и знания, носителями которого они выступают. В этих случаях необходимо сосредоточиться на формальных сторонах секретного знания, а не его содержании. Смещая фокус внимания с семантики самого знания в сторону прагматики его использования, можно преобразовать имеющуюся модель в целях построения специальной гипотезы о каузальной связи между социальной структурой секретного общества и предпочитаемыми стратегиями мобилизации секретного знания.

Если секретность рассматривается в качестве набора возможных стратегий действия или бездействия в условиях асимметрии информации, эти стратегии можно разбить по некоторым основаниям. Отчасти эта операция уже была произведена Гидденсом, который, позаимствовав различие Гоффмана на два региона — сцену и закулисы, — добавил к ним возможные практики обращения к тому или иному региону — открытость и закрытость [Giddens 1986: 124]. Гидденс различает, с одной стороны, регион, в котором производится действие, с другой стороны, степень вовлеченности действующего в процесс исполнения своей роли. Его модель регионализации выглядит следующим образом.

129

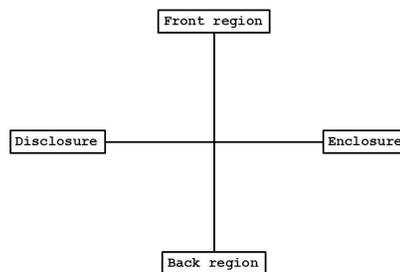


Рис. 3. Модель регионализации Энтони Гидденса.

Fig. 3. Regionalization model by Anthony Giddens.

Используя модель Гидденса в исследованиях полицейских практик обращения с информацией, Эриксон [Ericson 1989] разбил их на четыре типа так, что каждый из них соответствовал определенному квадранту на следующей схеме.

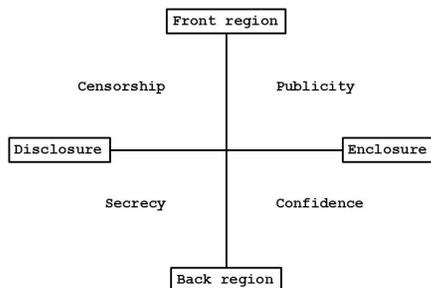


Рис. 4. Классификация практик обращения с информацией Эриксона на основе модели Гидденса.

Fig. 4. Classification of information practices by Ericson based on model by Giddens.

130

Хотя Эриксон отмечал, что информационная политика полицейского департамента и повседневная коммуникация отдельных его сотрудников всегда находят баланс между четырьмя перечисленными стратегиями, можно предположить, что существует зависимость между двумя рассматриваемыми уровнями — структурой секретного общества и способом мобилизации секретного знания. Если сравнить модель Дуглас — Блур, описывающую типы социальных структур, с моделью Гидденса — Эриксона, описывающую различные практики обращения с информацией, легко проследить общую логику в построении осей. Разница лишь в том, что первая используется для описания способа организации сообщества, а вторая обращена к типу действия. Попытка наложить эти модели друг на друга позволяет сформулировать специальную гипотезу. Для ее иллюстрации можно использовать «гибридную» схему.

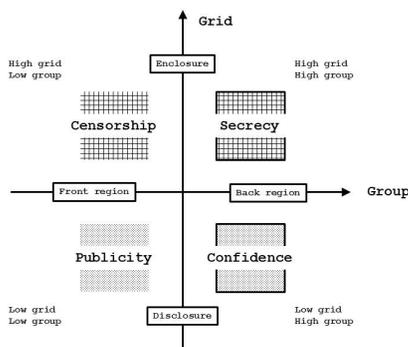


Рис. 5. Схематическое отображение связей типов социальной структуры с формами секретности.

Fig. 5. Schematic representation of links between social structure types and forms of secrecy.

Рассмотрим подробнее связи каждого из типов с конкретной формой секретности, которая ему соответствует. Горизонтальная ось отвечает за степень выраженности внешних границ сообщества. Это предполагает отсутствие однозначных порогов входа для потенциальных членов таких секретных обществ. Поэтому те типы социальных структур, которые расположены слева по горизонтальной оси и обозначены как *low group*, преимущественно будут представлять рынки, поскольку, несмотря на асимметричность информации, остаются «открытыми» в силу отсутствия жестких институциональных барьеров входа.

Между собой такие формы секретных ассоциаций различаются степенью выраженности внутренних границ или, проще говоря, степенью иерархичности. При этом функция секретной информации на этих рынках меняется сообразно способу социальной организации. Разницу между эгалитарными и иерархичными открытыми ассоциациями с асимметрией информации можно проиллюстрировать, сравнивая, как это сделала в своей работе Эриксон [Erickson 1981], рынок марихуаны в Англии и героиновый рынок в Сан-Антонио.

Рынок марихуаны (*low group, low grid*) не имеет четко выраженных внешних границ, на нем господствуют неформальные дружеские связи, а механизмы рекрутинга децентрализованы. Секретность выступает здесь условием возможности самой ассоциации, однако информация циркулирует быстро и свободно [Ibid.]. Поэтому на таком рынке распространена экстенсивная стратегия поиска информации, то есть поиск максимума альтернативных предложений [Гирц 2009]. Ассоциацию можно назвать экспрессивной, поскольку само участие и приобщение к распространенным в нем практикам является целью каждого из ее членов [Becker 1963: 78]. Секретное знание в сообществе, организованном вокруг практик употребления марихуаны, носит «мистический» характер и касается определенных техник получения опыта («to get high»), который не подлежит формализации и транслируется самим сообществом [Ibid.: 47]. Поэтому для таких типов секретных обществ характерна стратегия мобилизации секрета, которую Эриксон назвал *публичностью*. Информация оказывается доступна аутсайдерам и является своего рода общим благом, но не имеет объективной формы, поскольку привязана к конкретной практике получения соответствующего опыта.

Совсем иначе дело обстоит на иерархически организованном героиновом рынке в Сан-Антонио (*low group, high grid*). Хотя он также относительно открыт (в большей степени для потребителей мексиканского происхождения), внутренние границы между его участниками выражены более явно. Доверие между оптовыми и розничны-

ми дилерами выстраивается путем предварительного завышения цены для последних. Если розничный дилер доказал свою надежность, цена на товар снижается [Redlinger 1975]. Контроль над рекрутингом здесь сильнее, а риски для участников рынка выше, чем на рынке марихуаны, поэтому на рынках такого рода господствует интенсивная стратегия поиска информации [Гирц 2009]. Секретность повышает трансакционные издержки, а информация составляет часть стоимости товара. Режим секретности, господствующий здесь, является *цензурой*, потому что предполагает выстраивание сегментарных каналов информации и постоянных связей между игроками рынка посредством практики, которую Гирц называет клиентелизацией [Там же]. Кроме того, на таких рынках взаимодействие между покупателем и поставщиком может быть опосредовано специальным брокером, делающим их сделку возможной, как в случае с нелегальным рынком человеческих органов [Steiner 2017]. Информация тут не просто асимметрична, она является дефицитным ресурсом и поэтому требует участия осведомленных посредников.

132 Справа по горизонтальной оси расположены типы секретных обществ с выраженными внешними границами. Они предусматривают формальное членство и процедуру инициации для неопитов. К закрытым эгалитарным секретным обществам (*high group, low grid*) относится большинство упоминаемых ранее австралийских секретных обществ. Поскольку они не имеют иерархии, не существует монополии одного лица или группы лиц на секретное знание. Способом его сохранения и передачи выступает *конфиденциальность*. Сюда относятся не обязательно только примитивные или мистические религиозные общины. Файн и Холифельд схожим образом описывали микологическое общество Миннесоты, объединяющее грибников и микологов-любителей с целью обмена опытом и знаниями о грибах. В сообществе грибников доверие и секретность выступают необходимыми условиями поддержания солидарности.

Знание о видах грибов, а также о местах их расположения распространяется внутри секретной ассоциации и является коллективным благом, поскольку снижает риски случайно съесть ядовитый гриб для членов сообщества и повышает их шансы найти съедобные. Передача этого знания воспроизводит сообщество держателей секрета (*community of «secret holders»*). Хотя описываемой Файном и Холифельдом [Fine, Holyfield 1996] ассоциации грибников не чужда конкуренция, интерес в обмене опытом и сильных доверительных отношениях преобладает. Поэтому такое практическое знание передается непосредственно в коллективных походах за грибами (*forays*), которые организует микологическое общество.

По вертикальной оси таким обществам можно противопоставить иерархические закрытые секретные общества (*high group, high grid*). Это организации с выраженными внешними и внутренними границами, жесткой иерархической структурой и функциональной сегментацией. Такого рода секретные общества предусматривают сильный внутригрупповой контроль над своими членами, централизованные механизмы рекрутинга и закрытый характер. Секретное знание в таких обществах циркулирует вертикально, однонаправленно и по специальным каналам коммуникации, контролируемым лицами, находящимися на вершине иерархии. Поэтому механизм мобилизации секретного знания здесь можно назвать собственно *секретностью*, также пользуясь типологией Эриксона. В таких сообществах существует монополия на тайны. Зиммель приводил пример такого общества — сербскую подпольную организацию Омладина, структуру которой он сравнивал с пятью пальцами руки: «Руководство Омладины разделено на “большой палец” и остальные “пальцы”. На закрытой встрече “большой палец” избирается присутствующими; затем он сам выбирает себе четыре “пальца”; затем пальцы снова выбирают второй большой палец и его представляют первому. Второй большой палец снова выбирает себе четырех и так происходит их сочленение далее; первый палец знает все остальные, но остальные не знают друг друга. Из всех пальцев только те четверо, которые находятся в подчинении у одного большого пальца знают друг друга. Вся деятельность Омладины направляется первым пальцем, “диктатором”. Он один информирует остальные большие пальцы о намеченных планах, они распределяет приказы между подчиненными, а те в свою очередь передают их другим членам Омладины» [Simmel 2009: 346].

133

Монополия на секретную информацию здесь оказывается инструментом политического господства. При этом аккумуляция секретного знания в руках руководства таких организаций осуществляется также за счет характерной процедуры рекрутинга. Как замечает Гамбетта [Gambetta 2011: 59], чтобы стать частью мафиозной преступной группы, неофиты зачастую должны сообщить о себе компрометирующую информацию, которая свяжет их руки и продемонстрирует их лояльность преступному сообществу. Стратегическое раскрытие секрета под залог (*hostage information*) выступает здесь в качестве операции, выгодной обеим сторонам [Ibid.: 75]. Для предоставления такой информации новичку иногда необходимо совершить преступление или стать его соучастником для подтверждения своей готовности разделять общую ответственность с другими членами группы [Ibid.: 61].

Такие секретные общества инструментальны по своему характеру. Секретное знание выступает инструментом власти в руках

привилегированной группы над другими участниками и ресурсом, который можно обменять на доверие или деньги. Его коммуницируемость создает постоянные риски для всех членов обществ такого рода, и поэтому в них регулярно идет борьба за контроль над информацией. Гамбетта [Ibid.: 31] отмечает крайне низкие показатели обобщенного доверия в преступной среде по сравнению со средними показателями законопослушных граждан. Иерархические закрытые секретные общества производят культуру подозрения, создавая спрос на собственные услуги. Связь между организованными преступными группами и ростом асимметрии информации подчеркивается Волковым [2012: 82] в его исследовании силового предпринимательства: «Сбор информации составляет основную часть ее деятельности. Мафия — сама источник информационной асимметрии, как и любая другая спецслужба: она стремится знать все о других и не открывать ничего о себе или открывать лишь то, что считает целесообразным».

134

Причиной роста иерархии и изменения режима секретности может быть появление внешнего риска, как в случае с духоборами, описанном ранее. Это свидетельствует о тесной взаимосвязи между структурными характеристиками сообщества и формой обеспечения коммуникации между его членами, а также функции секретов в этой коммуникации.

## Заключение

Опираясь на предложенный способ классификации типов социальных структур и способов обращения с секретным знанием, удалось обнаружить функциональную зависимость между ними, которая прослеживается во многих исследованиях секретных обществ, упомянутых в этой работе. Теоретическое различие нескольких форм секретности позволяет описывать разные механизмы сокрытия и их значение для морфологии сообщества и отношений его отдельных членов. Полученное различие может быть использовано в качестве основания для построения эмпирических гипотез в области социологических исследований секретного знания.

Как удалось показать в статье, тайна вполне доступна описанию как социальная форма. Социология должна и может описывать секретность, но не сами секреты. Поэтому предложенная теоретическая модель затрагивает лишь формальную сторону тех практик, которые составляют основу социальных взаимодействий, выстраиваемых в связи с асимметрией информации. Чтобы предложенная установка «слабой» программы социологии секретного знания сохранялась, необходимо вынести за скобки содержание этого зна-

ния и сфокусировать внимание на техниках его воспроизводства и передачи, связав их с типом социальной структуры той или иной секретной ассоциации.

## Библиография / References

Болтански Л. (2019). *Тайны и заговоры. По следам расследований*. пер. с фр. А. Захаревич; под ред. О. Хархордина, СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге.

— Boltanski L. (2019) *Mysteries and Conspiracies: Detective Stories, Spy Novels and the Making of Modern Societies*, SPb.: EU Press. — in Russ.

Ван Геннеп А. (1989) *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов*, М.: Восточная литература.

— Van Gennepe A. (1989) *The Rites of Passage*, M.: Vostochnaya literature. — in Russ.

Вахштайн В.С. (2020) От герменевтики подозрения к социологии подозрительности: между П. Рикером и Н. Луманом. *Логос* (в печати)

— Vakhshstayn V.S. (2020) From hermeneutics of suspicion to sociology of suspiciousness: between Ricoeur and Luhmann. *Logos*. — in press; in Russ.

Вебер М. (2017) *Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии в 4 томах. Том 2. Общности*, М.: ИД ВШЭ.

— Weber M. (2017) *Economy and Society. Vol. 2*, M.: HSE. — in Russ.

Волков В. В. (2012) *Силовое предпринимательство, XXI век: экономико-социологический анализ*, СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге.

— Volkov V.V. (2012). *Violent entrepreneurship in XXI century: economical and sociological analysis*, SPb.: EU Press. — in Russ.

Гирц К. (2009). Базарная экономика: информация и поиск в крестьянском маркетинге. *Экономическая социология*, 10 (2).

— Geertz K. (2009) The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing. *Journal of Economic Sociology*, 10 (2). — in Russ.

Гоффман Э. (2019) *Тотальные институты: очерки о социальной ситуации психически больных пациентов и прочих постояльцев закрытых учреждений*, М.: Элементарные формы.

— Goffman E. (2019) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, M.: Elementary Forms Press. — in Russ.

Дюркгейм Э. (2018) *Элементарные формы религиозной жизни*, М.: Элементарные формы.

— Durkheim E. (2018) *Elementary Forms of Religious Life*, M.: Elementary Forms Press. — in Russ.

Луман Н. (1991) *Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества. Социологос*, М.: Прогресс: 194-215.

— Luhmann N. (1991) *Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Society. Socio-Logos*, M.: Progress: 194-215. — in Russ

Мосс М. (2000). набросок общей теории магии. Мосс М. *Социальные функции священного*, СПб.: Евразия: 107-233.

— Mauss M. (2000) A General Theory of Magic. Mauss M. *The Social Functions of the Sacred*, SPb.: Eurasia: 107-233. — in Russ.

Шелер М. (2011) *Проблемы социологии знания*, М.: Институт общегуманитарных исследований.

— Scheler M. (2011) *Problems of a Sociology of Knowledge*, М.: Institute of General Humanities Research. — in Russ.

Шеллинг Т. (2007) *Стратегия конфликта*, М.: ИРИСЭН.

— Schelling T. (2007) *Strategy of Conflict*, М.: IRISEN. — in Russ.

Элиаде М. (1999) *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения*, СПб.: Университетская книга.

— Eliade M. (1999) *Secret Societies. Rites and Symbols of Initiation*, SPb.: University Book. — in Russ.

Balmer B. (2006) A Secret Formula, a Rogue Patent and Public Knowledge about Nerve Gas: Secrecy as a Spatial-Epistemic Tool. *Social Studies of Science*, 36 (5): 691-722.

Becker H.S. (1963) *Outsiders; studies in the sociology of deviance*, London: Free Press of Glencoe.

136

Bellman B. (1981) The Paradox of Secrecy. *Human Studies*, 4 (1): 1-24.

Bellman B. (1984) *The Language of Secrecy. Symbols and Metaphors in Poro Ritual*. Rutgers University Press.

Bernstein B. (2005) Theoretical Studies towards a Sociology of Language. *Class, Codes And Control vol. 1*. Routledge.

Bloor D. (1978) Polyhedra and the Abominations of Leviticus. *The British journal for the history of science*, 11 (3): 245-272.

Bloor D. (1991) *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: University of Chicago Press.

Boas F. (1897) *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Smithsonian Institution. United States National Museum. With 51 Plates. US Government Printing Office.

Codrington R.H. (1891) *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*. Clarendon Press.

Dorsey J.O. (1894) *A Study of Siouan Cults*. 11. BAE: 351-544.

Douglas M. (1982) Cultural bias. *In the Active Voice*, London: Routledge.

Douglas M. (2003) *Natural Symbols*, London: Routledge.

Durkheim E., Mauss M. (2010) *Primitive Classification*, London: Routledge.

Erickson B. (1981) Secret Societies and Social Structure. *Social Forces*, 60 (1).

Ericson R. (1989) Patrolling the Facts: Secrecy and Publicity in Police Work. *The British Journal of Sociology*, 4 (2): 205-226.

Evans-Pritchard E. (1931) Mani, a Zande Secret Society. *Sudan Notes and Records*, 14 (2): 105-148.

- Fine G.A., Holyfield L. (1996) Secrecy, trust, and dangerous leisure: Generating group cohesion in voluntary organizations. *Social psychology quarterly*, 22-38.
- Fitzgerald Marriott H.P. (1899) The Secret Societies of West Africa. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 29 (1/2): 21-27.
- Gambetta D. (2011) *Codes of the underworld: How criminals communicate*, Princeton: Princeton University Press.
- Giddens A. (1986) *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity.
- Goffman E. (1956) *The presentation of self in everyday life* (Monograph no. 2). Edinburgh, UK: University of Edinburgh Social Sciences Research Center.
- Goffman E. (1970) *Strategic interaction* (Vol. 1), University of Pennsylvania Press.
- Hawthorn H. (1956) A Test of Simmel on the Secret Society: The Doukhobors of British Columbia. *American Journal of Sociology*, 62 (1): 1-7.
- Hazelrigg L. (1969) A Reexamination of Simmel's «The Secret and the Secret Society»: Nine Propositions. *Social Forces*, 47 (3): 323-330.
- Heckethorn C.W. (1875) *The Secret Societies of All Ages and Countries*, London: Richard Bentley and Son.
- Howitt A.W. (1904) *The Native Tribes of South-East Australia*, Macmillan and Co., limited.
- Jutte D. (2015) *The Age of Secrecy: Jews, Christians, and the Economy of Secrets, 1400-1800*. Yale University Press.
- Lakatos I. (2015) *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyman S. M. (1964) Chinese secret societies in the Occident: Notes and suggestions for research in the sociology of secrecy. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 1(2 ): 79-102.
- Nassau R. H. (1904) *Fetichism in West Africa: Forty Years' Observation of Native Customs and Superstitions* (No. 4). Young People's Missionary Movement.
- Redlinger L.J. (1975) Marketing and distributing heroin: Some sociological observations. *Journal of Psychedelic Drugs*, 7 (4): 331-353.
- Schermer H., Jary D. (2013) *Form and dialectic in Georg Simmel's sociology: A new interpretation*. Springer.
- Simmel G. (1906) The sociology of secrecy and of secret societies. *American journal of sociology*, 11 (4): 441-498.
- Simmel G. (1908) *Soziologie*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simmel G. (1950) *The sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Illinois: Free Press.
- Simmel G. (2009) *Sociology: Inquiries into the construction of social forms* (2 Vols.), Brill.
- Simmel G. (2011) *The philosophy of money*, London: Routledge Classics.
- Spencer B., Gillen F. J. (1898) *The Native Tribes of Central Australia*. Macmillan and Company, limited.

Steiner P. (2017) Secrecy and frontiers in illegal organ transplantation. *The Architecture of Illegal Markets: Towards an Economic Sociology of Illegality in the Economy*, 51.

Webster H. (1908) *Primitive secret societies: A study in early politics and religion*. Macmillan.

**Рекомендация для цитирования:**

Бойко А.К. (2019) Тайна и социальное: от антропологии конфиденциальности к социологии секретности. *Социология власти*, 31 (4): 112-138.

**For citations:**

Boyko A.K. The Mystery and the Social: From an Anthropology of Confidence to a Sociology of Secrecy. *Sociology of Power*, 31 (4): 112-138.

Поступила в редакцию: 12.11.2019; принята в печать: 10.12.2019

Received: 12.11.2019; Accepted for publication: 10.12.2019