

SOCIOLOGY OF POWER

[Sociologiâ vlasti]

Vol. 31. № 4 (2019)

**THE ARCHIVES OF SOCIOLOGY:
TALES OF DARK IDEAS**

**PUBLISHER: THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY
AND PUBLIC ADMINISTRATION**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ
НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ

Социология ВЛАСТИ

Издается с 1989 года
Выходит четыре раза в год

Том 31 № 4 2019

Редколлегия журнала:

К.соц.н. Вахштайн В. С. (*главный редактор*), к.соц.н. Смолькин А. А. (*зам. главного редактора*), к.соц.н. Эпштейн В. А. (*зам. главного редактора*), Напреенко И. В. (*редактор*), Степанцов П. М. (*научный редактор*), Кловайт Н. (*редактор англоязычных материалов*)

Научный совет:

Анкерсмит Ф. Р. (Нидерланды)
Мау В. А. (РАНХиГС, Москва)
Михель Д. В. (СГТУ, Саратов)
Сафронов П. А. (НИУ ВШЭ, Москва)
Соколов М. М. (Европейский Университет, СПб)
Сперо Э. (Массачусетский технологический институт, США)
Столярова О. Е. (ИФ РАН, Москва)
Титков А. С. (РАНХиГС, Москва)
Утехин И. В. (Европейский Университет, СПб)
Филиппов А. Ф. (НИУ ВШЭ, Москва)
Фруммин И. Д. (НИУ ВШЭ, Москва)
Хиггс П. (Университетский Колледж Лондона, Великобритания)
Чалаков И. (Университет Пловдива, Болгария)
Шанин Т. (МВШСЭН, Москва)

Дизайн Трушина Е. В.
Корректурa Архипова Н. Л.
Верстка Меерсон А. В.

Адрес редакции:

119545, г. Москва, пр. Вернадского, 84, корпус 9, комн. 2503
<http://socofofpower.ganepa.ru>
soc.of.power@gmail.com

Отпечатано в типографии ИД «Дело»

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77 — 47715 от 23.09.2011

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий
ВАК России

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора

ISSN 2074-0492

Социология
ВЛАСТИ
Том 31
№ 4 (2019)

ABOUT THE JOURNAL

Sociology of Power [Sociologîa vlasti]

Vol. 31. #4, 2019

Russian Presidential Academy of National Economy and Public
Administration

Published since 1989

Quarterly edition

Editorial board:

Vakhshayn V. S. (editor-in-chief), Smol'kin A. A. (deputy editor-in-chief), Epshtein V. A. (deputy editor-in-chief), Napreenko I. V. (editor), Stepantsov P. M. (scientific editor), Klowait N. (editor of the english content)

Academic board:

Ankersmit F. R. (Netherlands)

Higgs P. (University College London, UK)

Filippov A. F. (NRU — HSE, Moscow, Russia)

Frumin I. D. (NRU — HSE, Moscow, Russia)

Mau V. A. (RANEPA, Moscow, Russia)

Mikhel D. V. (SSTU, Saratov, Russia)

Safronov P. A. (NRU — HSE, Moscow, Russia)

Shanin T. (MSSES, Moscow, Russia)

Sokolov M. M. (EU, St. Petersburg, Russia)

Spero E. (MIT, USA)

Stolyarova O. E. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

Tchalakov I. (University of Plovdiv, Bulgaria)

Titkov A. S. (RANEPA, Moscow, Russia)

Utekhin I. V. (EU, St. Petersburg, Russia)

Design Trushina E. V.

Proofreading Arkhipova N. L.

Layout Meyerson A. V.

Editorial address:

119 545, Moscow, pr. Vernadskogo, 84
building 9, office 2503

<http://socofpower.ranepa.ru>

soc.of.power@gmail.com

Printed at “Delo” printing house

Содержание

Слово редактора

-
- 8 АЛЕКСЕЙ С. ТИТКОВ. Зачем вспоминать старое?

Статьи. Теория

-
- 12 ВИКТОР С. ВАХШТАЙН. «Сообщество судьбы»: к военной истории идей
-
- 53 АЛЕКСЕЙ С. ТИТКОВ. Призрак советского человека
-
- 95 АЛЕКСАНДР В. МАРЕЙ. Populus: рождение, смерть и воскрешение политического субъекта (от Цицерона до Гоббса)

История понятий

-
- 112 АЛЕКСЕЙ К. БОЙКО. Тайна и социальное: от антропологии конфиденциальности к социологии секретности
-
- 139 СТЕПАН В. КОЗЛОВ. Социальная магия: о незамеченном концепте Пьера Бурдьё
-
- 155 НАДЕЖДА С. ВОРОВЬЕВА. Коммунитас как «сущностное Мы»: возможность диалогических отношений в общности
-
- 185 ОЛЬГА О. ГОНЧАРОВА. Счастье для всех: забытый концепт или новое основание социального порядка?

Переводы

-
- 210 АЛЕКСЕЙ С. ТИТКОВ. Предисловие переводчика к отчету М. Пурнена «Социология и социальные науки»
-
- 215 МАРСЕЛЬ ПУРНЕН. Социология и социальные науки. Общее введение (Дебаты Тарда и Дюркгейма) (перевод с франц. Алексея Титкова)

Рецензии

-
- 223 Александра С. Прокопенко. Светопреставление по месту жительства. *Рецензия на книгу*: Слезкин Ю.Л. Дом правительства: Сага о русской революции. М.: АСТ, CORPUS, 2019
-
- 232 Владимир Л. Близнеков. Техногуманистический манифест будущего. *Рецензия на книгу*: Эпштейн М.Н. Будущее гуманитарных наук: Техногуманизм, креаторика, эротология, электронная филология и другие науки XXI века. М.: Группа компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019

Table of Contents

Contributing Editor's Foreword

-
- 8 ALEXEY S. TITKOV. Why Recall the Past?

Articles. Theory

-
- 12 VICTOR S. VAKHSHTAYN. "Community of Fate": Towards a Military History of Ideas
-
- 53 ALEXEY S. TITKOV. The Spectre of the Soviet Man
-
- 95 ALEXANDER V. MAREY. Populus: the Birth, Death and Resurrection of the Political Subject (from Cicero to Hobbes)

History of Ideas

-
- 112 ALEXEY K. BOYKO. The Mystery and the Social: From an Anthropology of Confidence to a Sociology of Secrecy
-
- 139 STEPAN V. KOZLOV. Social Magic: on an Unnoticed Concept of Pierre Bourdieu
-
- 155 NADEZHDA S. VOROBYEVA. Communitas as the "essential We": The Possibility of Dialogical Relationships in a Community
-
- 185 OLGA O. GONCHAROVA. Happiness for All: A Forgotten Concept or a New Foundation of Social Order?

Translations

-
- 210 ALEXEY S. TITKOV. Foreword to M. Pournin's "Sociology and Social Sciences"
-
- 215 MARCEL POURNIN. Sociology and Social Sciences (Tarde and Durkheim. The Debate)
(translated from French by Alexey Titkov)

Book Reviews

-
- 223 ALEXANDRA S. PROKOPENKO. Doomsday at the Place of Residence.
Book review: Slezkine Y. The House of Government: A Saga of the
Russian Revolution. M.: AST, CORPUS, 2019
-
- 232 VLADIMIR L. BLIZNEKOV. Technohumanistic Manifesto of the
Future. *Book Review:* Epstein M.N. Future Humanities:
Techno-Humanism, Creatorics, Erotology, Electronic Philology
and other Sciences of the 21st Century. M.: Group of companies
“RIPOL classic” / “Pangloss”, 2019

Слово редактора*

АЛЕКСЕЙ С. ТИТКОВ

МВШСЭН, Москва, Россия

Зачем вспоминать старое?

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-8-11

«Социологи должны знать историю своей дисциплины» — к сожалению, да.

8 «Нормальная наука», как мы ее представляем после Куна, может обходиться без раскапывания собственной истории. Достаточно, если будет легенда о происхождении — короткая, но вдохновляющая, и имена предшественников, которыми названы формулы и константы. Мечта социологов стать «нормальной наукой» — даже старше, чем само это понятие.

Важной вехой, обозначившей эту мечту, стала дискуссия, начатая Робертом Мертонем в конце 1940-х годов. «Наука, которая не попытается забыть своих основателей, обречена» — боевой лозунг, заимствованный из философии Уайтхеда, обозначил направление, в котором, по мнению Мертона, должна была двинуться дисциплина. Решение, которое предложил Мертон, простое и до сих пор актуальное: создавать систематическую теорию, она избавит нас от проклятой необходимости помнить историю.

Социологи, к их чести, постарались забыть и даже забыли многое из своей истории. Критическим моментом — эволюционные биологи сказали бы: «бутылочным горлышком» — стали сороковые-пятидесятые годы. С появлением Парсонса казалось, что язык единой социологии уже сложился или вот-вот сложится. Как скоро выяснилось — нет.

Титков Алексей Сергеевич — социолог (МВШСЭН 2010), кандидат географических наук (Институт географии РАН, 2008), доцент кафедры социологии МВШСЭН. Научные интересы: политическая социология, история социологических идей, культурсоциология. E-mail: a-titkov@yandex.ru
Alexey S. Titkov — associate professor of MSSSES, sociologist (MSSSES 2010), candidate of geographical sciences (Institute of Geography, RAS, 2008). Research interests: political sociology, history of sociological ideas, cultural sociology. E-mail: a-titkov@yandex.ru

*Автор концепции и составитель номера — Константин Гаазе.

В наследие от этого периода нам остались контуры теперь уже привычной социологической истории с двумя главными классиками Дюркгеймом и Вебером, а также набор «больших» проблем, над которыми пришлось мучиться социологам конца XX века: структура или действие, нейтральная наука или ангажированная и т. д.

Эпоха Парсонса и ее распад приучили нас, что большие теоретические заявления часто превращаются в такие же сильные заявления об истории дисциплины. Парсонс и его интригующая гипотеза «конвергенции» Дюркгейма и Вебера в «Структуре социального действия» задала тон такого рода реконструкциям на десятилетия вперед. Последние пятьдесят-шестьдесят лет социологии — это в значительной степени история «ренессансов», «перечитываний» и «переоткрытий» авторов из прошлого, которые вдруг оказываются намного более актуальными, чем казалось еще недавно.

Значимость авторов прошлых периодов — или «центральность» классиков, о которой писал Дж. Александер, — определяется во многом парадоксальной ситуацией. Мы в социологии хорошо знаем, кого нам считать классиками, главными фигурами дисциплины, но нам сложно договориться, что именно в них считать ценным. Наши предшественники, к счастью или нет, всегда оставляют нам возможность для подобных споров. В каждый момент в актуальном обороте находится лишь часть наследия, большая или меньшая, но всегда неизбежно неполная. Что-то всегда остается в тени и ждет. Откроем ли мы, что Тард — не только «публика» и «подражания», а Теннис — не только *Gemeinschaft* и два типа воли, зависит прежде всего от обстоятельств нашего времени. Как мы распорядимся такими находками — тоже наш выбор.

Из истории социологии мы знаем, как идеи, казалось бы, отброшенные, могут вернуться к нам в новом, не сразу узнаваемом виде; возможно, как разработки других дисциплин. «Законы подражания» Тарда напомнили о себе, вернувшись к нам в теориях коммуникаций, изобретений, эволюционных моделях культуры. Спенсеровская модель эволюционного отбора сообществ вернулась не только структурным функционализмом 1960-х — 1980-х годов, но и идеями популяционной экологии организаций, бурно развивающейся в экономике и организационных исследованиях. Контовский проект социологии, основанный на идеях эволюции мозга и сознания, возвращается к нам прямо сейчас как вызов со стороны нейронауки. «Живучесть» идей, которые скорее «архивируются» на время, чем уходят навсегда, — одна из сквозных тем нашего номера.

Статьи нового выпуска представляют несколько направлений, где нам искать «новые старые» сюжеты. Социология пред- и межвоенного времени — одна из «темных эпох» для нашего современного взгляда, в которой шансы найти давно забытую актуальную идею, может

быть, самые большие. Статья Виктора Вахштайна об идее «сообщества судьбы», которая разрабатывалась широким кругом немецких социологов и философов, включая привычных для нас Вебера и Зиммеля, — но после Второй мировой войны вышла из оборота из-за слишком близких ассоциаций с нацистским режимом. Что происходит с понятием после его «политической смерти», каковы вообще возможные траектории «жизни» научных понятий, — более общие вопросы, следующие из истории одного концепта.

Статья Алексея Бойко о тайне возвращается к идеям Дюркгейма и Зиммеля — признанных, казалось бы, классиков дисциплины, но тоже освоенных очень неравномерно. Мы не можем с уверенностью сказать, что помним из наших авторов действительно «самое главное». Даже у Дюркгейма, обманчиво знакомого и разобранного, казалось бы, «по косточкам», мы обнаруживаем сюжеты, слабо включенные в современные дискуссии, но для его собственной логики явно ключевые. Такова, прежде всего, дюркгеймовская теория современного общества, которую он разрабатывал после «Разделения труда» в лекционных курсах (о социализме, профессиональной этике и др.) и в поздних текстах военного времени. Социология тайны, которую развивает Алексей Бойко, возможно, тоже имеет шансы переместиться с периферии социологических интересов в число актуальных сюжетов. Сопоставление работы социолога с детективом и детективным романом, которое предложил Люк Болтански, — еще одна под-
10 сказка, говорящая нам о значимости этого сюжета.

К межвоенному периоду и к связям между социологией и другими дисциплинами возвращают нас статьи Надежды Воробьевой о «коммунитас» Виктора Тернера и Степана Козлова о концепте «магии» в текстах Пьера Бурдьё — тоже, казалось бы, разработанного вдоль и поперек современного классика. Влияние Мартина Бубера и Марселя Мосса, которое прослеживается в этих реконструкциях, напоминает нам, насколько подвижными, проницаемыми для воздействия извне были и остаются границы нашей дисциплины.

Проект Парсонса, ставший линией раздела между «историей» социологии и ее «современностью», заслуживает множества разборов. В нашем номере его судьба раскрывается лишь в одном, но значимом для социологов в России сюжете. На примере проекта «Советский человек» группы Левады статья Алексея Титкова прослеживает, как в советском, а затем постсоветском контексте идеи Парсонса получали оригинальную, иногда парадоксальную интерпретацию, приспосабливались к непривычному кругу задач.

Поколение Вебера, Дюркгейма и Зиммеля очерчивает для социологов своего рода рубеж «нашего» мира, выходить за который дальше в прошлое приходится в случаях, если надо поставить под сомнение, а затем переутвердить базовые положения дисциплины. Парсонс

в «Структуре социального действия» находит фундаментальную проблематику порядка в гоббсовском «Левиафане» середины XVII века. Критики Парсонса, чтобы найти альтернативу его построениям, совершали такие же экспедиции в прошлое, как Ральф Дарендорф, предложивший отсчитывать социологическую проблематику от «Рассуждений о происхождении неравенства» Руссо.

Возвращение к Тарду в начале XXI века — сдвиг небольшой по времени (Тард всего лишь на пятнадцать лет старше Дюркгейма), но радикальный по замыслу: представить социологию, в которой «“наукой” были признаны замыслы Тарда, а не Дюркгейма». Публичные дебаты Тарда и Дюркгейма в 1903 году, отчет о которых публикуется в нашем выпуске, — событие, которое «поворот к Тарду» предлагает считать одним из ключевых в истории дисциплины. Напряжение между Тардом конца XIX века и Тардом современных теоретиков — еще одна важная составляющая этого эпизода, итоги которого только предстоит подвести.

Привычный горизонт «времени классиков» преодолевается в статьях Александра Мареев о понятии «народа» и Ольги Гончаровой об идее «счастья». Идея «счастья», некогда одна из ключевых в камералистике и философии Нового времени, а теперь набирающая силу в современных экономических исследованиях, — еще один пример «живучего» понятия, с которым мы вынуждены считаться. Исторический экскурс Александра Мареев возвращает нас к еще более ранней проблематике, в которой один из «нервов» будущей социологии обнаружился намного раньше, чем сложились даже вчерне контуры дисциплины. Йозеф Шумпетер в «Истории экономической мысли» показал, насколько важной для становления социальных наук была проблема «естественного права» — внутренне противоречивого сплава человеческого искусства и природного порядка. Феномен «народа», наделяющий просто массу людей общей волей и субъектностью, возможно, относится к числу таких же изначальных проблем, над которыми нам до сих пор приходится думать, хотя бы и в других категориях.

11

Рекомендация для цитирования:

Титков А.С. (2019) Зачем вспоминать старое? *Социология власти*, 31 (4): 8-11.

For citations:

Titkov A.S. (2019) Why Recall the Past? *Sociology of Power*, 31 (4): 8-11.

Поступило в редакцию: 23.12.2019; принято в печать: 25.12.2019

Received: 23.12.2019; Accepted for publication: 25.12.2019

Статьи. Теория

ВИКТОР С. ВАХШТАЙН

МВСПЭН, РАНХиГС, Москва, Россия

«Сообщество судьбы»: к военной истории идей

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-12-52

12

Резюме:

Почему один и тот же социологический концепт может быть, по сути, запрещенным в публичной речи и в теории, но одновременно, будучи использованным в другом контексте или по отношению к другому классу объектов, — легитимным? Ответ на этот вопрос требует смены исследовательской установки. От социологических объяснений и стандартных ходов, используемых в истории понятий, нужно перейти к жанру эпистемологического исследования, проясняющего работу концепта в его взаимодействии с другими понятийными конструкциями, — к жанру военной истории идей. Идея «сообщества судьбы» (Schicksalsgemeinschaft), которой посвящена данная статья, является своего рода модельным объектом для такого рода исследования. Появившись на заре социологии в работах создателей дисциплины Макса Вебера и Георга Зиммеля, сцепка категории «сообщества» с интуицией «судьбы» дала начало для двух разных концептуализаций «судьбической общности». В XX веке это понятие прожило несколько параллельных жизней: в социологической теории, иррационалистской философии и нацистской пропаганде. В этой статье мы проследим историю эволюции, захватов и переопределений понятия «сообщества судьбы» на протяжении последних 100 лет. Цель — не просто реабилитировать «сообщество судьбы» в языке социологии, но показать, при каких обстоятельствах и условиях идея способна выступать как актант, действующее лицо, работая против замысла создателей или даже в интересах захватчиков. Таким образом от военной истории идей мы сможем наметить путь к новой исследовательской аксиоматике — аксиоматике объектно-ориентированной эпистемологии.

Ключевые слова: сообщество судьбы, военная история идей, Георг Зиммель, Макс Вебер, объектно-ориентированная эпистемология

Вахштайн Виктор Семенович — декан факультета социальных наук, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН); декан философско-социологического факультета, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС). Научные интересы: социология повседневности, социология города, теория ассамбляжей, фрейм-анализ, эпистемология социальных наук. E-mail: avigdor2@yahoo.com

Victor S. Vakhshstayn¹

MSSSES; RANEPa, Moscow, Russia

“Community of Fate”: Towards a Military History of Ideas*Abstract:*

Why can some sociological concepts be actually forbidden in public speech and in theory, but at the same time be legitimately used in a different context or in relation to another class of objects? The answer to this question requires a shift in the research setting. From the sociological explanations and standard patterns used in the history of concepts, it is necessary to move to the genre of epistemological research that clarifies the work of the concept in its interaction with other conceptual structures — to the genre of the military history of ideas. The idea of the “community of fate” (Schicksalsgemeinschaft), which this article is devoted to, is a model object for this kind of research. Originating at the dawn of sociology in the works of Max Weber and Georg Simmel, the combination of the category of “community” with the intuition of “fate” gave rise to the conceptualization of “community of fate”. This concept has lived several parallel lives: in sociological theory, irrationalist philosophy, and Nazi propaganda. The purpose of this article is not just to rehabilitate the “community of fate” in the language of sociology, but to show under what circumstances an idea can act as an actant, sometimes contrary to the intention of its creators. Thus, from the military history of ideas, we can chart a path to a new research axiomatics — the axiomatics of an object-oriented epistemology.

13

Keywords: community of fate, military history of ideas, Georg Simmel, Max Weber, object-oriented epistemology

...Свет мигает каждый раз, когда бомба задевает кабель. Набившиеся в бомбоубежище люди стоят, затаив дыхание. Основной удар, судя по всему, пришелся по юго-западной части города. Города, в который я приехал учиться и в котором провел большую часть своей сознательной жизни. Города, с которым я связал свою судьбу. Города, которого больше нет. Мы переговариваемся вполголоса, обсуждая, куда падают бомбы, увидим ли мы снова своих соседей и друзей, какие здания уцелеют, успеют ли добровольческие дружины погасить городские пожары. По радио постоянно говорят о немецком народе как «сообществе судьбы», но на эти разговоры уже никто не обращает внимания. Пространством общей судьбы для нас, запертых в душном бункере, стал наш распадающийся на части город. Еще никогда я не чувствовал такой связи с этими людьми, зданиями, площадями и улицами.

Из дневниковых записей (1944-1945), автор неизвестен

¹ Victor S. Vakhshstayn — PhD in Sociology (HSE, Moscow). Dean, Faculty of Sociology, Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSSES); Dean, Faculty of Philosophy and Sociology. Research interests: sociology of everyday life, sociology of the city, theory of assemblages, frame analysis, epistemology of social sciences. E-mail: avigdor2@yahoo.com

Пролог

...Речь Барака Обамы перед жителями Берлина в июле 2008 года должна была войти в историю. Ей предстояло стать в один ряд с берлинскими речами предыдущих американских президентов — Рональда Рейгана и Джона Ф. Кеннеди (той самой речью, в которой JFK по ошибке назвал себя «пончиком» вместо «берлинца»). Спичрайтер президента Бен Роудс позднее напишет в своих мемуарах: «Подобно спичрайтеру Кеннеди, я чуть было не допустил чудовищную ошибку» [Rhodes 2018].

«Ошибка» состояла в использовании одного крайне неудобного термина. Пока Роудс работал над речью, его коллега Джон Фавро читал книгу об американских «изюмных бомбардировках» 1948 года. В тот год Советский Союз начал продовольственную блокаду Западного Берлина, союзники организовали воздушный мост для поставки продовольствия, а американский пилот Гейл Хелворсен первым придумал привязывать к сладостям носовые платки вместо парашютов и сбрасывать — перед посадкой в аэропорту Темпельхоф — на толпу ежедневно ожидавших его появления детей. Кристель Йонге-Фос (ей в 1948-м было 11), вспоминая об «изюмных бомбардировках», сказала: «Тогда я и поняла, что мы — немцы и американцы — *сообщество судьбы*». Этот эпизод попал в книгу, которую читал Фавро. Выражение очень понравилось обоим спичрайтерам — Фавро и Роудсу. Понравилось оно и Обаме. Роудс незамедлительно вставил его в речь, поскольку оно «отражало дух предвыборной кампании президента». Однако буквально за несколько часов до выступления Роудс, краснея, был вынужден вымарывать словосочетание «сообщество судьбы» из президентской речи. Как подсказал ему переводчик, сообщество судьбы (Schicksalsgemeinschaft) — термин, часто использовавшийся Гитлером в его публичных выступлениях и до сих пор прочно ассоциирующийся в Германии с политической риторикой крайне правых.

«Понятие “Schicksalsgemeinschaft” означает некоторую группу людей, разделяющих общую судьбу, — резюмирует описанный прецедент политический аналитик Ганс Кунднани. — Изначально оно использовалось применительно к шахтерам, заложникам и выжившим в кораблекрушении, иными словами, применительно к группам, объединенным потенциальной возможностью или актуальным опытом катастрофы. Применялось оно и к политическим сообществам. Проще говоря, в нем выражается идея: “мы — кто бы мы ни были — во всем этом вместе”. Нацисты использовали данное понятие в национальном контексте: Германия как сообщество судьбы. Именно использование слова “Schicksalsgemeinschaft” применительно к нации — а не само слово — и было отвергнуто впоследствии»

[Kundnani 2018]. А потому, заключает Кунднани, никакой ошибки Роудс бы не совершил, поскольку Обама вполне мог говорить о немцах и американцах — «гражданах западного мира» — как о едином «community of fate». Главное — не в национальном контексте.

Это позволяет Кунднани поставить эпистемологическую проблему: почему один и тот же термин является или не является «нацистским» в зависимости от масштаба объекта, к которому он применяется? Если лидер фракции христианских демократов Фолкер Каудер заявляет: «Всякий, кто хочет стать немцем, должен принести присягу немецкому сообществу судьбы, а вместе с ним — и немецкой истории», то это вызывает бурю возмущения, а когда Ангела Меркель говорит о Европейском союзе как о сообществе судьбы, то в этом нет ничего зазорного? «В Европе и, в частности, в Германии, есть любопытная тенденция, — продолжает Кунднани, — верить, будто использование понятия применительно к Европе в целом каким-то образом иммунизирует концепт и защищает говорящего от всех проблем, связанных с употреблением этого термина в контексте национального государства. Кажется, есть в логике самого Европейского проекта что-то, что позволяет ему трансформировать проблематичные понятия в непроблематичные. Но это “что-то” упорно избегает экспликации и объяснения» [Kundnani 2018]. Любопытно, что сказал бы Кунднани о новой идеологии китайской коммунистической партии: человечество, как «сообщество единой судьбы», противостоящее угрозам глобального, космического масштаба [Zhang 2018].

15

... В 2004 году американский исследователь Питер Бэр прочитал доклад перед небольшой группой исторически ориентированных социологов в австрийском городке Мариенталь. Доклад был посвящен анализу социальных импликаций эпидемии SARS (атипичной пневмонии) в Гонконге. «Весной 2003 года, — пишет Бэр, работающий в одном из гонконгских университетов, — моего сознания достигла мысль, что я легко мог бы погибнуть вместе с огромным количеством других людей весьма неожиданным образом. Моя судьба сплелась с судьбами бесчисленных незнакомцев. Чтобы перевести эту мысль в социологическую идиому, я использовал там, в Мариентале, английский термин “сообщество судьбы”, которому попытался дать конкретное и строгое определение» [Baehr 2008: 117]. Однако немецкоязычные слушатели Бэра были возмущены: «Мои коллеги перевели “community of fate” как “Schicksalsgemeinschaft”, и это слово немедленно напомнило им о нацистской пропаганде. Они заявили мне, что сам этот термин — слишком идеологически нагружен, чтобы быть социологически достоверным» [Baehr 2008: 117].

Первые попытки Бэра спасти «сообщество судьбы» от сокрушительной критики коллег не увенчались успехом. Напрасно он

пытался развести немецкое и английское значение термина. Безрезультатно указывал на эпистемическую ценность этого концепта для анализа определенного рода явлений современного мира. Безуспешно вызвал к его социологической истории: «судьба» (и ее первая производная «сообщество судьбы») — значимый концепт в работах М. Вебера и Г. Зиммеля, двух из четырех отцов-основателей нашей науки. Как заметил в личном письме к Бэру один из его коллег Дэвид Кеттлер: «Schicksalsgemeinschaft — это классическая формула ресентимента и пассивной агрессии: поскольку “мы”, разделив общую участь жертв, были спаяны в сообщество, “мы” объединены и общей миссией... Эта формула делает всех, кто сопротивляется “нашей” миссии, пособниками тех, кто ответственен за нашу виктимизацию. А значит, “они” не просто враги, они — предатели... Понятие Schicksalsgemeinschaft все же может применяться в относительно безвредном ключе, когда становится частью формулы “политики идентичности”, начинает использоваться для концептуализации взаимного признания и уважения или даже общих черт характера. Так что твоя единственная надежда, что перевод Schicksalsgemeinschaft как “community of fate” облегчит исторический груз понятия, хотя все равно оба концепта тянут за собой всю свою империалистическую историю» [Baehr 2008: 137].

К счастью для нас, Питер Бэр не воспользовался дружеским советом Дэвида Кеттлера.

Мы позволили себе начать статью с двух пространных эпизодов недавней истории не только потому, что они очерчивают интересующую нас проблему «неудобного концепта». Но и потому что в них уже содержится несколько значимых отправных допущений для того жанра эпистемологического исследования, который мы ранее назвали военной историей идей [Вахштайн 2017].

1. Понятия суть теоретические объекты. И как теоретические объекты они существуют в разных языковых ареалах обитания. Границы ареалов — не границы языков в прямом смысле слова. (Кеттлер напрасно думает, что превращение «Schicksalsgemeinschaft» в «community of fate» решит проблему Бэра). Примеры языковых ареалов: социологическая теория и политическая риторика. «Сообщество судьбы» как политический троп и «сообщество судьбы» как социологический концепт — связанные, но не тождественные объекты.

2. Понятия обладают валентностью. Они могут вступать в устойчивые альянсы с другими понятиями, образуя воспроизводимые концептуализации. Концептуализация — это кластер концептов. Одно и то же понятие, встроенное в разные концептуализации («сообщество судьбы» как часть «политики идентичности» и «сообщество судьбы» как дефиниция «нации»), работает по-разному.

3. Концептуализация — инструмент решения теоретической задачи. Концепт обладает эпистемической ценностью настолько, насколько поддерживает сеть взаимосвязанных различий.

4. Понятия как теоретические объекты соотносятся с эмпирическими объектами. Если верить Кунднани, «сообщество судьбы» применительно к Германии и «сообщество судьбы» применительно к ЕС работают по-разному (даже если они циркулируют в одном языковом ареале политической риторики и сопряжены с одной и той же концептуализацией). Эпистемическая ценность концепта обусловлена его способностью «вырезать» из мира множество рядоположных эмпирических объектов.

5. Понятия связаны с интуициями. До-логическими и до-теоретическими образами эмпирического объекта, подлежащего концептуализации.

6. Понятия связаны с именами. Эти связи могут усиливаться или ослабевать в зависимости от действий интерпретаторов и прагматики использования. Связи «Сообщество судьбы — Вебер» и «Сообщество судьбы — Зиммель» слабы до тех пор, пока сильна связь «Сообщество судьбы — Гитлер».

7. Понятия обладают историей. История понятия в данном случае — это совокупность коннотаций (связей с именами, интуициями, концептуализациями и эмпирическими объектами), закрепленная предшествующими контекстами его употребления.

17

Такая объектно-ориентированная онтология концепта предполагает высокую степень его автономии. Мы больше не можем редуцировать логику понятия к прагматике его использования (как это делают социологи-витгенштейнианцы). Концепты также не являются производными от социальных, культурных и исторических обстоятельств своего возникновения. И уж тем более понятия — не «отражения» и не «слепки» эмпирических объектов в языке исследователя. Понятия действуют. «Поворот к материальному» научил нас видеть социальных субъектов в материальных вещах. Объектно-ориентированная эпистемология должна позволить нам увидеть идеи как действующие вещи.

Но начнем с интуиции.

Две интуиции судьбы: Fate vs Destiny

С самого своего рождения концепт сообщества судьбы (или «судьбической общности») оказывается на стыке двух линий теоретического напряжения.

Первая — напряжение между «fate» и «destiny». Судьба как «destiny» отражает предопределенность и предзаданность событий человеческой жизни. Она являет себя в мрачных пророчествах и предска-

заниях. Это интуиция внешней детерминированности событийной связи. Судьба как «fate», напротив, отсылает к «выбору судьбы» и к возможности «связать свою судьбу» с чем-то иным — городом, человеком, профессией, сообществом. Связь событий не предопределена, но и не случайна — каждый следующий выбор до некоторой степени детерминирован всей совокупностью предыдущих выборов. Это интуиция контингентности: не случайности, но и не необходимости.

Этимологический анализ латинского концепта «*fatum*» [Бенвенист 1995: 321-323] может указать на происхождение данной линии напряжения из идеи божественного права («*fas*»). Но этимология же и первый источник путаницы: «фатализм» как мировоззрение лермонтовского поручика Вулича из «Героя нашего времени» относится именно к «*destiny*», а не к «*fate*».

18 Именно об интуиции судьбы как «*destiny*» пишет Вебер, анализируя представления о трансцендентном порядке в различных религиозных доктринах и (что важнее) у различных каст и сословий: «Боги, к которым обращаются за защитой, также, очевидно, должны либо подчиниться какому-либо порядку, либо, как великие короли, сами создать его, превратив в специфическое содержание своей божественной воли. В первом случае они подвластны превосходящей их безличной силе, которая внутренне их контролирует и оценивает значение их поступков, сама же может принимать разные формы. Эта универсальная безличная власть, стоящая над богами, проявляется большей частью как сила судьбы. Такова участь (мойра) у эллинов, своего рода иррациональное и (что важно) этически индифферентное предопределение основных черт индивидуальной судьбы, которое хотя и допускает известные отклонения, но пойти ему наперекор опасно (*ὁπέρμωρον*) даже для величайших богов. Этим, в частности, объясняется безуспешность многих молитв. Этим также определяется внутренняя установка военной касты, которой совершенно чужда рационалистическая вера в чисто этически озабоченное, в остальном же беспристрастное, мудрое и благое “провидение”» [Вебер 2017: 107]. Напротив, интуиция судьбы как «*fate*» выражена в эпиграфе к этой статье. Автор дневника совершил выбор, «связав свою судьбу» с городом N., и совершил его повторно — не эвакуировавшись накануне бомбардировок.

Обе интуиции — «*fate*» и «*destiny*» — связаны с идеей порядка событий и характера событийной связи. Но в случае D-судьбы мы допускаем существование безличной силы, управляющей событиями безотносительно к нашим собственным поступкам (как в известном учении о предопределенности к спасению). F-судьба — это внутренний порядок событий: нет никакой трансцендентной силы, призывающей меня к действию («веле́ние судьбы») или намекающей

на его необходимость («знак судьбы»), есть лишь набор жизненных («судьбоносных») выборов, имеющих силу инерции и влияющих на последующие выборы. «Fate» — это судьба без внешнего детерминизма и трансцендентной предопределенности. К сожалению, и русское слово «судьба», и немецкое «Schicksal» крайне плохо схватывают это различие, соединяя в себе две взаимоисключающие интуиции.

Вторая линия напряжения проходит между двумя способами мыслить отношения «судьбы» и «сообщества». Что первично? Если предпочтение отдается сообществу, то «Schicksalsgemeinschaft» становится тем самым примордиальным коллективом, который только и делает возможной судьбу индивида. Мы рождены в определенных исторических обстоятельствах, принадлежим своей семье и своему поколению, мы всегда уже являемся частью некоторого социального целого. Мы не выбираем тех, с кем параллельно стареем, тех, кто уйдет раньше нас, и тех, кто останется, когда уйдем мы. Сообщество — первично, судьба — производна. Связь между событиями вашей жизни появляется благодаря вашей связи с другими людьми. Судьба оказывается экзистенциальной «подпоркой» и одновременно деривативом социального единства. Противоположное решение предполагает акцент именно на «Schicksal». Судьба — это нить, на которую вы нанизываете события своей жизни. Событийная связь делает возможной связь социальную.

19

Две этих линии напряжения образуют пространство возможных концептуализаций «сообщества судьбы». Интуиция судьбы как «destiny» чаще предполагает выбор решения, предложенного Ф. Теннисом (сообщество первично). Интуиция судьбы как «fate» тяготеет ко второму решению (сообщество производно).

Далее я попытаюсь показать, как при переходе от интуиции к концептуализации в социологической теории закрепятся два принципиально различных понятия «сообщества судьбы». Но для этого нам потребуются два кратких экскурса: в историю и в эпистемологию.

Историческая траектория понятия

Можно выделить пять этапов в эволюции интересующего нас неудобного концепта.

1. В 1873 году Фердинанд Теннис, еще будучи студентом, нашел в библиотеке своей старой школы в городе Хусуме недавно изданную работу Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». «Теннис был очарован и поражен», — пишет Гарри Либерсон, автор исследования «Судьба и Утопия в немецкой социологии (1870–1923)» [Liebersohn 1988: 22]. Греческая интуиция судьбы и трагедии в ее ницшевском переосмыслении благодаря Теннису стала частью

языкового ареала социологической теории. Дальнейшая история, рассказанная Либерсоном, включает в себя романтические чувства Тенниса к Лу Саломе, попытки достучаться до Ницше, разочарование в его философии и многое другое, но главное — прочный альянс «судьбы» и «сообщества», которое начинает мыслиться в зарождающемся языке социологии как «сообщество судьбы» или «судьбическая общность».

20 При этом никакой внятной концептуализации «*Schicksalsgemeinschaft*» мы у Тенниса не найдем. Его теоретическое усилие направлено на решение иной задачи. Он подробно анализирует различие двух типов солидарности — сообщества (*Gemeinschaft*) и общества (*Gesellschaft*). Общность судьбы — характеристика именно «гемайншафтных отношений». Представления о судьбе как о «*destiny*» господствуют в тех «социальных совокупностях», в которых полный разрыв со своим кругом, сословием, сообществом невозможен: «Социальные совокупности имеют общностный характер постольку, поскольку те, кто в них входит, мыслят их данными от природы или сотворенными сверхъестественным волением; самым простым и наивным образом это выражается в кастовом устройстве Индии. Здесь принадлежность к тому или иному профессиональному сословию считается такой же природной необходимостью, как и сам факт рождения, и вхождение в него кажется само собой разумеющимся, ибо профессиональное сословие — одна большая семья... Поэтому обычно человек смиряется со своей принадлежностью к сословию, к которому относились его родители и предки... как со своей судьбой» [Теннис 2002: 239]. Сообщество — это судьба.

Мыслимая таким образом связь судьбы и «гемайншафта» сохранится при дальнейшей рецепции теннисовской теории. У Ханса Фрайера (уже в 20-е годы) она приобретет еще более отчетливый характер: «В *Gemeinschaft'e*, — пишет А.Ф. Филиппов [2002: 442], комментируя фрайеровское прочтение работ Тенниса, — есть совокупное “мы”, мир единой судьбы всех его членов. В *Gesellschaft'e* есть только неопределенно-личное “man”».

Последнее десятилетие XIX века — период формирования социологической теории как языкового ареала. И «сообщество судьбы» входит в него, но не как самостоятельный концепт, а как выражение смутного образа связи социального и экзистенциального. Эта интуиция подпитывается философией немецкого романтизма, трагическим пафосом ницшеанства, переосмыслением гегелевских работ «франкфуртского периода» и вниманием немецких историков к греческому понятию судьбы. Собственно, теоретическая разработка идеи «судьбической общности» начнется только на следующем этапе.

2. В 1907 году молодой австрийский социалист Отто Бауэр [2015] публикует свою знаменитую работу «Национальный вопрос и социал-демократия», предложив первую концептуализацию нации как сообщества судьбы. Эта концептуализация получит куда больший отклик в ареале политической риторики (в частности, в тексте И.В. Сталина [1946] «Марксизм и национальный вопрос», а затем и — в куда менее сдержанной форме — в работах австрийского коммуниста Альфреда Клара, предложившего вычистить эту «обывательско-идеалистическую путаницу», внедренную Бауэром «в сознание австрийского рабочего класса» [Клар 2019]), нежели в социологии. Однако в это же время Макс Вебер предложит очень близкую концептуализацию нации и сообщества судьбы, которая позднее будет прояснена во втором томе «Хозяйства и общества». Наконец, в 1913 году выходит небольшое эссе Г. Зиммеля «Проблема судьбы». Объединив его с переработанной статьей «Метафизика смерти», он включит его под названием «Смерть и бессмертие» в свою последнюю большую книгу «Созерцание жизни» [Зиммель 1996].

Зиммелевская концептуализация судьбы существенно отличается от концептуальной схемы Бауэра — Вебера, но разделяет с ней ряд значимых импликаций (что мы попытаемся показать далее).

3. В 1920-е годы идея сообщества судьбы живет двойной жизнью. Как концепт она укрепляет свое положение в словаре социальной теории. Веберовская и зиммелевская концептуальные схемы (уже после смерти своих создателей) существуют параллельно, но не независимо друг от друга. Центральная фигура здесь — первый немецкий профессор социологии Ханс Фрайер, чья идея революции справа и теория государства активно задействовали понятие судьбической общности.

Одновременно с этим начинается стремительное распространение идеи нации как сообщества судьбы в идеологической риторике нацистов. Пик ее популярности приходится на лето 1932 года. Тогда, в ходе первой в том году кампании по выборам в Рейхстаг, Гитлер обращается к понятию «*Schicksalsgemeinschaft*» чуть ли не в каждой речи: «Мы сражаемся не за парламентские места и министерские портфели, а за немцев, которых мы намерены вновь объединить в монолитное сообщество судьбы. Провидение, позволившее нам пройти путь от семи человек до тринадцати миллионов за тринадцать лет, позволит этим тринадцати миллионам однажды стать единой немецкой нацией» [Hitler 1932a]. На стадионе в Нюрнберге 30 июля 1932 года Гитлер вновь подчеркивает: «Вождь и ведомые составляют единое сообщество судьбы» [Hitler 1932b]. А в прокламации по случаю аншлюса Австрии от 12 марта 1938 года сообществом судьбы оказывается уже «историческое единство немецкого и австрий-

ского народа». К сороковым годам выражение «сообщество судьбы» –расхожее клише официальной пропаганды, которое активно используется вплоть до последних дней войны [Griegot 2000]

Детальный сравнительный анализ может показать, как по-разному функционирует концепт сообщества судьбы в ареалах политической речи и социальной теории. Став инструментом идеологической борьбы, «судьбическая общность» утрачивает всякое теоретическое содержание, играя, скорее, роль мантры или символа веры: «мы с тобой одной крови, ты и я». Теоретическая пустота понятия заполняется эмоциональной риторикой: «Оно растет и в ширину это живое чувство любви к родине, это все более сильное осознание своих связей с кровью и землей, оно охватывает весь народ как живое сообщество судьбы...» [Арп 2006: 348].

22 Повторяющийся романтический мотив — индивидуальная судьба героя сливается с исторической судьбой его народа. Георг Мелис в 1941 году пишет: «На уровне исторической жизни требуется вожьд в высшем смысле слова, единственный, избранный, герой. Счастлив народ, который в свои роковые часы находит героя, способного стать его вождем. То, что таит в себе судьба, может открыть только будущее. Никто не знает, что предстоит, победа или поражение. Герой вступает в борьбу с судьбой за себя и свой народ. Судьба и для героя — таинственная, скрытая сила. Даже если он обладает чем-то вроде пророческого дара, он может предвидеть не все. Но герой знает, что для его народа настал роковой час, и надо напрячь все силы» [Мелис 2006: 138].

В политической риторике судьба окончательно становится синонимом «предназначения». А. Шпеер в своем письме Гитлеру — так в итоге и не отправленном — заявляет: «Я верю в будущее немецкого народа. Я верю в справедливость и неумолимость судьбы. Я верю в Бога. Мне больно было наблюдать моральное разложение многих наших лидеров в победоносные дни 1940 года, ведь именно в тот момент мы должны были отблагодарить судьбу своей порядочностью и скромностью, и судьба осталась бы на нашей стороне. Однако в те месяцы мы не выдержали проверки и слишком очевидной считали окончательную победу... Провидение словно предупреждало нас. Начиная с 1940 года нас преследовали беспрецедентные военные неудачи. Никогда прежде природные условия не оказывали такого разрушительного воздействия, как в этой самой технологичной из всех войн: мороз в Москве, туман вокруг Сталинграда, чистое небо во время зимнего наступления на западе в 1944 году» [Шпеер 2005: 314].

Было бы непростительной наивностью утверждать, что «судьбическая общность» в риторике нацистов и «сообщество судьбы» в немецкой социологии 30-х — абсолютно разные концепты, не имеющие

друг с другом ничего общего. Напротив, Ханс Фрайер, удержавший это понятие в поле актуальной социологической дискуссии, сделал ничуть не меньше для его идеологической профанации, чем Вильгельм Арп. Процитированный выше Георг Мелис — ученик Генриха Риккерта и (до своего нацистского «обращения») представитель той же баденской школы неокантианства, что и Макс Вебер. Различие здесь не в авторах, а в языковых ареалах обитания концепта. К середине 1930-х годов «сообщество судьбы» как теоретическое понятие умерло. Его идеологический омоним, напротив, продолжал свое победное шествие.

4. В послевоенной социологии скомпрометировавшая себя «судьбическая общность» была предана забвению. Ханна Арендт, посвятившая диссертацию толкованию августиновского противопоставления двух градов — понятых ею как «сообщество судьбы» и «сообщество веры» [Arendt 1996], — почти не возвращается к идее «Schicksalsgemeinschaft». Ирвинг Гофман [Goffman 1961: 56] лишь вскользь упоминает этот концепт в своей теории тотальных институтов. В относительно недавней работе Деланти [Delanty 2003], где прослеживается история понятия сообщества, «сообщество судьбы» также упоминается, но лишь в качестве вспомогательного концепта. Вплоть до конца XX века на нем лежит печать «*damnatio memoriae*» — проклятия памяти. Показательна дефиниция «сообщества судьбы» в блэкуэлловской энциклопедии социологии: ««Сообщество судьбы» не относится к числу ясно определенных социологических терминов. Социальные теоретики, упоминаящие его, часто делают это мимоходом, как правило, различая сообщества выбора (например, благополучные соседства, стремящиеся максимизировать безопасность) и сообщества судьбы (бедные соседства, вынужденные безропотно мириться с преступностью и несправедливостью) ... И хотя современная социология пользуется этим понятием бессистемно и эпизодически, так было далеко не всегда» [Baehr 2007]. Еще более характерно то, что в первых изданиях классической блэкуэлловской энциклопедии 2007 года этой статьи вообще не было. Она появилась совсем недавно и только в онлайн-версии.

23

5. Последний период — с середины 2000-х по настоящее время — период реабилитации концепта. В 2006 году Питер Бер создал группу исследователей «сообществ судьбы». Его собственные работы посвящены анализу «пересборки» городской жизни Гонконга в период эпидемии атипичной пневмонии [Baehr 2005; 2008]. Дина Окамото [Okamoto 2003] возвращает этот концепт в анализ иммигрантских городских сообществ. Кажется неслучайным то, что именно исследователи города пытаются сегодня реабилитировать идею «Schicksalsgemeinschaft». Говорим ли мы о «судьбографии» иммигрантских гетто или о коллективной мобилизации людей,

ставших заложниками пораженного эпидемией города, мы обнаруживаем в разрывах городской повседневности экзистенциальные основания социальной жизни.

Далее необходимо сделать шаг от исторического обзора к работе самого понятия и показать:

а) как устроены зиммелевская и веберовская концептуализации сообщества судьбы, какие системы различий они предлагают;

б) что концепт сообщества судьбы дает прикладному исследователю, какие он открывает возможности операционализации.

Однако прежде позволим себе еще одно небольшое отступление в область объектно-ориентированной эпистемологии.

Теория забвения теории

История всякой дисциплины — это прежде всего история забвения. Забвение же распространяется в двух направлениях: забывание имен и вытеснение понятий.

О забывании имен чаще говорят применительно к именам классиков. Точнее, к именам тех, кто считался классиком на определенном этапе становления дисциплины, но был позднее исключен из пантеона, дисквалифицирован по политическим причинам или оттеснен на периферию коллективной памяти научного сообщества более успешными конкурентами. О забывании концептов мы чаще говорим в контексте их музеификации и историзации. Понятия «социальной энергии», «подражания», «толпы» и «расы» выведены из обихода социологии. Из инструментов исследований они стали объектами исторического изучения.

Но в каком отношении находятся две эти механики забвения? Означает ли забвение теоретика забвение теории? И наоборот?

Есть три устоявшихся способа объяснения этого отношения. Во-первых, стандартный социологистский аргумент: «они не вписались в рынок (идей)». Социологи-теоретики (как и любые другие ученые) сражаются друг с другом за символический капитал, используя доступные институциональные ресурсы и лавируя в различных политических обстоятельствах. Э. Дюркгейм не просто оппонирует Г. Тарду, он занимает гибкую «опportunистическую» позицию в деле Дрейфуса, что позволяет ему получить необходимый кредит политического доверия, упрочить позиции своей школы и навязать последующим поколениям социологов некоторый набор аксиоматических очевидностей (не совместимых с тардовскими). Аналогичным образом Т. Парсонс — из соображений институциональной конкуренции — способствует долгому забвению имени Г. Зиммеля в американской социологии. История науки в таком прочтении — это игра с нулевой суммой: признание одного теоре-

тика означает дисквалификацию другого. Победа условного «Гарварда» над условным «Чикаго» требует вытеснения зиммелевских интуиций, победа дюркгеймианцев отправляет Тарда в теоретический Обливион. Соответственно ренессансы классиков — результат изменившихся политических обстоятельств и появления новых академических игроков. Главный недостаток подобного объяснения состоит в том, что сами идеи забытых (да и победивших) классиков не принимаются в расчет. Мы помним теоретиков не за их теории; напротив, мы помним теории лишь потому, что их создатели оказались политически успешнее.

Второе объяснение основывается на представлении о кумулятивном накоплении научного знания. Каждое следующее поколение ученых принимает результаты работы предыдущего поколения за отправную точку собственных исследований. Классикализация теории означает забвение имени ее автора. Нам нет нужды знать имена тех гигантов, на чьих плечах мы стоим. Чем более «проверена» и «усвоена» понятийная схема, тем меньше мы помним о ее создателе. Именно в этом ключе Роберт Мертон [Merton 1967] трактует известную максиму А.Н. Уайтхеда: «наука, не забывшая своих классиков, бесплодна». И именно в этой логике Георг Зиммель незадолго до смерти предсказывает судьбу своих теоретических построений: «Наследство, которое я оставлю, похоже на разменный чек; деньги распределены, и каждый вкладывает свою часть в то дело, которое соответствует его натуре, забывая, чем он обязан этому наследству» [Simmel 1958: 195]. В этой модели устанавливается обратное отношение между «забвением имен» и «забвением понятий»: удержание концептуальных схем в поле актуальной дискуссии предполагает вынесение за скобки вопроса об их авторстве. Сложно представить себе объяснительную модель, менее применимую к истории социологической науки.

25

Третья объяснительная модель устанавливает прямо противоположное (но столь же парадоксальное) отношение между двумя механиками забывания. Вытеснение понятий — условие сохранения/ренессанса имени автора. Чтобы восстановить доброе имя Тарда нужно забыть о его «психологизме» и теории подражания, вспомнив о предложенном им развитии лейбнищевского аргумента. (Такова стратегия Ж. Делеза и Б. Латура.) Чтобы удержать в актуальной социологической дискуссии имя Зиммеля, интерпретаторам приходится выносить за скобки как ранний (условно позитивистский), так и поздний (связанный с философией жизни) периоды его творчества. А потому классические работы более других подвержены ретроспективной цензуре: современники вырезают из текстов классиков неудобные понятия, аргументы и концептуальные схемы с тем, чтобы обеспечить именам авто-

ров непроблематичное посмертное существование в повседневном обиходе науки.

В другой статье мы уже пытались проиллюстрировать работу этой, третьей, объяснительной модели и ее эпистемические достоинства [Вахштайн 2006]. Но ранее мы говорили о «неудобных классиках». Сейчас предмет нашего интереса — «неудобные концепты».

Зафиксируем возможные причины смерти некогда могущественных понятий.

1. Концепт может умереть в результате пролиферации, пав жертвой собственной популярности. Его начинают использовать для исследования все большего числа феноменов, и по мере роста объема понятия его содержание утрачивается, пока сам концепт не превращается в код, клише или символ теоретической веры.

2. Концепт может умереть в результате классикализации его автора. Последователи вырезают из текстов классика наиболее удобные построения и тщательно заматают под ковер предложенные им неудобные концептуализации. (Чтобы сохранить теоретическую ценность теннисовского различения «Общность/Общество» необходимо отказаться от стоящего за ним различия сущностной и избирательной воли.)

26

3. Концепт может быть скомпрометирован. Из поля социологической теории он переносится в регион политической или религиозной риторики; в результате понятие выводится из научного обихода в силу сопутствующих ему «отягчающих» коннотаций (см. выше).

4. Концепт может пасть в схватке с другими теоретическими построениями. Он перехватывается конкурирующей концептуальной схемой и встраивается в нее, утрачивая не только логическую связь с концептами исходного теоретического языка, но и ассоциативную связь с именем своего создателя. Впрочем, это не смерть, а «пленение». Понятие продолжает свою жизнь, пусть и в сильно измененном виде. Смерть же наступает в том случае, если подрываются аксиомы, само собой разумеющиеся допущения, на которые это понятие опирается. К примеру, выход из строя метафоры «общество как организм» делает крайне сомнительными любые рассуждения о «социальном здоровье» (хотя оно и может протаскиваться контрабандой в теории «человеческого капитала»). Так же сложно представить себе сегодня в актуальном обиходе науки концепт «коллективной души». Еще сложнее всерьез говорить о «жизненных силах» общества (хотя самобытная «барнаульская школа социологии» и попыталась обосновать его в своей — поражающей новизной и оригинальностью — теории «неовитализма» [Григорьев, Коростелева 2007].) Впрочем, здесь причина смерти концепта кроется уже не только в подрыве аксиоматических допущений, но и в политической компрометации (см. п. 3).

Есть ли у нас достаточные основания для установления единственной причины смерти концепта? Можем ли мы с уверенностью утверждать, например, что «сообщество судьбы» было политически скомпрометировано (и именно поэтому интерпретаторы Вебера и Зиммеля подвергли его ретроспективному замалчиванию), но не утратило ни своей теоретической ценности, ни эмпирической пригодности, ни связи с актуальной аксиоматикой? Таково положение, выносимое нами здесь на защиту. Защита эта, впрочем, осложняется тем, что концепт «судьбической общности» в ареале социологической теории связан с двумя разными аксиоматиками и двумя разными концептуализациями, а потому правильнее говорить не об одном, а о двух концептах. Начнем с первого.

Г. Зиммель: идея «порога судьбы»

Как мы уже упоминали, эссе Георга Зиммеля «Проблема судьбы» увидело свет в 1913 году. Затем автор переработал текст, объединил его со статьей «Метафизика смерти» (1910) и включил в качестве главы в свою последнюю книгу. А потому мы далее будем работать с обоими текстами (исходным и переработанным), как если бы они представляли собой две части одного теоретического проекта.

27

Концептуализация судьбы у Зиммеля строится на понятии *события*. События различаются по своему масштабу: «Первая мировая война» и «кошка перебежала дорогу» не рядоположены. Впрочем, куда важнее то, что события различаются по характеру связи между ними. Есть *каузальным* образом связанные события, «внешние» по отношению к субъекту. Они подчинены своей собственной логике — логике причинности. И есть набор относительных *случайностей*, между которыми вообще нет никакой связи. Однако значимые события человеческой жизни не являются ни случайными, ни необходимыми. Они *контингентны* (то есть могли бы быть иными, но не какими угодно).

Предположим, человек принял решение выйти на несанкционированный митинг. Сам по себе митинг — внешнее по отношению к его жизни событие, связанное с другими событиями аналогичного масштаба каузальным образом. Человек может либо «присвоить» его, сделав частью своей биографии, либо проигнорировать. По зрелом размышлении он все же выходит из дома с плакатом, но по дороге замечает сначала соседа с пустым ведром, а потом — черную кошку. Эти — никак не связанные ни друг с другом, ни с митингом — случайные события он воспринимает как знаки судьбы и возвращается домой, сделав теперь частью своей биографии их. «Тем самым, — пишет Зиммель, — возникает специфичность “судьбы”: то, что чисто каузально проходящий ряд объективно происходящего

вплетаются в субъективный ряд *определяемой изнутри* жизни и... получает в ее аспекте смысл, отнесенность к субъекту, — будто более или менее внешнее, происходящее *по своей собственной причинности*, все-таки как-то связано с нашей жизнью (курсив наш. — В.В.)» [Зиммель 1995: 93]. Различение внутренней и внешней событийной связи еще нуждается в прояснении. Пока же зафиксируем ключевую для нашего анализа интуицию трех типов темпоральностей.

Мы живем в мире «больших событий». Климатические изменения и техногенные катастрофы влекут за собой экономические кризисы и международные соглашения. Политические решения и популистские высказывания приводят к военным конфликтам и гражданским протестам. Говоря «влекут за собой» и «приводят к», мы уже на уровне семантики описаний допускаем, что эти события обладают собственной, не зависящей от нас, причинностью. Одновременно разворачивается другой событийный ряд. Мы проводим время на работе, ходим в магазин, встречаемся со знакомыми. В зиммелевской концептуализации мир повседневности наполнен не столько рутинной, сколько случайностями: мы могли пойти в один магазин или в другой, встретиться или не встретиться со знакомым, посетить или не посетить мероприятие — «по большому счету» это ничего не меняет. В мире, строго поделенном между трансцендентным и имманентным, каузальным и случайным, места судьбе не остается.

Судьба появляется лишь там, где между двумя этими событийными пластами остается зазор, коридор контингентных биографических событий. Это — темпоральный горизонт нашей биографии: экзистенциального стиля, жизненных выборов, «судьбоносных» решений. Вы решили поступить в университет, вы решили его бросить и уехать в другой город, вы решили связать свою судьбу именно с этой профессией, с этим сообществом, с этим человеком. Ваши решения «сшиты» с внешними событиями (причинно-обусловленными или случайными), но, что важнее, они соединены друг с другом внутренней логикой — логикой *вашей жизненной интенции*. Выбор, сделанный вами ранее, ограничивает возможности последующих выборов, но также служит «прототипом» или «образцом» дальнейших решений. Он приводит вас к той точке, в которой вам придется сказать: «на том стою и не могу иначе».

Событийная логика жизни — тот доминирующий экзистенциальный стиль, который придает событиям индивидуальной биографии внутреннее единство. Именно здесь у Зиммеля появляется метафора судьбы как порога или мембраны: «Можно говорить о *пороге* судьбы, о количестве значительных событий, начиная с которого они благоприятствуют или препятствуют идее нашей жизни. Встреча со знакомым на улице остается в сфере случайно-

сти; даже в том случае, если мы собирались ему написать и случайность становится вследствие этого “удивительной”, т. е. получает оттенок осмысленности. Однако это все-таки переходит в случайность, не вступая в связь с окончательной определенностью жизни. Но если эта встреча в результате связанных с ней последствий становится отправным пунктом глубоких изменений жизни, она называется в обычном словоупотреблении велением судьбы и рассматривается как совершенно новая категория: теперь чисто периферическое событие по своей позитивной или негативной телеологии принадлежит единству и смыслу индивидуальной жизни, интегрируя их. Там, где мы говорим о чисто внутренней судьбе, само Я соответственно разделилось на субъект и объект. Подобно тому, как мы для себя — объект познания, мы для себя и объект переживания. Как только наше чувствование, мышление, воление подводится для нас под категорию “события”, наша текущая, субъективная, центральная жизнь ощущает это как воздействие содержаний внешнего мира; мы называем это воздействие в пределах замкнутого объема всей нашей личности судьбой» [Зиммель 1996: 95].

Таким образом, судьба — это *оператор селекции*. То есть то, что отбирает и присваивает «внешние», объективные, каузальным образом связанные (или, напротив, повседневные и случайные) события, делая их событиями вашей жизни, переносит их в иную, интенциональную темпоральность. Поэтому солдат не может умереть на «чужой войне». К моменту смерти это уже «его» война. Самоубийство Жюль Делеза — продолжение логики его письма. Гибель солдата — продолжение его образа жизни. Здесь появляется ключевое зиммелевское различие между смертью и гибелью. А вместе с ним — радикальное отличие двух интуиций судьбы, о которых мы говорили выше (fate vs destiny).

«Большинству людей, — пишет Зиммель, — смерть представляется смутным пророчеством, парящим над их жизнью и лишь в момент своего осуществления как-то связанным с ней подобно тому, как над жизнью Эдипа витало пророчество, что он когда-нибудь убьет своего отца. В действительности же смерть с самого начала изнутри связана с жизнью» [Там же: 77]. В каком смысле «изнутри связана»? В том же, в котором мы выше говорили об особой событийной логике экзистенциального стиля. Зиммель запрещает нам мыслить смерть как что-то внешнее по отношению к жизни. Она не является самостоятельной сущностью, нет никаких своевольных богинь судьбы, которые бы в определенный момент просто перерезали бы нить вашей жизни. Каждая жизнь в каждом своем моменте уже содержит смерть — старая и довольно банальная идея: «жить значит умирать».

Но вот он делает следующий ход: смерть — это *формирующий* момент жизни. Однако любая ли смерть является формирующим моментом? Нет, говорит Зиммель [Там же: 79]: «Некоторые ... умирают потому, что жизнь случайно кончилась; смерть не является собой границу, положенную их внутренним жизненным процессом. Здесь речь идет, собственно говоря, о различии между смертью и убийством». То есть смерть, как событие вашей биографии, может быть, а может и не быть связана с экзистенциальным стилем вашей жизни. Гибель на войне добровольца — это не гибель, а смерть. Смерть мирного жителя от случайного попадания снаряда — это не смерть, а гибель. Последние десять лет я практически живу в аэропортах из-за 6-12 перелетов в месяц. Смерть в авиакатастрофе будет «изнутри» связана с моей жизнью. Но если в том же самолете окажется человек, никогда прежде не летавший и до последнего не желавший лететь, для него она окажется гибелью. Именно в этом (и только в этом) контексте можно говорить о смерти не как о драме, а как о трагедии: трагедия позволяет нам чувствовать, что случайное именно в своей глубочайшей основе есть необходимое. Несомненно, что герой трагедии погибает от столкновения между внешними для него данностями и его собственной жизненной интенцией; однако то, что это происходит, глубоко предначертано именно ею — в противном случае его гибель была бы не трагическим, а лишь печальным происшествием» [Там же: 98]. Отсюда обращение к трагедии Шекспира: «Если определенные события вообще считаются судьбой, судьбой любого индивида, это происходит потому, что мы предполагаем у всех людей наличие известных решающих для этого жизненных интенций. Однако все-таки следует сказать: то, что отец кого-то убит, а его мать выходит замуж за убийцу своего мужа, было бы для каждого человека потрясающим событием; однако то, что таковой стала судьба Гамлета, определяется его сущностью, а не тем, что это событие пало на него, как на кого-то другого» [Там же: 95]. «Стало судьбой» в данном контексте означает: было «апроприировано», встроено в биографию, оказалось формирующим для последующих событий экзистенциального ряда.

Мы видим, что зиммелевский «порог судьбы» как оператор селекции работает в двух направлениях: он позволяет присваивать и ничем не детерминированные случайности (встреча со знакомым), и исторические события, обладающие собственной логикой (революция, протест, война). Возможен ли обратный перенос? Превращение событий частной повседневной жизни отдельных индивидов в события исторического масштаба? Да, Зиммель называет такой перенос «бессмертием». То есть бессмертие (в противоположность судьбе) — это оператор обратной селекции: фрагменты вашей биографии

отчуждаются от событийной логики вашей жизни и приобретают статус «объективных», «исторических» событий. *Бессмертие — это антисудьба*. «Страдания юного Вертера» провоцируют волну самоубийств. Бессмертие Гете (его жизненная интенция отчуждается в романе) становится судьбой его читателей (внешнее по отношению к их жизни событие самоубийства главного героя апроприируется их жизненной интенцией).

Возможно ли отчуждение в противоположном направлении? Превращение экзистенциальных событий в набор случайных, не связанных друг с другом происшествий? Распад экзистенциальной связи? У Зиммеля мы такого хода не найдем (зато найдем его позднее у Хайдеггера [2003] в концепте «Das Man», неподлинного неаутентичного бытия, растворения в повседневной рутине).

Мы прояснили работу первого зиммелевского концепта — концепта судьбы. Прежде чем перейти к вопросу о связи «судьбы» и «сообщества» (как вообще возможна социальность в таком аутично-событийном мире?), позволим себе еще две экспликации.

Первая касается использования Зиммелем кантианского категориального аппарата. На предыдущем этапе своей теоретической работы (примерно с 1898-го по 1908-й год) Зиммель создал кантианскую концепцию формальной социологии. Но к моменту написания «Проблемы судьбы» он уже далеко ушел от Канта в сторону иррационализма и философии жизни. (Отчасти именно с этим связано забвение позднего Зиммеля в социологии; иррационализм и мрачное философствование в духе «жизнь есть больше чем жизнь» — крайне шаткое основание социологической теории). При этом центральный концепт формальной социологии — собственно понятие *формы* — сохраняется у него и в теории судьбы.

Зиммель говорит о судьбе как о категории в кантовском смысле, т. е. о чем-то, что стоит между имманентным и трансцендентным (раз), и о том, что придает форму, правда, не чувственным данным, а событиям (два). В тексте 1913 года он проводит прямую аналогию между кантовской философией познания и своей философией судьбы: «Старая загадка: как же устроен мир, если он постигается случайной структурой нашего духа, — была решена кантовским пониманием познания. Постигаемый мир является продуктом познающего духа, ибо в нем мы познаем лишь то, что вложено самим духом. Точно так же с помощью понятия судьбы становится понятным то, что казалось промыслом “провидения”, так как судьба человека и его индивидуальная сущность удивительным образом соответствуют друг другу. Подобно тому как мир определяет содержание нашего познания — но лишь потому, что познание ранее определило, каким может быть для нас мир, — так и судьба определяет жизнь индивида, но лишь потому, что этот последний избирал

эти события по некоторому сродству, равно как и тот смысл, в котором они могут сделаться его “судьбой” [Зиммель 1996: 189-190]. В более позднем тексте Зиммель проясняет эту аналогию уже через критику кантианства: «Своеобразная узость Канта заключается в том, что, провозглашая для познания обработку данного материала мира посредством имманентных духу форм, определенного духом “общего законодательства” природы, он в практической области выдвигает априорные определенности только как требования, как идеальные ценности. Кант упустил из виду, что не-теоретическая, практически реальная жизнь также только потому есть человеческая жизнь, какой мы ее знаем, что касающийся нас материал мира формируется, так сказать, динамическими категориями. Как познаваемый нами мир не засыпается в нас, подобно картофелю в мешок, и не есть механическое отражение существующего вне нас, не является таковым и переживаемый нами мир... “Судьба” — одна из ее [жизни] категорий» [Там же: 96].

32

Тем более странным оказывается оммаж Зиммеля в адрес Гегеля в итоговом тексте: «Глубокий смысл гегелевской формулировки — каждое нечто требует своей противоположности и вместе с ней переходит в более высокий синтез, в котором оно, правда, снято, но именно посредством этого “приходит к самому себе”, — быть может, нигде так не очевиден, как в отношении между жизнью и смертью. Жизнь сама требует смерть как свою противоположность, как “другое”, которым становится нечто и без которого это нечто вообще не имело бы своего специфического смысла и своей формы. Жизнь и смерть стоят на одной ступени бытия как тезис и антитезис. Тем самым над ними поднимается нечто более высокое, ценности и напряжения нашего бытия, которые находятся за пределами жизни и смерти, чья противоположность их больше не затрагивает» [Там же: 84-85]. Если жизнь и смерть находятся «на одной ступени бытия», то весь предшествующий аргумент о судьбе и бессмертии рассыпается. Ни смерть, ни бессмертие не могут быть «синтезом» жизни и смерти. Смерть — не субстанциальна. Либо этот «гегелевский» фрагмент, либо остальной текст. Одно из двух. Почему же тогда Зиммель оставляет его в итоговой версии «Смерти и бессмертия»?

Есть простое объяснение: это результат небрежности, а точнее, неудачной сшивки двух текстов. Зиммель комбинирует «Проблему судьбы» и «Метафизику смерти» в третью главу «Созерцания жизни», не замечая очевидных нестыковок, концептуализация жизни и смерти как тезиса и антитезиса идет вразрез с его же собственной концептуализацией судьбы. Но такое объяснение не учитывает один любопытный факт: Гегель — тоже автор концептуализации судьбы. Принципиально иной, но все же, несомненно, значимой для Зиммеля.

Не имея возможности дать в настоящей статье — пусть даже краткий — обзор гегелевской теории судьбы, отметим два ее аспекта, точно подмеченных Г. Лукачем. Во-первых, судьба — именно диалектическая категория: «Гегель рассматривает отношение индивида и общества как диалектику всеобщего и особенного. В контексте судьбы индивид и общество понимаются как противоборствующие силы; сила противостоит силе, и в этой борьбе постоянно возобновляется живое единство целого» [Лукач 1987: 218]. Если верить Лукачу, молодой Гегель использует категорию судьбы для апробации своего — еще только создаваемого — диалектического метода. Судьба действительно предполагает синтез, но не жизни и смерти (как вдруг оказывается у Зиммеля), а индивида и общества. Во-вторых, «Гегель сводит жизненный характер понятия судьбы к индивиду, и связано это с тем, что основы этого понятия заложены в объективных общественных взаимосвязях. Центральным вопросом для Гегеля во Франкфурте является судьба индивида в буржуазном обществе» [Там же: 219]. Такой радикальный индивидуализм — предмет атаки Лукача на тексты «франкфуртского периода». Преодоление этой индивидуалистской позиции в текстах «иенского периода» как раз и приводит Гегеля к отказу от категории судьбы. Но именно с отстаиванием радикального индивидуализма связано обращение к ней Зиммеля.

33

Вторая наша экспликация связана с первой и касается теоретической задачи, которую решает Зиммель. В исходной версии текста он пишет: «...мое толкование понятия судьбы можно расценивать как скромную попытку подойти к таким жизненным явлениям, которые должны были бы стать высшим предназначением философии. Пренебрежение [категорией судьбы. — В.В.] со стороны философии не является чисто случайным, но основывается на отрицательном отношении важнейших типов философии — идеализма и пантеизма к понятию судьбы. Идеализм выводит мир из субъекта, духовные формы которого целиком обуславливают познаваемый образ мира. Вся практическая жизнь ставится в зависимость от абсолютной ответственности и безграничной свободы субъекта. Для всего превосходящего, стоящего над его волей, да и вообще над понятием субъекта, как это очевидно в случае судьбы, в идеализме не находят должного места. Пантеизм, со своей стороны, растворяет все индивидуальное в единстве бытия, не принимая во внимание ни в одном пункте особо направленную на него интенцию происходящего в космосе, а потому им не затрагивается индивид, который ощущается нами как другой составной элемент понятия судьбы» [Зиммель 1996: 186]. О судьбе можно говорить лишь тогда, когда есть два фактора: а) ряд внешних по отношению к субъекту — случайных или каузально связанных — событий и б) сам субъект, способный

встроить внешние события в свою биографию: «Там, где отсутствует хотя бы один из этих двух элементов, там нет и “судьбы”, чему доказательством может служить уже то, что мы не пользуемся понятием “судьба” для описания животного или Бога, даже когда мы их очеловечиваем» [Там же: 187].

Правда, по ходу раскрытия зиммелевского аргумента складывается впечатление, что субъект (со всеми его жизненными интенциями) вполне сводим к своему экзистенциальному стилю, совокупности сделанных им значимых выборов и вырезанных из мира, апроприированных событий. Человек — это стиль. И тогда проблема переформулируется. Речь уже идет не о столкновении одинокого зиммелевского персонажа с событиями «предданной ему исторической действительности», а о механике преобразования «внешних» событий во «внутренние», биографические (и наоборот). Впрочем, Зиммель сам не делает этого шага. Он постоянно возвращается к нарративу романтического индивидуализма ницшеанского толка.

34

Чем в такой концептуализации становится «сообщество судьбы»? Да и о каком сообществе может идти речь в зиммелевской системе различений? Если судьба — это нить, на которую субъект нанизывает события своей жизни, то сообщество судьбы — не более чем сплетение таких нитей. Основанием *Schicksalsgemeinschaft*’а является не солидарность его членов, а общность их жизненных выборов.

Приведем пример. С 1914 года, в период массовой мобилизации добровольцев, в британской армии использовался территориальный принцип формирования военных подразделений. Командование решило опереться на уже существующие сообщества — локальные и профессиональные. Так называемые «приятельские батальоны» (*pal battalions*) состояли из людей, выросших по соседству, с детства знакомых друг с другом, связанных узами приятельства и общим желанием отправиться на фронт. Батальоны формируются не только по территориальному, но и по профессиональному признаку: пекари, парикмахеры, студенты. Неудивительно, что плохо обученные британские добровольцы понесли огромные потери; за один день битвы на Сомме только городской батальон Шеффилда потерял убитыми и ранеными 495 человек [Simkins 1994: 242]. Однако основной причиной отказа от территориального принципа формирования военных подразделений для британского командования стали даже не сами потери, а то влияние, которое они оказали на гражданское население. В течение недели почти половина семей Шеффилда получила «похоронки». Жизнь в городе замерла. Индивидуальный траур многократно усиливался эффектом коллективной утраты. В Шеффилде возникло «сообщество судьбы», формировавшее новую городскую идентичность.

Здесь, однако, принципиальна именно темпоральная развертка событий, которая позволяет говорить не об одном, а о трех типах сообществ судьбы. Событие Первой мировой — внешнее по отношению к жизни рядовых жителей Шеффилда. Они присваивают его, делая его частью своих биографий. Первые возникающие сообщества судьбы формируются в отдельных «приятельских батальонах», зачастую уже объединенных некоторым предшествующим жизненным выбором (например, выбором общей профессии или одного университета) и взаимным признанием. Окопное братство на Сомме — это второе сообщество судьбы, уже более широкое. Наконец, смерть (именно смерть, а не гибель) добровольцев в первый день упомянутой битвы становится внешним событием по отношению к жизням их родных. Событием, к которому им теперь придется как-то отнестись: 1) сделать ключевым фактом собственных биографий, 2) забыть или 3) вытеснить как непережитую травму. Лишь в первом случае мы можем говорить о новой идентичности Шеффилда как сообщества судьбы. Бессмертие одних (строго в зиммелевском понимании, как превращения экзистенциального события в историческое) становится судьбой других.

Здесь появляется важное различие между экзистенциальными событиями первого и второго рода. Решение добровольца отправиться на фронт — акт «присвоения» события войны. «Присвоение» события смерти этого добровольца его дочерью (которая создает «Общество памяти погибших на Сомме» и выстраивает свою последующую биографию на основе данной идентичности) обладает иной механикой. Аналогичная механика может быть обнаружена в нарративах эмигрантов второго поколения: не они принимали решение об отъезде, не они выбрали для себя «жизнь меж двух культур». Экзистенциальный выбор их родителей стал для них «внешним» историческим фактом, который может далее занять как центральное, так и периферийное место в их биографиях.

Теперь мы видим, насколько хрупким в концептуализации Зиммеля оказывается идея «коллективной судьбы». Судьба всегда глубоко индивидуальна. Для образования сообщества судьбы недостаточно общих исторических обстоятельств, общего риска или общей травмы. Недостаточно разделяемого чувства: «мы — кто бы “мы” ни были — во всем этом вместе». Необходима общность жизненного выбора. Сам Зиммель периодически пишет о «судьбе культуры» и «судьбе народа», но использует это слово уже в поэтическом, а не в теоретическом смысле. Крайне сложно представить себе «нацию как сообщество судьбы» в зиммелевской системе различений.

Мы не станем тратить время — как это делает П. Бэр в отношении веберовской концептуализации сообщества судьбы — на доказательство непреходящей теоретической ценности этого понятия или его

релевантности актуальной общественно-политической ситуации. Скажем только, что предложенный Зиммелем способ мышления о судьбе как о событийной цепочке особого рода обладает несомненной значимостью для относительно нового исследовательского проекта — концепции социальных событий [Филиппов 2005]. Однако складывается ощущение, что само понятие «сообщество судьбы» сопротивляется его трансферу в область благопристойной социологической теории. Оно постоянно увлекает исследователя в серую зону на границе между теоретической социологией и философией экзистенциализма. (Показательно, что А.Ф. Филиппов, развивая свою концептуализацию события и событийной связи, предпочитает не обращаться к позднему Зиммелю, а работает с его более ранними, неокантианскими текстами, прежде всего «Проблемой исторического времени».)

36

Кажется, персонажей зиммелевской теории легче встретить в литературе, чем в исследовании. Весь текст «Детства хозяина» Ж.-П. Сартра [1992] — иллюстрация тезиса Зиммеля о формировании судьбы как экзистенциального стиля. Герою Г. Маркеса [1989] «...понадобилось прожить семьдесят пять лет — ровно семьдесят пять лет, минута в минуту», чтобы произнести финальную фразу повести «Полковнику никто не пишет». Набоковский шахматист Лужин, чьи главные события жизни — сыгранные им партии, начинает воспринимать повседневность как череду атакующих ходов со стороны незримого противника и принимает решение «выйти из игры» [Набоков 2014]. Наконец М. Кундера [2000: 302] в «Бессмертии» возвращает нас к исходному вопросу Зиммеля о связи экзистенциального и социального: «Биография: цепь событий, которые мы считаем важными для нашей жизни. Однако что важно и что нет? Поскольку нам самим это не дано знать (и нам даже на ум не придет задавать себе этот до глупости простой вопрос), мы считаем важным то, что принимают за важное другие, допустим, работодатель, чью анкету мы заполняем: дата рождения, занятия родителей, образование, прежние работы и места жительства (партийность, добавили бы на моей бывшей родине), свадьбы, разводы, рождение детей, серьезные болезни, успехи, неудачи. Ужасно, но это так: мы научились видеть собственную жизнь глазами официальных или полицейских анкет».

Интуиция Зиммеля куда точнее выражается в художественном тексте или в дневниковой записи, чем в исследовательской статье. Сложно схватить в ясных теоретических различениях то странное чувство солидарности, которое иногда возникает у участников конференций (много лет знакомых, но не испытывающих друг к другу ни малейшей симпатии), ощущение судьбической общности, осознание того, что сам факт их одновременного присутствия в данном

помещении — результат череды совершенных в прошлом жизненных выборов. (Как заметил один из моих информантов: «Я не выбирал этих коллег. Я выбирал эту профессию. К сожалению, они ее тоже выбрали. И да, наверняка у меня будет еще много других коллег — возможно, более интересных людей и приятных собеседников, — но с ними меня уже не будет связывать такая долгая история отношений»). Трудно развить зиммелевскую идею сообщества судьбы в операциональную исследовательскую концептуализацию, с одной стороны, избавив ее от героического и романтического пафоса, с другой, сделав это так, чтобы она не утратила своей связи с экзистенциальной проблематикой. Возможно, исследование замкнутых профессиональных сообществ (научных, театральных, философских) могло бы стать первым шагом в этом направлении: прояснить отношение между двумя типами связей — событийных и социальных.

Далее мы посмотрим, как аналогичную задачу — операционализацию «судьбической общности» (но уже не в зиммелевском, а в веберовском понимании) — решает Питер Бэр. Теперь мы пойдем в обратном направлении: от операциональной концептуализации в эмпирическом исследовании — к классическому первоисточнику.

37

Логика эпидемии

«Многие социологи со времен Дюркгейма и Мосса, — пишет Бэр, — замечали, что “институты раскрывают себя под давлением обстоятельств, в ситуации кризиса” [Klinenberg 2002: 23]. Сообщества судьбы устроены иначе: своим рождением они обязаны подобному давлению, устанавливая образ жизни, который до того существовал лишь в зародыше» [Baehr 2008: 141]. Сообщества судьбы эфемерны, всегда «сущностно локальны», символически и материально связаны, а также способны к коллективному действию. Есть и еще один важный концептуальный признак: разрыв повседневности, *кайрос*, момент, делящий жизнь на «до» и «после». Нетрудно заметить, что судьба для Бэра — это синоним угрозы, чрезвычайных обстоятельств, «вызова существованию». Сообщество же — форма коллективного ответа на этот вызов: «Там, где надежды не осталось, ресурсы исчерпаны, а все меры кажутся бесполезными, сообщества судьбы невозможны» [Ibid.]. В качестве примеров таких сообществ Бэр приводит разоренные поселения, осажденные города и обнесенные карантинным барьером территории.

Эпидемия атипичной пневмонии (SARS) весной 2003 года превратила Гонконг в сообщество судьбы. Бэр перечисляет семь условий возможности такого преобразования.

1. *Распознавание общей угрозы.* У жителей Джакарты, переживших землетрясение и цунами в декабре 2004 года, тоже было несколько

дней на осознание приближающейся катастрофы. Однако успокоенные властями, они не распознали угрозы, и сообщество судьбы не сформировалось. В Гонконге, однако, была развитая система коммуникаций и оставшиеся в наследство от англичан (после присоединения Гонконга к Китаю в 1997 году) независимые медиа. После первых случаев заболевания атипичной пневмонией и сдержанного заявления властей глава медицинского факультета гонконгского университета забил тревогу, оспорив официальные объяснения. Тревожная весть распространилась моментально, с 19 марта СМИ начали регулярно публиковать статистику смертей, и уже 25 марта правительство было вынуждено признать происходящее эпидемией. Всемирная организация здравоохранения объявила Гонконг и Гуандун карантинными зонами, и вплоть до июня город оставался в изоляции.

2. *Моральная плотность.* Этот дюркгеймовский концепт кажется здесь не вполне уместным. Наличие плотных социальных связей, признает Бэр, куда лучше подошло бы для объяснения того, как вышедшие из карантина люди попадали в социальную изоляцию (с ними боялись общаться даже их родные), становясь, по сути, «париями среди парий». Но Бэр аккуратно меняет значение дюркгеймовского понятия: «В моем определении моральная плотность лишь указывает на веру людей в судьбическую общность с другими людьми, а также на феномен эмоционального заражения, когда чувства — в данном случае чувства страха и тревоги — пронизывают коллективную жизнь» [Baehr 2008: 144].

3. *Продолжительность испытания.* Единичного шока для формирования сообщества судьбы недостаточно. Необходима череда событий, сгущающих повседневность, образующих, сказал бы Зиммель, «экслав жизни». Теперь каждое сообщение, связанное с новыми всплесками заболеваний, распространением эпидемии в новые районы города и т. д., приобретает экзистенциальную окраску.

4. *Изоляция.* Под изоляцией Бэр имеет в виду не только формальные ограничения, но и социальный остракизм, которому подверглись жители Гонконга. У 43% гонконгцев есть родственники за границей. Но в период эпидемии большинство из них отказались принять у себя опасных беженцев. Начиная с апреля крупные американские университеты (UCLA, Беркли, Рочестер, Вашингтон, Кливленд и т. д.) отстраняют гонконгских студентов от участия в выездных школах и церемониях выдачи дипломов. Организаторы международных выставок, форумов, а также специальных олимпийских игр в Дублине вычеркивают из списков участников из Гонконга.

5. *Материальные и организационные ресурсы,* которые группы граждан могут использовать для сопротивления угрозе.

6. *Оси конвергенции*. Здесь имеются в виду культурные основания коллективной мобилизации: общность языка и групповая идентичность. Сравнивая эпидемию в Гонконге с эпидемией оспы в Монреале (1885 г.), Бэр отмечает: «Как и Гонконг, Монреаль был коммерческим “хабом” своего региона. Но в отличие от Гонконга эпидемия в Монреале лишь обострила существовавшие ранее противоречия. Город тут же поделился по признаку этничности (англичане и ирландцы vs французы), вероисповедания (протестанты vs католики), языку (англофоны vs франкофоны) и территории (Ист-энд vs Вест-энд)». В Гонконге же, всего шесть лет как ставшем частью Китая, существовала мощная городская идентичность. 69% жителей идентифицировали себя либо как «гонконгских китайцев», либо как «гонконгцев» и лишь 25,7% — как просто «китайцев» [Baehr 2008: 148].

7. Наконец, последнее условие — возникновение особых *социальных ритуалов*, механизмов поддержания солидаризации возникшего сообщества судьбы. Среди них Бэр особенно выделяет один — ношение медицинских масок в публичных местах.

«Сообщество судьбы, — подытоживает Бэр свою концептуализацию, — подобно жемчужной нити; оно состоит из людей, связанных в единое целое семью упомянутыми мною признаками» [Ibid.: 170]. И вновь мы видим метафору «нити жемчуга». Но если в зиммелевской логике жемчужины — это события (которые «внутренним образом» связываются в биографию), то в модели Бэра — это люди, связанные вместе чрезвычайным происшествием, изоляцией, ритуалами и сознанием общей угрозы.

Зарождение гонконгского сообщества судьбы в бэровском описании напоминает сюжет «Чумы» Альбера Камю, но с одним серьезным исключением. В Гонконге добровольная изоляция в собственных квартирах и необходимость держаться подальше от публичных пространств не приводит к атомизации и распаду социальных связей, как в зачумленном Оране, где «в обострившемся до пределов одиночества никто не мог рассчитывать на помощь соседа и вынужден был оставаться наедине со всеми своими заботами» [Камю 2001]. А потому Бэр для прояснения стоящей за его анализом интуиции обращается к другому произведению — «Дневнику чумного года» Д. Дефо.

Так же, как и в произведении Дефо, центральной метафорой гонконгской эпидемии — с первых до последних ее дней — становится метафора войны. Врачи — солдаты на передовой, болезнь — безжалостный и бесчеловечный враг, заболевшие — его безвинные жертвы, жители города — добровольцы, которые должны объединиться ради помощи бойцам. Командование, как водится, бездарно и некомпетентно. Оно лишь стремится снять с себя ответственность

и трусливо замалчивает подлинные масштабы бедствия. Граждане, объединенные общей угрозой, создают добровольческие организации по принципу «Все для фронта — все для победы». Они собирают деньги на закупку медицинского оборудования, добиваются публикации «неудобных данных», создают сайт, на котором своевременно обновляют карту распространения заболевания. Эта карта сыграла особую роль в формировании новой идентичности. Благодаря ей жители Гонконга начали воспринимать весь город как зону потенциального заражения (хотя большинство случаев SARS были зарегистрированы на Коулуне), а значит, и всех горожан — как членов единого сообщества.

Метафора войны не была навязана сверху. Она стала частью повседневного языка описания и осмысления происходящего. В той же метафорике объяснялось и парадоксальное отношение к выздоравливающим как к освобожденным пленным. Им пришлось пройти через все круги ада: друзья не хотели продолжать общение с ними после выздоровления, их семьи оказывались во внутренней изоляции. Медбрат, заразившийся пневмонией за время одной из многочасовых смен, описывает это странное ощущение так: «Нас ежедневно называли героями и восхваляли на страницах газет, умершие считались павшими в бою, но стоило мне выздороветь, как я почувствовал себя проклятым».

Бэр уделяет особое внимание двум аспектам солидаризации: языку описания и повседневным ритуалам. Ношение медицинской маски в публичных местах стало знаком гражданского сопротивления. Когда один из китайских чиновников, выступая публично, отказался надеть маску — мотивируя это тем, что вирус не передается воздушно-капельным путем, — поднялась волна общественного негодования. Бэр описывает эти процессы в категориях «высвобождения эмоциональной энергии», «повседневных ритуалов», «эффервесанса» и «трансформации решеток классификации». По мере погружения в эмпирический материал и ответа на вопрос, «как формируются и поддерживают свое существование сообщества судьбы», последовательный веберianец Бэр вдруг становится непоследовательным дюркгеймианцем. Идея «сообщества» полностью подчиняет себе логику исследования, «судьба» же сводится к чрезвычайному положению. Одна за одной следуют ссылки на Эмиля Дюркгейма, Рэндала Коллинза, Мэри Дуглас и Ирвинга Гофмана. Кажется, что Вебер для Бэра — автор понятия, но не теоретический ресурс собственной концептуализации.

Что же тогда в исследовании Бэра собственно веберовского? Как минимум один из семи предложенных автором концептов первой орбиты — *оси конвергенции*.

Оси конвергенции: Варшавское гетто и партизанский отряд Бельского

Бэр называет предложенную им концептуализацию сообщества судьбы «идеальным типом по Веберу». Это означает, что в эмпирической действительности в чистом виде такие объекты не встречаются. Но мы можем, используя данную концептуальную модель, выделять по заданным критериям сообщества, анализируя, какие элементы концептуальной схемы играют большую или меньшую роль в их возникновении и поддержании. Так, Бэр приводит еще два примера сообществ судьбы: партизанский отряд братьев Бельских и Варшавское гетто.

Отряд Бельских — более «чистый» пример. После оккупации Беларуси и массовых казней еврейского населения семнадцать выживших прячутся в лесу. К ним начинают присоединяться те, кто бежал из гетто или чудом уцелел после расстрела. В итоге партизанский отряд превращается в изолированную деревню под названием «Лесной Иерусалим». В этой деревне на 1200 человек есть «...жилые кварталы из землянок, мастерские по ремонту одежды, сапожники и столяры, множество коров и лошадей, школа на шестьдесят детей, главная улица и центральная площадь, музыкальный и драматический театры, а также сыромятня (она же — синагога)» [Duffy 2003: xi]. В этом сообществе мы находим все перечисленные Бэром концептуальные признаки: распознавание общей угрозы, моральную плотность, продолжительность испытания, изоляцию, материальные и организационные ресурсы, оси конвергенции и социальные ритуалы. (Добавим, что отряд Бельских — яркий пример «сообщества судьбы» не только по Бэру, но и по Зиммелю.)

Варшавское гетто обладает всеми признаками сообщества судьбы кроме одного — осей конвергенции. Имеющегося «исходного материала» солидарности не хватает чтобы преодолеть внутреннюю разобщенность. Социальное расслоение, враждующие между собой политические группы, взаимная ненависть еврейской полиции и рядовых узников, тотальное недоверие и подозрение — вот что отличает Варшавское гетто от отряда Бельского. Общей участи недостаточно для появления нового типа солидарности и коллективного действия. Бэр задается вопросом: «Как природа осей конвергенции влияет на сообщество судьбы? Обладает ли этничность иным весом, нежели язык и вероисповедание?» [Baehr 2008: 178]. И вот это уже веберовская постановка проблемы.

41

Макс Вебер: нация как сообщество судьбы

Во втором томе «Хозяйства и общества» Вебер пишет: «Употребляя понятие “нация”, мы всегда и неизбежно приходим к ее связи с по-

литической властью, из чего явно следует, что слово “национальный” (если оно вообще относится к чему-то целостному) обозначает некий специфический пафос, который связывает группу составляющих общность — в силу общих языка, вероисповедания, обычаев или судьбы (курсив добавлен. — В.В.) — индивидов с идеей уже существующей или только желаемой собственной организации власти» [Вебер 2017: 81].

Итак, есть исходный материал национальной солидарности: язык, вероисповедание, судьба или обычаи. Ничего из этого самого по себе недостаточно. Нужна политическая власть, которая может по этим «осям конвергенции» спаять общность в нацию, придать ей необходимый «специфический пафос». (Вебер здесь куда ближе к Бенедикту Андерсону с его «Воображаемыми сообществами» [Андерсон 2016], чем хотели бы признать критики теорий конструктивизма в этносоциологии). Заметим, судьба — это «хард», а не «софт». Вебер жестко различает «политическую судьбу» и «политическую власть». Сознание общей судьбы — лишь одна из возможных предпосылок национального строительства: «Ситуация, при которой родовое самосознание обусловлено в первую очередь не происхождением, а общностью политической судьбы, могла быть согласно сказанному распространенным источником веры в этническую общность. Но не единственным источником» [Вебер 2017: 77]. Власть же — это именно «софт», механизм преобразования общности судьбы, языка или вероисповедания в нацию.

Обращаясь к истории расового противостояния в США, Вебер пишет: «Еще одним, и гораздо более проблематичным, чем описанные выше, источником действия общности является расовая принадлежность, т. е. обладание сходными унаследованными и передаваемыми по наследству чертами, обусловленными единством происхождения. Разумеется, *расовая принадлежность* порождает общность только в том случае, если субъективно воспринимается как общая, что, в свою очередь, происходит только тогда, когда тесное соседство или связи между людьми разных рас приводят к совместному (как правило, политическому) действию, или, наоборот, если общие судьбы людей какой-то расы обусловлены *антагонизмом* по отношению к другой, состоящей из тех, кто *так сильно* на них не похож» [Вебер 2017: 68]. То есть расовая принадлежность сама по себе не является даже исходным материалом солидарности — она может действовать только в сочетании с субъективно воспринимаемой «общностью судьбы».

В чем радикальное отличие веберовской модели мышления от концептуализации Бэра? Для Вебера судьба, язык, вероисповедание и повседневные практики — это независимые переменные, исходный «строительный материал» нации. Бэр же убирает из этого

списка судьбу и выносит ее за скобки — как чрезвычайное происшествие, внешнее по отношению к группе давление обстоятельств, под прессом которых группа и становится сообществом. Остальные веберовские переменные остаются в схеме на правах «осей конвергенции».

Парадоксальным образом Вебер — автор концепта «судьбической общности» в социологии — не сильно озабочен прояснением идеи судьбы. Для него судьба — это всегда коллективная судьба и лишь один возможный ингредиент в странном блюде под названием «нация». Позволим себе еще одну большую цитату из классика: «Нация» — это понятие, которое если вообще можно определить однозначно, то, во всяком случае, не путем указания общих эмпирических качеств тех, кто к ней причисляется. Для людей, которые в этом понятии время от времени нуждаются, оно прежде всего, несомненно, означает, что определенной группе индивидов *должно быть присуще* специфическое чувство солидарности, противопоставляющее их другим группам, а это значит, что понятие принадлежит к ценностной сфере. Однако относительно того, как отграничивать соответствующие группы и каким должно быть действие общности, следующее из чувства солидарности, согласия нет. Прежде всего, «нация» в обычном словоупотреблении не совпадает с населением государства, т. е. с принадлежностью к политической общности ... Далее, она не тождественна языковой общности, ибо этого не всегда достаточно (как в отношениях сербов с хорватами, а также американцев, ирландцев и англичан), да и, кажется, необязательно требуется (в официальных актах выражение «швейцарская нация» используется наряду со «швейцарским народом»), а некоторые языковые общности и не ощущают себя отдельной «нацией» (так, по крайней мере, до последнего времени — белорусы) ... Однако говорящие на одном языке могут отвергать язык как признак «национальной» принадлежности и выдвигать на передний план другие значимые «ценности массовой культуры»: конфессию (сербы и хорваты), особенности социальной структуры и нравов (немецкоязычные швейцарцы и эльзасцы в сравнении с имперскими немцами, ирландцы в сравнении с англичанами), а следовательно, элементы «этничности», но прежде всего общность политической судьбы, связавшей их с другими нациями (эльзасцев — с французами со времен революционных войн — их общей героической эпохи, балтийских немцев — с русскими, на чью политическую судьбу они влияли)» [Вебер 2017: 292-293].

По тексту Вебера выясняется, что политическая судьба для него — чуть ли не синоним общей истории. Более того, коллективная память о «судьбических событиях» может претендовать

на привилегированный статус в наборе ингредиентов национального самосознания: «Общие политические судьбы, т. е. *в первую очередь политические сражения не на жизнь, а на смерть* (курсив наш. — В.В.), порождают общность памяти, которая порой сплавляет сильнее, чем узы общей культуры, языка или происхождения» [Там же: 273].

Теперь мы можем с уверенностью утверждать, что перед нами не две, а три концептуализации сообщества судьбы. Есть глубоко индивидуалистская модель Г. Зиммеля, стоящая особняком в пантеоне классических теорий. В ней судьбическая общность — это общность экзистенциальных выборов, сплетение биографических траекторий отдельных индивидов. Есть модель М. Вебера, где «общность политической судьбы» — атрибут формирования нации наряду с языком, вероисповеданием и обычаями. И есть модель П. Бэра. Бэр отталкивается (именно отталкивается) от веберовской интуиции, предлагая принципиально иной способ мышления о судьбической общности. Главное же отличие этого способа мышления от веберовского состоит в следующем: у классика «судьба» — всегда *в прошлом, в памяти, в истории*. У Бэра «судьба» являет себя *здесь и сейчас, в настоящем, в череде испытаний*, требующих оперативной коллективной мобилизации.

44

Вернемся к гонконгскому кейсу и посмотрим на него теперь в оптике Вебера. Когда героический период борьбы с эпидемией завершился и жизнь города вернулась в привычное русло, пришло время воздать почести павшим. Но в списке представленных к главной государственной награде Гонконга («Grand Bauhinia Medal») в 2003 г. не было ни одного врача или сотрудника медицинской службы. Коллективное возмущение выразил профессор Баптистского Университета Гонконга Мишель Деголье: «Учитывая, сколько людей говорило о героизме медперсонала во время эпидемии, не дать высочайшую награду тем, кто пожертвовал собой, докторам и медсестрам, погибшим, спасая жизни, это оскорбление их памяти» [Baehr 2008: 157]. К нему присоединились ведущие публичные интеллектуалы города и множество рядовых граждан. Вскоре выяснилось, что правительство Гонконга не нашло средств для того, чтобы увековечить память погибших на кладбище Галлан-Гарден. Это вызвало новую волну возмущения. На требования жителей правительство ответило введением новой бюрократической системы компенсаций погибшим: ...были ли они частными врачами или государственными? ...погибли при исполнении рутинных обязанностей или вызвались добровольцами? ...заразились от члена семьи или от пациента? ...знали ли о последствиях SARS? В итоге уже в июле 2003 года Гонконг вышел на самую большую антиправительственную демонстрацию в новой истории города.

Бэр последовательно доказывает: гонконгские протесты (продолжающиеся до сих пор) — следствие мобилизации и солидарности в период эпидемии. Это тот самый коллективный экзистенциальный опыт «сражения не на жизнь, а на смерть», о котором писал Вебер. Став историей, частью общей политической судьбы, он радикальным образом изменил самосознание гонконгцев и задал вектор противостояния между горожанами и «китайскими назначенцами». Противостояния, которое до 2003 года пребывало в латентной фазе. Отсюда (в веберовской логике) — один шаг до рождения самостоятельной «гонконгской нации». Но это абсолютно не то сообщество судьбы, которое сформировалось в городе за несколько месяцев борьбы с актуальной угрозой.

И еще раз о компрометации

Итак, у нас две основные оси различения: «индивидуальное/коллективное» и «прошлое/настоящее». Модель Зиммеля строится на интуиции «индивидуального прошлого». Совокупность предшествующих жизненных выборов и присвоенных исторических событий делает вас частью некоторой судьбической общности. Модель Бэра — на интуиции «коллективного настоящего». Судьба — это актуальная внешняя угроза, противостояние которой делает общность общностью. Модель Вебера — на интуиции «коллективного прошлого». Судьба — общая историческая память, актуализируемая политической властью для строительства нации.

45

Киевские события 2013–2014 года могут проиллюстрировать работу всех трех концептуализаций на одном примере. Образование первого палаточного лагеря на Майдане Независимости было актом присвоения истории. Сформировалась зиммелевская судьбическая общность не как ответ на непосредственную угрозу существованию, а как результат экзистенциального выбора. Однако уже через неделю Майдан, по свидетельству моего коллеги Сергея Градировского [2014], стал городом в городе. Возникли альтернативные социальные институты поддержания внутреннего порядка и распределения ресурсов. Полицейское оцепление и нападения «титишек» усилили ощущение блокады и изоляции, на выходах из палаточного лагеря появились объявления: «Администрация Майдана не может гарантировать вашу безопасность за его пределами». Так сформировалось совсем иное — бэровское — сообщество судьбы. Наконец, последовавшая череда политических событий, сделавшая Евромайдан символом новой национальной идентичности, вполне соответствует веберовской концептуализации.

Даже на этом примере мы видим: Бэр куда ближе к Зиммелю, чем к Веберу. Их модели «сообществ судьбы» описывают эмпирические

объекты одного масштаба. И Зиммель, и Бэр — про общность людей на площади, Вебер — про его роль в формировании нации как нового политического сообщества.

Отсюда героическая попытка Питера Бэра отделить веберовскую идею сообщества судьбы от веберовской же концептуализации нации. Он показывает, как связана эта теоретическая модель с индивидуальным жизненным выбором, осмыслением смерти и «общими шансами на выживание». Он находит у Вебера принципиально иные контексты употребления термина: например, применительно к ветеранам боевых действий. Но при этом Бэр не столько работает с веберовской концептуализацией, сколько пытается приблизить ее к своей собственной, создать ощущение преемственности между ними.

Однако концепты имеют свою логику.

46 Приведем цитату: «Нация есть не что иное, как общность судьбы. Но эта общность судьбы действует в двух направлениях: с одной стороны, путем естественной наследственности передаются качества, присвоенные нацией на почве общности судьбы, с другой — передаются культурные ценности, создаваемые нацией на почве той же общности судьбы. Стало быть, если мы считаем нацию и естественной и культурной общностью, то мы имеем в виду не различные определяющие характер людей причины, а различные средства, путем которых единообразно действующие причины — условия, в которых предки ведут борьбу за свое существование, — влияют на характер потомков. С одной стороны, наследственная передача определенных качеств, с другой стороны, передача определенных культурных ценностей, — вот те два способа, посредством которых судьбы предков определяют характер потомков». Цитата выглядит как публицистическое переложение идеи Вебера. Но в действительности это отрывок из труда Отто Бауэра [2015] «Национальный вопрос и социал-демократия», опубликованного за несколько лет до «Хозяйства и общества».

Ставка Бауэра: показать, что общая судьба — не переменная, а константа в формуле нации. Язык, вероисповедание, обычаи, территория и иные параметры — ничто без судьбической общности: «Ибо общность судьбы означает совместное переживание одной и той же судьбы на почве постоянных сношений и непрерывного взаимодействия. Англичане и немцы пережили одну и ту же капиталистическую эволюцию, но пережили они ее в разное время, в различных местах и лишь в слабой взаимной связи. Одинаковые движущие силы создали большее, чем раньше, сходство между ними, но они никогда не смогли бы их превратить в единый народ. Не однородность судьбы, а коллективно пережитая, сообща выстраданная судьба, общность судьбы создает

нацию. По Канту, общность означает “всеобщее взаимодействие между собой”. Только пережитая в сплошном взаимодействии и в постоянной связи между собой, только так пережитая судьба создает нацию. Итак, то, что нация есть продукт не однородности, а общности судьбы, то, что она возникает и живет только на почве постоянного взаимодействия товарищей по судьбе, отличает ее от всяких других общностей характера» [Бауэр 2015]. Собственно, за этот тезис — о привилегированном положении общей судьбы в ряду иных компонентов национальной общности — Бауэра позднее атакует И. Сталин.

Бэр не может не видеть теоретической переклички между Бауэром, Вебером, Сталиным и Гитлером. Кажется, что как только слово «нация» оказывается в опасной близости со словосочетанием «судьбическая общность», концепт обречен на осквернение и компрометацию. Чтобы его реабилитировать, нужно разорвать саму эту связь.

Здесь идейный наследник Зиммеля мог бы предпринять иной теоретический маневр и усилить различие между веберовской и зиммелевской концептуализациями. Пусть веберовская модель обречена. Однако радикальный индивидуализм Зиммеля обеспечивает «судьбической общности» что-то вроде теоретического иммунитета. Нет никаких «коллективных судеб народов» — только общность жизненных выборов, экзистенциальные основания солидарности, биографическая детерминация событийных связей. Но...

Посмотрим на концептуализацию судьбы у Ханса Фрайера: «Воздействия мира переводятся в судьбы живого существа. Событийный ряд, который мы называем судьбой, есть, как и развитие, гештальт во времени, который имеет свой смысл, поддающийся истолкованию, хотя часто и глубоко сокрытый» [Freyer 1925: 5, цит. по Филиппов 2009: 112]. А.Ф. Филиппов [Там же] конкретизирует этот тезис: «Развитие (ряд событий сущностного развертывания жизни) сплетено с судьбой (рядом ответов жизни на вызовы мира)». Это не веберовская — это зиммелевская концептуализация. Пусть и в сильно переработанном виде. А на выходе из нее — теория государства как высшей формы самореференции жизни: «Человек самозабвенно *созидает культуру как пространство своей судьбы*. В этой триединой формуле, говорит Фрайер, можно акцентировать “пространство судьбы”. Тогда мы получим “веру”. Если подчеркнуть то, что оно “творится”, придем к “стилю”. Если выделим то, что оно “свое собственное”, то будем говорить уже о “государстве”» [Филиппов 2009: 113]. Одним-единственным — изящным и пугающим — теоретическим ходом Фрайер превращает зиммелевскую экзистенциальную социологию в идейное основание этатистской идеологии.

Ни одна из исследовательских концептуализаций не обладает политической неприкосновенностью. Ни одна социологическая идея не защищена от последующей компрометации. Но тем важнее отделить действие самого концепта от действий теоретика. Если история науки — это кровопролитная схватка концептов, то теоретическая работа — это противоборство исследователя и его теоретического материала.

Заключение

В основе предложенного выше исследования лежит представление об идеях как о шахматных фигурах, сила и ценность которых целиком зависят от их положения на доске. Они действуют: перемещаются, ограничивают возможности других фигур, нейтрализуют, защищают или выводят их из игры. Ими движут «великие теоретики», которые, несмотря на свое величие, неспособны произвольным образом менять их *modus operandi*. Концепты гибнут и возрождаются. И то, и другое — весьма дорогостоящие операции.

Отсюда можно двинуться в нескольких направлениях.

48 1. В направлении полноценного исторического исследования. Как происходила компрометация «сообщества судьбы»? Как трансформировалось его содержание? Какую роль в этом сыграли сами социальные теоретики, услужливо перековавшие свои теоретические инструменты в оружие пропаганды?

2. В направлении фундаментальной социальной теории. Мы уже видели, как при столкновении зиммелевской («индивидуальное прошлое») и бэровской («коллективное настоящее») концептуализаций открываются новые исследовательские возможности. Идея судьбической общности позволяет иначе увидеть основную проблематику и теории социальных событий, и теории солидарности.

3. В направлении эмпирического исследования. Логика Зиммеля — источник прикладных концептуализаций для изучения профессиональных и локальных общностей.

4. Наконец, в направлении объектно-ориентированной эпистемологии. Впрочем, это уже предмет другой статьи.

Библиография / References

Андерсон Б. (2016) *Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма*, М.: Кучково поле.

— Anderson B. (2016) *Imagined communities*, M: Kuchkovo pole. — in Russ.

Арп В. (2006) Честь как идеал воспитания. *Философия вождизма*. Сб. статей под ред.

- В.Б. Авдеева, М.: Белые альвы: 337-353.
- Arp W. (2006) Honor as an ideal of education. *Philosophy of leadership*, М.: Belye alvy: 337-353. — in Russ.
- Бауэр О. (2015) *Национальный вопрос и социал-демократии*, М.: Ленанд.
- Bauer O. (2015) *The question of nationalities and social democracy*, М.: Lenand. — in Russ.
- Бенвенист Э. (1995) *Словарь индоевропейских социальных терминов*, М.: Универс.
- Benveniste E. (1995) *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, М.: Univers. — in Russ.
- Вахштайн В.С. (2006) «Неудобная» классика социологии XX века: творческое наследие Ирвинга Гофмана. Препринт WP6/2006/05. М.: ГУ-ВШЭ.
- Vakhshayn V. (2006) «Embarrassing» classicality in XX century sociology: Erving Goffman's legacy. Working Paper WP6/2006/05. М.: NRU HSE. — in Russ.
- Вахштайн В.С. (2017) Революция и реакция: об истоках объектно-ориентированной социологии. *Логос*, 27, 1 (116): 41-84.
- Vakhshayn V. (2017) Revolution and reaction: on the origins of object-oriented sociology, *Logos*, 27, 1 (116): 41-84.
- Вебер М. (2017) *Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии*. Т. 3, М.: ИД ВШЭ.
- Weber M. (2017) *Economy and society*. Vol. 3, М.: HSE Publishing house.
- Градировский С. (2014) *Майдан как мерцающий город*. Доклад на конференции «Глазычевские чтения». МВИСЭН.
- Gradirovsky S. (2014) *Maidan as a shimmering city*. Report at the Glazychev Readings conference. MSSEN. — in Russ.
- Григорьев С.И., Коростелева О.Т. (ред.) (2007) *Социологический неовитализм: новые возможности XXI века*, Барнаул.
- Grigoryev S.I., Korosteleva O.T. (eds) (2007) *Sociological Neovitalism: New Opportunities of the 21st Century*, Barnaul, 2007. — in Russ.
- Зиммель Г. (1996) *Избранное*. Том 2. Созерцание жизни, М.: Юрист.
- Simmel G. (1996) *Selected Works*. Vol. 2. Contemplation of life, М.: Lawyer. — in Russ.
- Камю А. (2001) *Чума*, СПб.: Кристалл.
- Camus A. (2001) *Plague*, St. Petersburg: Crystal. — in Russ.
- Клар А. (2019) *К национальному вопросу в Австрии*. (<https://lenincrew.com/austria/>)
- Clar A. (2019) *On the national question in Austria*. (<https://lenincrew.com/austria/>). — in Russ.
- Кундера М. (2000) *Бессмертие*, СПб.: Азбука.
- Kundera M. (2000) *Immortality*, St. Petersburg: ABC. — in Russ.
- Лукач Д. (1987) *Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества*, М.: Наука.
- Lukacs G. (1987) *Young Hegel and the problems of capitalist society*, М.: Nauka. — in Russ.

- Маркес Г.Г. (1989) *Полковнику никто не пишет*, М.: Художественная литература.
- Marquez G.G. (1989) *No one writes to the colonel*, М.: Fiction. — in Russ.
- Мелис Г. (2006) Вождь и народное сообщество. *Философия вождизма*. Сб. статей под ред. В.Б. Авдеева, М.: Белые альвы.
- Melis G. (2006) *Leader and Community. Philosophy of leadership*, М.: Belye alvy. — in Russ.
- Набоков В.В. (2014) *Защита Лужина: роман*, СПб.: Азбука.
- Nabokov V.V. (2014) *Luzhin Defense: A Novel*, St. Petersburg: ABC. — in Russ.
- Сартр Ж.-П. (1992) Детство хозяина. *Герострат*, М.: Республика.
- Sartre J.-P. (1992) *The childhood of a Leader. Herostratus*, М.: Republic. — in Russ.
- Сталин И.В. (1946) Марксизм и национальный вопрос. *Сочинения*. Т. 2, М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы: 290–367.
- Stalin I.V. (1946) *Marxism and the national question. Selected Works*, Vol. 2, М.: OGIZ; State Publishing House of Political Literature: 290–367. — in Russ.
- Теннис Ф. (2002) Общность и общество. *Теоретическая социология: Антология*. под ред. С.П. Баньковской. Т. 1, М.: Книжный дом «Университет».
- Tönnies F. (2002) *Community and Society. Theoretical Sociology: Anthology*. S.P. Bankovskaya (ed.). Т. 1, М.: Book house «University». — in Russ.
- Филиппов А.Ф. (2002) Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тенниса. Теннис Ф. *Общность и Общество*, СПб.: Владимир Даль.
- Filippov A.F. (2002) *Between Sociology and Socialism: An Introduction to the Concept of Ferdinand Tönnies*. Tönnies F. *Community and Society*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — in Russ.
- Филиппов А.Ф. (2005) Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода. *Феномен прошлого*. под ред. И.М. Савельевой, М.: ГУ-ВШЭ.
- Filippov A.F. (2005) *The construction of the past in the process of communication: theoretical logic of the sociological approach. Phenomenon of the past*. I.M. Savelyeva (ed.), М.: SU-HSE. — in Russ.
- Филиппов А.Ф. (2008) Ханс Фрайер: социология радикального консерватизма. Фрайер Х. *Революция справ*, М.: Праксис.
- Filippov A.F. (2008) *Hans Fryer: The Sociology of Radical Conservatism*. Fryer X. *Revolution on the Right*, М.: Praxis. — in Russ.
- Хайдеггер М. (2003) *Бытие и время*. пер. с нем. В.В. Бибихина, Харьков: Фолио.
- Heidegger M. (2003) *Being and Time*. transl. with him. V.V. Bibikhina, Kharkov: Folio. — in Russ.
- Шпеер А. (2005) *Третий рейх изнутри. Воспоминания рейхсминистра военной промышленности: 1930–1945*, М.: Центрполиграф.
- Speer A. (2005) *Inside the Third Reich, Memoirs of the Reich Minister of War Industry: 1930–1945*, М.: Tsentrpoligraf. — in Russ.

- Arendt H. (1996) *Love and Saint Augustine*, Chicago: University of Chicago Press.
- Baehr P. (2008) *Caesarism, Charisma and Fate: Historical Sources and Modern Resonances in the Work of Max Weber*, New Jersey: Transaction Publishers.
- Baehr P. (2007) Community of fate. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Singapore: Blackwell Publishing Ltd.
- Baehr P. (2005) Social extremity, communities of fate, and the sociology of SARS. *European Journal of Sociology*, 46 (2).
- Bliss M. (2003) *Plague: How Smallpox Devastated Montreal*, Toronto: Harper Perennial.
- Delanty G. (2003) *Community. Key ideas*, London: Routledge.
- Duffy P. (2003) *The Bielski Brothers*, New York: Harper Collins.
- Georg Simmel, 1858-1918 (1958). K.H. Wolff (ed.), Columbus.
- Goffman E. (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, NY.: Doubleday.
- Gregor N. (2000) A Schicksalsgemeinschaft? Allied bombing, civilian morale, and social dissolution in Nuremberg, 1942-1945. *Historical Journal*, (43).
- Hitler A. (1932) *Appell an die Nation*, 15 Juli 1932. (https://archive.org/stream/AdolfHitlerAppellAnDieNationRedeDeutsch1932/AdolfHitlerAppellAnDieNationBeforeElectionSpeech_djvu.txt)
- Hitler A. (1932) *Rede auf NSDAP-Versammlung in Nürnberg*, 30 Juli 1932. (http://www.kurt-bauer-geschichte.at/PDF_Lehrveranstaltung%202008_2009/10_Hitler-Wahlreden_1932.pdf)
- Kundnani H. (2018) Lost in Translation: Communities of Fate. *Berlin Policy Journal*, October. (<https://berlinpolicyjournal.com/lost-in-translation-communities-of-fate>)
- Liebersohn H. (1988) *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*, Cambridge: MIT Press.
- Merton R.K. (1967) *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press.
- Okamoto D. (2003) Toward a theory of panethnicity: explaining Asian American collective action. *American sociological review*, 68 (6).
- Rhodes B. (2018) *The World As It Is: A Memoir of the Obama White House*, New York: Random House.
- Simkins P. (1994) The four armies 1914-1918. *The Oxford history of the British army*, Oxford: Oxford university press.
- Zhang D. (2018) The Concept of 'Community of Common Destiny' in China's Diplomacy: Meaning, Motives and Implications. *Asia & the Pacific Policy Studies*, 5 (2).

Рекомендация для цитирования:

Вахштайн В.С. (2019) «Сообщество судьбы»: к военной истории идей. *Социология власти*, 31 (4): 12-52.

For citations:

Vakhshtayn V.S. (2019) "Community of Fate": Towards a Military History of Ideas. *Sociology of Power*, 31 (4): 12-52.

Поступила в редакцию: 02.12.2019; принята в печать: 07.12.2019

Received: 02.12.2019; Accepted for publication: 07.12.2019

АЛЕКСЕЙ С. ТИТКОВ

МВШСЭН, Москва, Россия

Призрак советского человека

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-53-94

Резюме:

Статья восстанавливает теоретическую логику, на которой был построен исследовательский проект «Советский человек» группы Юрия Левады. На основе публикаций проекта реконструирована «ранняя» модель, включающая набор установок по отношению к «антиномиям» советской системы, и более поздняя, в которой подчеркивается набор адаптивных характеристик («приспособленный», «двуличный» и др.). Выясняются эмпирические и теоретические основания, побудившие авторов проекта отказаться от изначальной гипотезы об «исчезающем типе» советского человека. Прослеживается связь между динамикой проекта «Советский человек» и ранними теоретическими работами Юрия Левады в 1970-е — 1980-е годы, в частности, сдвигу его интересов от структурного анализа к проблемам действия. Выясняются теоретические предпосылки критических текстов Левады постсоветского периода (концепции «социального перелома», «вырожденного случая»). Подчеркивается роль общих методологических установок группы Левады: «транспонирование» понятий западной социологии при описании советского/российского случая; выяснение исторического контекста, в котором возникали термины; сравнение с «обобщенным Западом», обязательная привязка исследовательских задач к «большим проблемам» своего общества (государства). Обсуждаются возможности актуализации («обратного транспонирования») теоретических разработок Левады в рамках академического сообщества, не разделяющего тем для академической дискуссии предлагается сравнение концепций модернизации в СССР, предложенных Левадой и поздним Парсонсом в «Системе современных обществ», а также возможности концепции Левады для объяснения и прогноза социальных изменений в масштабах поколений (десятилетий).

Ключевые слова: Левада, советский человек, СССР, посткоммунистический переход, поколенческий анализ

53

Титков Алексей Сергеевич — социолог (МВШСЭН 2010), кандидат географических наук (Институт географии РАН, 2008), доцент кафедры социологии МВШСЭН. Научные интересы: политическая социология, история социологических идей, культурсоциология. E-mail: a-titkov@yandex.ru

Alexey S. Titkov¹

MSSSES, Moscow, Russia

The Spectre of the Soviet Man

Abstract:

The article restores the theoretical logic behind Yuri Levada and his team's research project, "Soviet Man". Based on the project's publications, the article reconstructs both the "early" model, which included a set of attitudes toward the "antinomies" of the Soviet system, as well as the later model which emphasized a set of adaptive characteristics ("adapted", "two-faced", etc.). The empirical and theoretical foundations that prompted the authors of the project to abandon the original hypothesis about the "disappearing type" of the Soviet man are clarified. There is a connection between the dynamics of the "Soviet Man" project and the early theoretical works of Yuri Levada in the 1970s and 1980s; specifically, there is a shift in his interests from structural analysis to action problems. The theoretical prerequisites of the critical texts of the Levada of the post-Soviet period (the concepts of "social change", "degenerate case") are clarified. The role of the general methodological guidelines of the Levada group is emphasized: "transposing" the concepts of Western sociology in describing the Soviet / Russian case; elucidating the historical context in which the terms arose; attempting a comparison with the "generalized West", the obligatory linking of research tasks to the "big problems" of their society. Possibilities of updating ("reverse transposing") the theoretical developments of Levada within the framework of the academic community that does not share the basic methodological principles of the project are discussed. As possible topics for academic discussion, a comparison of the conceptions of modernization in the USSR — introduced by Levada and the late Parsons in the System of Modern Societies — is proposed, as well as the possibilities of the Levada's concept for explaining and predicting social changes across generations.

Keywords: Levada, Soviet Man, USSR, post-Communist transition, generation studies

«Странный призрак бродит по нашей земле... под именем человека Советского: он одновременно реален и ирреален, всем известен и неуловим» [Левада, Ноткина 1989: 11]. Первые строки программной статьи Юрия Левады, опубликованной на старте проекта «Советский человек», поставили задачу, которую предстояло решить в эмпирическом исследовании. Параметры «советского человека»,

¹ Alexey S. Titkov — Associate Professor of MSSSES, sociologist (MSSSES 2010), Candidate of Geographical Sciences (Institute of Geography, RAS, 2008). Research interests: political sociology, history of sociological ideas, cultural sociology. E-mail: a-titkov@yandex.ru

их устойчивость и изменчивость, стали главными вопросами исследовательской программы группы Левады на годы вперед.

Тридцать лет спустя «советский человек» в текстах проекта выглядит таким же призрачным существом. «Советский человек» (уже «постсоветский») постоянно меняет облик, но в каждом превращении остается тем же самым. «Мы стремимся рассматривать этот сформированный прошлой эпохой феномен в меняющихся общественных условиях как лабильный, адаптирующийся и благодаря этому — в высшей степени устойчивый» [Левада 2011 [2003]: 366]¹.

Драматизм охоте за «советским человеком», которую ведет группа Левады, придает не подтвердившаяся, как оказалось, исходная гипотеза проекта. Левада и коллеги часто пересказывают историю: «Было у нас предположение, что мы... вступаем в совершенно новую реальность, и человек у нас становится иным... И человек выходит на свободу... Дальше мы прокатали следующие волны этого исследования... и с этого времени мы начали думать, что, собственно, человек, которого мы условно обозвали “советским”, никуда от нас не делся... Или точнее: мы сами от него никуда не делись» [Левада 2004].

В отличие от других образцовых исследований советского периода², таких как «Человек и его работа» А. Здравомыслова и В. Ядова, выводы проекта «Советский человек» до сих обсуждаются. Свежий пример — работа В. Радаева о «миллениалах», полемизирующая с тезисом Ю. Левады и Л. Гудкова, что тип «советского человека» воспроизводится и в наше время; в противовес ему предлагается гипотеза социального перелома, произошедшего в 2000-е годы [Радаев 2018; Радаев 2019: 15-30]³.

По сравнению с главной идеей проекта, которая у всех на слуху, теоретическая логика «Советского человека» остается в тени. Моя

- 1 Основная часть статей Ю. Левады в рамках проекта «Советский человек» собрана в шестом томе («Проблема человека») посмертного собрания сочинений, подготовленного по инициативе Тамары Васильевны Левада. Статьи, включенные в том, цитируются по этому изданию. Для понимания проекта принципиально важна также коллективная монография «Советский простой человек» [Левада и др. 1993] по итогам первой волны исследования.
- 2 Рецензия на монографию «Советский простой человек» [Левады и др. 1993] в «Социологическом журнале» оценивает ее как «лучшее, что было достигнуто российской социологией за последние годы» [Согомонов 1994].
- 3 Оспаривая выводы проекта Левады, В. Радаев с его преимущественно эмпирическим фокусом мало интересуется логикой концепции «советского человека» и представляет ее очень схематично. Сведение ее к «политическому подходу» [Радаев 2019: 17-25] оказывается сильным упрощением, а предложенная Левадой альтернативная концепция «социального перелома» остается за рамками анализа.

задача — разобраться с предпосылками и аргументами многолетнего исследования.

«Кто читает Леваду?»

Почему концепция Левады, определившая логику проекта, в прошлые десятилетия почти не обсуждалась — на этот вопрос мы знаем ответы, указывающие на роль социального контекста. Д. Димке [2012] доказывает, что феномен «классиков без классики», выдающихся фигур без образцовых академических текстов, был типичным для всей советской социологии. По версии Д. Димке, такое положение объяснялось тем, что советские социологи считали главной работу вне академического поля: более важной была задача «говорить правду» властям и массовой аудитории. Социологи, особенно социологи науки [Бикбов, Гавриленко 2002; Бикбов, Гавриленко 2003; Соколов 2009; Соколов 2012; Соколов, Титаев 2013; Филиппов 2013], много сделали, чтобы выяснить, как и почему институциональные условия советской и постсоветской социологии повлияли на характер социологических текстов и на возможность или невозможность дискуссий по их поводу.

56

В дискуссию о социальных условиях науки охотно включаются продолжатели Ю. Левады, прежде всего Л. Гудков [2006; 2010]. По версии Л. Гудкова, нехватка теоретических дискуссий вокруг исследований, посвященных «большим проблемам», объясняется неразвитостью общества и зависимостью академической науки от государственных заказов. Институциональная зависимость исследователей формирует у них «этос сервильности», ограничивает их интерес техническими вопросами методики или «эпигонским» пересказом западных теорий [Там же]. В такой логике «отсутствие интереса к идеям и исследованиям Левады» объясняется «инерцией научного конформизма», неприятием этического вызова [Гудков 2008].

Не включаясь в дискуссию о стимулах и барьерах, создаваемых социальным контекстом¹, я предлагаю обратиться к другой тра-

1 Частью социального контекста, который затруднял дискуссию вокруг идей Левады, можно считать практику его исследовательской группы и принятые в ней принципы публикации. Из редакционного предисловия к полемическим статьям М. Габовича и Т. Ворожейкиной в «Вестнике общественного мнения» мы узнаем, что «все теоретические и содержательные дискуссии проходили внутри Центра и не выносились на печатные страницы: главной задачей было описание самих изменений [в постсоветском обществе]. К обсуждению методологии в нашем журнале Юрий Александрович Левада относился сдержанно: он, конечно, не отрицал саму идею,

диции объяснения, ведущей отсчет от «Структуры социального действия» Т. Парсонса. Задавая хрестоматийный вопрос «Кто убил Спенсера?», почему перестала быть актуальной спенсеровская теория, Т. Парсонс сразу же замечает, что напрашивается ответ, исходящий из логики социальных изменений: разочарование в идеях эволюции и прогресса, растущая популярность этатизма и антиинтеллектуализма вследствие кризисов и войн первой половины XX века. Отказываясь от такой перспективы, Т. Парсонс делает ставку на анализ внутренней логики социологических теорий [Парсонс 2002: 43–46].

Левада вызывает споры

Вынести за скобки темы, связанные с социальным контекстом, в нашем случае просто: дискуссия вокруг теорий Левады, отсутствие которой надо было объяснять, все-таки началась. Толчком послужила смерть Левады в ноябре 2006 года, вызвавшая ожидаемую волну текстов о его вкладе в социологию. Именно тогда появились обобщающие работы последователей [Гудков 2007; Гудков 2008; Дубин 2007; Дубин 2010], в которых реконструируется общая логика теоретических интересов Левады.

57

В тот же период появились критические тексты [Габович 2008; Ворожейкина 2008; Вахштайн 2009]. Общим знаменателем для всех сторон полемики было признание, что «школа Левады» существует и заслуживает теоретического анализа. За пределами дискуссии оказались последователи Левады, которые подчеркивали скорее этическую, чем научную составляющую его наследия.

Полемические замечания можно свести к следующим основным пунктам.

М. Габович подчеркивает в работах «школы Левады» макросоциологический уклон, в котором «общество почти всегда рассматривается в целом, а его составляющие — элиты, интеллектуалы, государственные институты вроде армии и школы — изучаются... постольку, поскольку они выполняют некоторую функцию в развитии общества в целом»; отсюда невнимание к «реальным микро-социологическим ситуациям» [Габович 2008: 54, 59]. Такой поход, замечает М. Габович, контрастирует с преобладающими в западной социологии «теориями среднего уровня», нацеленными на локальные гипотезы о конкретных социальных явлениях [Там же: 54, 59].

но на данном этапе (когда, как он говорил, “приходится щупать пульс у больного”) не считал методологическое направление главным» [От редакции 2008: 50]

Ценность наследия Левады он видит прежде всего в «конкретных исследованиях», а от «теоретических схем наиболее высокого уровня обобщения» М. Габович предлагает отказаться [Там же: 61].

М. Габович [Там же: 56–57] также отмечает «россиецентричность» школы Левады: попытки вписать Россию в международный контекст делаются «лишь в сносках и кратких отступлениях». Уникальность России доказывается сравнением с обобщенным и идеализированным Западом, который выступает своего рода эталоном для оценки [Там же: 58–60]. В сочетании с методологическим принципом, оспаривающим применимость к России западных социологических концепций, российская уникальность становится «едва ли поддающимся фальсификации символом веры» [Там же: 57].¹

Т. Ворожейкина обсуждает развивающую идеи Левады теорию «разложения тоталитаризма» Л. Гудкова и Б. Дубина, в которой оспаривает постулат об уникальности случая СССР/России: по ее мнению, похожие процессы можно обнаружить в Турции, Китае, странах Латинской Америки [Ворожейкина 2008: 63–64]. «Слепые пятна» слишком герметичной теории, которая не предполагает каких-либо локальных очагов обновления, — другая претензия Т. Ворожейкиной. Недооценивается, в частности, роль протестных движений и гражданских инициатив [Там же: 67–68]. Похожий аргумент выдвигают М. Габович и В. Радаев: выбранная «школой Левады» перспектива «заставляет игнорировать позитивные изменения в отдельно взятых областях, поскольку от них целое не приближается к идеалу» [Габович 2008: 60]; концепция проекта Левады «мешает увидеть важные социальные сдвиги 2000-х годов, оказывающиеся на периферии такой модели или вовсе за ее пределами» [Радаев 2019: 27].

В. Вахштайн [2009] выделяет ключевые аксиомы теоретического стиля «социологов-либералов», имея в виду прежде всего Л. Гудкова и Б. Дубина. Помимо «эмбарго на импорт теоретических конструкций с Запада», которое ранее критиковал М. Габович, в числе основных названы «наивный реализм» с акцентом на «реальных проблемах общества», которые ставит перед исследователями «сама действительность», и характерная для критических теорий «формула парадокса» с преобладающими описаниями типа «это не то, что должно быть» [Вахштайн 2009: 27–32]². Продолжая анализ В. Вахштайна,

- 1 В более раннем обзоре проекта «Советский человек» А. Согомонов также замечает, что авторы проекта, «видимо, не были озабочены проблемой включения отечественной культуры в ткань мировой цивилизации и истории. В результате мы получили теорию единичного факта» [Согомонов 1998].
- 2 Тезис о парадоксе («Х есть то, что он не есть») как одной из моделей самоописания общества наряду с тавтологией («Х есть Х») заимствован у Н. Лумана [Луман 1991]. Тавтологическая логика обнаруживается прежде всего в «пра-

можно предположить логическую связь между этими аксиомами: «парадоксальное» мышление об обществе подчеркивает разрыв между сущим и должным, обозначая тем самым «реальные проблемы»; оно же дает основание для аргумента, что «ненормальная» реальность не подчиняется теориям, разработанным для «нормальных» обществ.

В разговоре о проекте «Советский человек» из всей критики проще всего ответить на замечания М. Габовича о «большом стиле» левадовских работ. Концепция «советского человека» и следующая из нее проблема социальных сдвигов между поколениями представляет собой, по крайней мере по форме, пример локальной теории, нацеленной на эмпирическую проверку¹. Отказ от микросоциологии, ставка на анализ «общества в целом» и на метод массовых опросов сами по себе не лишают места в мировой социологии: обратное доказывает хотя бы проект Р. Инглхарта World Values Survey и многочисленные публикации по его данным.

Измерения «советского человека»

Первый ключ к пониманию концепции «советского человека» дает преэминентность теоретических построений Левады со структурным функционализмом «позднего» Парсонса. Влияние идей и терминологии Парсонса — факт, который сложно обойти в любых реконструкциях логики Левады.

В секторе методологии ИКСИ, где Левада сложился как теоретик-социолог, «главное внимание уделялось изучению доминирующих на тот момент социологических школ структурно-функциональной парадигмы Т. Парсонса..., символического интеракционизма, социальной и культурной антропологии...» [Гудков 2008: 8]. Гудков [2007: 19], разбирая проблематику человека в теоретических работах Левады, отмечает, что «по-настоящему разбираться с этими вопросами Левада начал, только пройдя основательную школу структурно-функционального анализа в социологии».

Проблематику проекта «Советский человек», как и общую канву интересов Левады, он сам и его последователи формулируют в узнаваемых категориях школы Парсонса. «В основе проекта теоретической социологии, очерченного Ю. Левадой... лежала проблематика сложного по структуре — культурно обусловленного, символически

вых» консервативных идеологиях, парадоксальная — в «левых» прогрессивных [Там же: 203–204].

1 В обзорной монографии «Социология в России» под редакцией В. Ядова проект «Советский человек» находит себе место в отраслевых разделах по социологии культуры [Согомонов 1998] и социологии молодежи [Семенова 1998], с которыми повестка проекта пересекается больше всего.

опосредованного — социального действия» [Дубин 2007: 31]; «Реализации этого проекта [«Советский человек»] предшествовала значительная работа Левады по... выработке нового социального подхода к самой проблеме человека как связи различных компонентов общества и культуры (инструментальной, нормативной и символической подсистем)» [Гудков 2007: 19].

Первым шагом, недостаточным, но полезным, может стать сопоставление концептуальной модели «советского человека» в монографии по итогам проекта [Левада и др. 1993] с теоретическими построениями Парсонса конца 1960-х годов. Сопоставление будет лишь приблизительным: и потому что предложенный Левадой набор характеристик представлял собой «эмпирически полученный перечень», а не «аналитически сконструированный набор вариантов, например, категорий социального действия у Т. Парсонса» [Левада и др. 1993: 23]; и из-за того, что Левада к концу 1980-х годов следовал уже своим собственным теоретическим идеям, в которых он видел альтернативу структурному функционализму.

60

Теоретическая глава монографии по проекту предлагает в сжатом виде следующие характеристики «человека советского»: «принудительная самоизоляция, государственный патернализм, эгалитаристская иерархия, имперский синдром» [Левада и др. 1993: 23]. Левада сразу же замечает, что каждая из переменных «антиномична» и «как бы содержит собственное отрицание: «“нерушимая граница” и готовность ее перейти; надежда на государственную заботу в паре с лукавым недоверием по отношению к государству; в одно и то же время — признание государственной иерархии и ее отвержение (“эгалитаризм”)» [Там же: 23–24].

Выделенные «антиномичные» категории интерпретируются Левадой как «парная связка демонстративной и латентной функций» [Там же: 24]. Такое определение означает, что «в стабильной ситуации доминируют... демонстративные компоненты: изолированность, государственность, иерархия, имперская символическая квалификация. А в обстановке общественного кризиса латентная компонента... выступает на поверхность и превращается в мощный дестабилизирующий фактор» [Там же].

Мышление в категориях бинарных переменных в целом характерно для стиля Парсонса и его последователей (см., напр.: [Parsons, Bales, Shils 1953]). В этом «антиномичные» категории Левады еще не выбиваются из парсоновской схемы. Оригинальным шагом выглядит только создание модели категорий действия для отдельно взятого советского общества, в отличие от универсальной теории обществ, разрабатываемой Парсонсом [Парсонс 2002b [1966]; Парсонс 1998 [1971]].

Сравнение категорий позднего Парсонса с «антиномиями» Левады из монографии проекта обнаруживает, что примерный «пе-

ревод» модели «советского человека» 1993 года в универсалистские категории AGIL-схемы Парсонса по крайней мере возможен. Нужно лишь, чтобы не было принципиальных возражений против такого приравнивания (у группы Левады они есть, их доводы еще придется обсуждать). Реконструировать модель 1993 года в категориях Парсонса можно примерно таким образом (табл. 1).

Предлагаемая реконструкция отходит от данного Левадой набора характеристик в двух пунктах. Переменная, противопоставляющая аскриптивные и достижительные стратегии («колхоз» и «шарашка», «туфта» и «сдельщина»), добавлена из главы «Коллектив и личность» [Левада и др. 1993: 66–73], где эта часть концепции, лишь эскизно намеченная в первой теоретической главе, разработана подробно¹. Переменную «имперское vs национальное» можно считать ценностным выбором второго порядка (приоритетный выбор этой переменной понятен для исследования 1989 года в масштабе не России, а всего СССР).

**Таблица 1. Характеристики «советского человека»
[Левада и др. 1993] в координатах AGIL Парсонса**

**Table 1. Variables of “Soviet Man” [Levada et al. 1993]
in the framework of Parsons’s AGIL**

61

Функция, подсистема (Парсонс)	Структурные компоненты (Парсонс)	«Антиномии» (Левада)
Воспроизводство образца (L), культура	Ценности	Партикуляризм (СССР) — универсализм (Запад)
Интеграция (I), социетальное сообщество	Нормы	Иерархия — равенство
Целедостижение (G), политика	Коллективы	Лояльность («колхоз») — достижение («шарашка»)
Адаптация (A), экономика	Роли	Ориентация на государство — приватная жизнь

¹ По свидетельству Льва Дмитриевича Гудкова [личное письмо от 16 июля 2016], основными авторами главы «Коллектив и личность» были он и Б. Дубин. При написании книги, по его словам, «акцент делался на том, что это принципиально коллективная работа», все главы обсуждались на общем семинаре и затем правились руководителем проекта Ю. Левадой.

Более строгая реконструкция может быть сделана в собственных аналитических категориях Левады. Важные для нашей темы работы Левады делятся в первом приближении на теоретические тексты 1970–1980-х годов и более поздние публикации, связанные с данными опросов. В интересующем нас сюжете между ними обнаруживается заметная преемственность.

В статье «О построении модели репродуктивной системы» [Левада 1993 (1979)] Левада «аналитически противопоставляет *инструментальную* “программу опыта”, направленную на достижение цели и оптимизацию средств такого достижения..., и *ценностно-нормативную* “программу культуры, ориентированную на поддержание структуры и образца действия как смыслового целого» [Дубин 2010: 105]. В несколько более поздней статье «Игровые структуры в системах социального действия» [Левада 1993 (1984)] Левада с помощью понятия игровой структуры связывает разные плоскости анализа — *символическую* (область культурных представлений, ценностей и мифов) с *нормативной* (институциональными или групповыми предписаниями, моральными представлениями о должном и допустимом) и *практическими мотивами* повседневного поведения (семейного, группового, политического, экономического)» [Гудков 2008: 28].

Заявленный набор измерений — символическое (ценностное), нормативное и прагматическое (инструментальное) — переносится затем на анализ опросных данных. Согласно Л. Гудкову, «Левада методологически выделяет три плоскости анализа (интерпретаций) материалов опросов: 1) *Символический план* или уровень значений социального поведения...; 2) *Нормативный план* — здесь наиболее важны работы Левады по фиксации партикуляризма этических правил и предписаний...; 3) *Прагматический* (или инструментальный) *план* — охватывает данные различного рода, касающиеся массовых свидетельств людей о своем собственном поведении или поведении других (потреблении, доходах, самочувствии, эмоциональном состоянии, мобильности (...) и т. д.)» [Там же: 26–28].

Статья «Координаты человека» [Левада 2011 (2001)] предлагает три оси «человеческих координат»: идентификация («кто мы такие?»), ориентация («куда мы идем?»), адаптация («к чему мы можем приспособиться?»); там же выделяется еще одна важная переменная «символические аспекты человеческого действия» [Там же: 276, 297]. По сравнению с предшествующими категориями здесь не упоминается нормативное измерение и более детально представлено прагматическое (инструментальное), но преемственность общей логики сохраняется.

Из большого ряда эмпирических текстов, опубликованных в связи с проектом «Советский человек», можно примерно восстановить

«перевод» теоретических категорий в темы и формулировки опросной анкеты. Прагматический уровень замеряется вопросами о карьерных притязаниях¹ и типах адаптации². Нормативный уровень связан с вопросами о нормах, которые люди считают допустимым нарушить, и о поступках «против совести»³. Символический уровень представляют «большие» вопросы о выборе «модели развития» или «исторического пути».

Ключевая для модели «советского человека» 1993 года переменная «ориентации на государство» замерялась вопросами о ролевой идентичности⁴, ответственности за государство⁵ и требованиях

- 1 Вопрос 1989 года: «Какое вознаграждение за свою работу вы бы предпочли, если бы могли выбирать?»; варианты ответа: «Иметь пусть небольшую работу, но больше свободного времени, более легкую работу», «Иметь пусть небольшой, но твердый заработок и уверенность в завтрашнем дне»; «Много работать и хорошо получать, пусть даже без особых гарантий на будущее», «Иметь собственное дело, вести его на свой страх и риск»; «Затрудняюсь ответить» [Левада 1993 и др.: 277].
- 2 Вопрос 1994 года: «В сложное переходное время люди по-разному устраивают свою жизнь. А что вы сами делаете в этом отношении?»; варианты ответа: «Не могу приспособиться к нынешним переменам», «Живу как жил раньше, для меня ничего особенного не изменилось», «Приходится вертеться, подрабатывать, браться за любое дело, лишь бы обеспечить себе и детям терпимую жизнь», «Удастся использовать новые возможности, начать серьезное дело, добиться большего в жизни», «Затрудняюсь ответить» [Левада 2011 (1999а): 114]
- 3 Вопрос 1999 года: «Насколько допустимо, по-вашему...?»; подвопросы: «...уклоняться от службы в армии», «...не платить налоги», «...выносить» что-либо с предприятия», «...ездить в транспорте без билета», «...не возвращать долги», «...скрывать часть доходов, чтобы не платить налоги», «...скрыть от государства найденный клад», «...покупать вещи и продукты, “вынесенные” с предприятия», «...покупать “левую” продукцию», «...не заплатить за покупку в магазине» [Левада 2011 (2000а): 203–205, 209].
- 4 Вопрос: «Что из перечисленного прибавляем вам уважения к себе, кем вы осознаете себя с гордостью?»; варианты ответа: «Отцом (матерью) своих детей», «Сыном (дочерью) своих родителей», «Хозяином в своем доме», «Жителем своего города, села, района», «Сыном (дочерью) своего народа», «Специалистом в своем деле», «Верующим человеком», «Членом своего кружка, компании», «Работником своего предприятия, учреждения», «Человеком своего поколения», «Человеком, занимающим видное положение», «Представителем рода человеческого» и другие [Левада и др. 1993: 281].
- 5 Вопрос 1989 года: «Как вы считаете, несет ли человек моральную ответственность»; подвопросы: «За действия своего правительства», «За работу своего предприятия», «За действия лиц своей национальности», «За происходящие в стране события», «За действия своих близких родственников», «За поступки своих предков» [Левада и др. 1993: 281].

к нему¹. Переменная «иерархии и равенства» описывалась вопросами о зависти к более успешным людям и социальным группам.

Многомерный характер модели «советского человека» частично отвечает на вопрос, почему публикации проекта не называют сколько-нибудь конкретную долю «советских людей»². В монографии 1993 года Левада замечает, что «доминирование определенного типа не обязательно означает количественное, статистическое преобладание... доминирующее значение могут иметь оценки, разделяемые, например 30–40% населения, если эти оценки... определяют стандарт социального поведения» [Левада и др. 1993: 7]. Дальше ни в результатах проекта 1989–1993 годов, ни в аналитике по следующим волнам доля «советского типа» прямо не называется³.

Ответ, следующий из описанной выше структуры модели, мог бы состоять в том, что тип «советского человека» разбивается на несколько разных переменных («осей»), причем для проекта важны значения по отдельным «осям» (в том числе по отдельным социально-демографическим группам), а не интегральная оценка⁴. Действительно, в текстах группы Левады значимое место занимают

- 1 Вопрос 1989 года: «С каким из суждений об отношениях между государством и его гражданами вы бы согласились?»; варианты ответа: «Наше государство дало нам все, никто не вправе требовать от него еще что-то», «Государство дает нам немало, но можно требовать и большего», «Государство дает нам так мало, что мы ему ничем не обязаны», «Наше государство сейчас в таком положении, что мы должны ему помочь, даже идя на какие-то жертвы», «Мы должны стать свободными людьми и заставить государство служить своим интересам», «Затрудняюсь ответить» [Левада и др. 1993: 279].
- 2 Ср.: «В отличие от исследований авторитарной личности, доля “homo soveticus” среди населения не устанавливается эмпирически: общество заведомо объявляется складывающимся на основе данного типа» [Габович 2008: 55].
- 3 В приложении к первой монографии выделены и сравниваются две полярных по своим взглядам группы, одну из которых образовали ответившие «горжусь тем, что я советский человек» (24% выборки), а вторую — респонденты с положительным отношением к инициативным людям, новым миллионерам и свободному выезду за границу (33% выборки) [Левада 1993 и др.: 272–276]. Такую величину (24%) можно считать, с большими оговорками, оценкой доли советских людей в опросе 1989 года, но отсюда не проясняется вопрос, как оценить долю «советского человека» в следующих волнах исследования.
- 4 Ср.: «“Советский человек” — синтетическая конструкция, предназначенная для интерпретации наборов различных социальных характеристик (стандартов идентичности, комплексов, стратегий действия...), распределение которых в разных социальных группах и средах может (и должно) существенно отличаться» [Гудков 2009: 15].

аргументы, подчеркивающие расхождение показателей по разным осям модели. Как пример: «Замена одних символов другими не меняет структуры общества и характер идентификации людей, их ценностных ориентаций, установления внутренних и внешних барьеров... Пути трансформации прагматических и символических компонентов расходились...» [Гудков 2008: 33–34].

Такой ответ, впрочем, не решает проблему. Индексная оценка «советского человека» по трем-четырем ключевым измерениям тоже устроила бы пользователей, но и такие результаты в явном виде не публикуются. Иногда индикаторы «советскости» понятны: например, в прагматическом (инструментальном) измерении «советским» считается выбор ответов, не связанных с риском и/или новыми возможностями. С другими составляющими ясности нет. В результате проект, заявлявший себя близким по замыслу к образцовым исследованиям Т. Адорно [Адорно и др. 2001 (1950)], Г. Алмонда и С. Вербы [Алмонд, Верба 2014 (1963)], отличается от них в одном существенном пункте. Как измерить авторитарный характер или подданическую культуру, мы знаем, по каким шкалам измерять «советскость» — скорее нет.

65

Проверка «исчезающего типа»: не получается

Критерии эмпирической проверки в нашем случае важны прежде всего для того, чтобы понять, на каком основании была отброшена изначальная гипотеза об «исчезающем типе»¹.

В начале проекта группа Левады исходила из предположения, что уже в конце 1980-х годов «современному исследователю приходится иметь дело с социокультурным типом *Homo soveticus* в условиях его очевидной деградации» [Левада и др. 1993: 13]. Концептуальными основаниями такой гипотезы служили, во-первых, структурно-функционалистская логика: поведенческие образцы задаются «функциональными центрами общества, которые перестают быть советскими»; во-вторых, более важная для аргументации Левады идея сбоя в передаче «советского» образца от поколения к поколению.

Структурно-функционалистский аргумент предполагал, что отношение к «советскому» образцу в группах, относящихся к «функциональным центрам общества», которые перестают быть «советскими» (образованные горожане), играет ключевую роль для динамики образца в масштабах всего общества. Результаты опроса

1 Важность вопроса об «исчезающем типе» подчеркивала одна из первых журнальных публикаций по проекту с заголовком «Уходящая натура?» [Левада 2016 (1992)].

1989 года подтверждали, что «совокупность нормативных характеристик, объединенных в директивном образе “советского человека”..., сдвигается к социальной (в данном случае возрастной, но и образовательной, сельской и т. п.) периферии» [Левада и др. 1993: 262]. Тем самым обосновывался вывод, что «совокупность ядерных... значений, персонифицированная в образе “человека советского”, распадается и уходит из функциональных центров общества, из групп..., способных задавать обществу поведенческие образцы» [Там же: 263]¹.

Другой акцент Левада делал на неустойчивости советской модели в масштабах поколений: «Человек советский... явился продуктом и фокусом неустойчивой социально-политической системы, которая не была способна к самовоспроизводству со сменой поколений» [Там же: 6]. Концептуальная статья 1989 года также подчеркивает неустойчивость советского образца в динамике: «Рано или поздно — а жребий его измерен, должно быть, несколькими десятилетиями — этот механизм социального “антропогенеза” обнаруживают свою неэффективность. Сформировавшийся в уникальных условиях человеческий материал неизбежно теряет свою “прочность”... Можно полагать, что в самой конструкции, в самом проекте того нового человека, который формируется нашей историей... были заложены временные ограничения» [Левада, Ноткина 1989: 16-17, 23]².

По идее Левады, которой он придерживался до конца жизни, «советская история знала лишь одно поколение “вполне советских” людей... это в основном поколение (когорты) вступивших в активную социальную жизнь в начале 30-х и занимавших ключевые позиции до середины или конца 50-х» [Левада 1993: 28]; все последующие поколения так или иначе видоизменяли исходный жесткий образец³.

1 В поздних публикациях, где «советский человек» был уже устойчиво воспроизводящимся, структурно-функционалистская логика немного изменилась: в качестве группы, задающей образец, стали приниматься «элиты», прежде всего политические [Дубин 2007: 37-38; 2010: 107].

2 Тезис о разрушении образца при передаче и структурно-функциональная логика в аргументации Левады дополняли друг друга: «...разрушение... стандарта нормативно заданного “советского человека”, — начавшееся в верхних слоях пирамиды власти, распространилось на поддерживающие структуры (из опоры режима интеллигенция превратилась в носителя вестернизированного образца» [Левада и др. 1993: 29], после чего «массовый человек» советского общества также утрачивает стимулы следовать «советскому» образцу [Там же].

3 В поздней статье о динамике поколений [Левада 2005 (2001)] общая логика аргументации сохраняется, к ней лишь добавились объяснения, почему «поколение прагматиков» 1975-1980 годов рождения активно поддержало авторитарные тенденции начала 2000-х годов.

Общая схема проекта «Советский человек» с волнами опросов раз в пять лет должна была отслеживать изменение установок (ценностных, нормативных, поведенческих) в масштабе, сопоставимом с динамикой поколенческих сдвигов.

Опубликованные в 1994–1995-х годах результаты второй волны опроса подтверждали продолжающийся отход от «советской» модели в таких значимых для монографии 1993 года измерениях, как идентификация с государством, отношение к Западу и демократическим институтам, индивидуализм [Левада 2011 (1995); Левада 2011 (1996)]. Установки этого периода Левада прямо характеризует как позицию «разгосударственного» человека [Левада 2011 (1995): 64–66].

Соображения в пользу устойчивости «советского человека», которые появляются уже в публикациях второй волны проекта, оказываются скорее теоретическими, чем следующими из эмпирических данных¹. Прежде всего выясняется, что значительная часть переменных, выделенных в концептуальной модели 1993 года, при любом варианте ответа может быть понята как свидетельство устойчивости советского образца. Так, к примеру, выявленные в опросах сильные предпочтения в пользу приватной жизни интерпретируются, во-первых, как следствие «постоянного государственного давления» и, следовательно, тоже поведение советского типа [Левада и др. 1993: 41–42], во-вторых, как выбор в пользу «примитивных» персонифицированных отношений, типичных для «традиционализма» незападных обществ [Гудков 2008: 25–26]. «Публичные» варианты выбора, включая открытое недовольство, тем более интерпретируются как признак советской «государственно-патерналистской» ориентации [Левада и др. 1993: 15–17, 34–35; Гудков 2008: 32]. Выбор равенства или иерархии, признание успехов «Запада» и его «завистливое» отвержение — любой вариант окажется в пределах «советских» антиномий.

Куда ни кинь — всюду клин. Предложенная в монографии 1993 года «антиномичная» модель ориентаций на следующем шаге привела к логическому тупику, когда любые варианты выбора, даже взаимоисключающие, все равно оказываются признаком «советского человека».

1 В качестве эмпирического доказательства устойчивости «советской» ориентации Левада и коллеги регулярно приводят данные о доле респондентов, выбирающих «небольшой, но твердый заработок и уверенность в завтрашнем дне»: в опросе 1989 года она составляла 45%, в 1994 году — 54%, в 1999 году — 60%, в 2003 году — 54% [Левада 2011 (2004): 415–416]. В сравнении с общим набором параметров, предложенных в модели 1993 года, прямых эмпирических подтверждений такого рода обнаруживается немного.

«Уходящий» стал «приспособленным»

Главная интрига, которую мы находим в проекте «Советский человек», состоит в существенном изменении исследовательского фокуса к началу 2000-х годов. По формулировке Л. Гудкова, «направленность нашей работы в Левада-центре, равно как и методология анализа полученных результатов, постепенно, но все более заметно смещалась с изучения источников и факторов изменений на механизмы их блокировки, консервации, реставрации прежних форм организации общества и конституции человека» [Гудков 2011: 6].

Концептуальный поворот связан со смещением интереса к таким характеристикам «советского человека», как его «приспособленность», «лукавство» и «двоемыслие». В ранних публикациях 1989–1993-х годов они тоже присутствовали, но, как мы видели, не входили в «ядро» главных характеристик. Переломными выглядят тексты Левады 1999–2000 годов, когда триада «приспособленный, лукавый, ограниченный» выходит на первый план [Левада 2000; Левада 2011 (1999b); Левада 2011 (2000a); Левада 2011 (2000b)]. Более поздние версии общей характеристики, например, предложенный Л. Гудковым набор «циничный, двуличный, апатичный» [Циничный, двуличный, апатичный 2019], выглядят как вариации схемы, заложенной в публикациях конца 1990-х годов.

Пересмотр концепции происходит не столько под влиянием каких-либо новых тенденций в опросных данных, сколько посредством сдвигов в их интерпретации. Показательно представление данных об отношении к государству — это, напомним, ключевая характеристика «советского человека» в модели 1993 года. Обзор второй волны «Человек советский пять лет спустя: 1989–1994» в разделе «Разгосударствленный человек» фиксирует тенденцию «к дальнейшему разгосударствлению и так называемой “приватизации” человека» [Левада 2011 (1995): 64]; «все параметры *государственной* идентификации теряют значение, зато набирают вес *традиционные* (история, земля, обычаи и др.) [Там же: 66; курсив авторский]. В третьей волне обзор с аналогичным названием «Человек советский десять лет спустя: 1989–1999» заголовок раздела уже с вопросом: «Человек “разгосударствленный”?» [Левада 2011 (1999): 115]. Данные третьей волны показывают еще большее «разгосударствление»: «Укрепились — притом значительно — две позиции: “ничем не обязаны государству” и “стать свободными людьми...”» [Там же: 116] — последний вариант, как мы помним, служил индикатором новой «несоветской» ориентации. На этот раз, однако, мы узнаем, что все это неважно: «Представление о том, что граждане “ничем не обязаны государству”, реально служит оправданием широко распространенного *лукавства* по отношению к государственным институтам... Отторжение

от обязанностей по отношению к государству не означает поэтому освобождение человека от государственной зависимости. Последняя лишь приобретает в общественном мнении обоюдно-лукавый характер» [Там же: 116–117; курсив авторский].

Авторы проекта «Советский человек» склонны объяснять произошедший поворот влиянием социального и политического контекста, который заставил их пересмотреть свои взгляды¹. Разумеется, публикации в рамках проекта реагировали на актуальные политические события и свежие эмпирические данные, но это не значит, что влияние внешней среды на концепцию было определяющим. Другие исследователи в аналогичных ситуациях находили что-то совсем иное². В выбранном нами ключе «внутренней логики теорий» более значимым будет другое: проблемы и решения, которыми руководствовался Левада в более ранних теоретических работах 1970–1980-х годов.

Антропологический тип

Следующее возможное объяснение, почему «советский человек» так и не превратился в модель со строго заданным набором измеряемых параметров, состоит в том, что на определение исследовательской задачи проекта повлияла веберовская «понимающая социология» в том виде, в котором ее усвоил круг Левады в 1970-е годы. В таком ключе исследователей могут больше интересовать логика смысловых связей, которые образуют реконструируемый тип «советского человека», а не его количественные параметры³. О таком интересе

69

- 1 Например: «Значимость этой проблематики [антропологического типа] только возрастала с течением времени, поскольку после первых лет реформ в России все сильнее и сильнее проступали консервативные или реставрационные тенденции. Причем, как показали результаты социологических исследований, одним из важнейших обстоятельств, блокирующих возможности изменений..., являлся сам тип человека» [Гудков 2007: 22]
- 2 Примером радикально другой проблематизации «человеческого типа» в ранний постсоветский период служит исследование О. Хархордина [2002]. В нем исходной точкой стало, наоборот, удивление, откуда в России начала 1990-х годов так много молодых людей с ценностями личной свободы и самостоятельности: «Появление большого числа индивидуалистов озадачивало, так как Россия еще недавно считалась предельно коллективистской страной» [Хархордин 2002: 5]. Решение О. Хархордин ищет в фоновых повседневных практиках советского периода, которые, как он доказывает, привели к становлению «этики самостоятельности». Упомянувшееся выше исследование «миллениалов» В. Радаевым [Радаев 2019] — еще один пример интерпретации, резко расходящейся с логикой проекта Левады.
- 3 Ср., напр.: «Сущность теоретической проблемы “советского человека” (постсоветского человека) заключается в том, чтобы выявить логические и содержа-

исследователей говорит, в частности, описание постановки задачи в монографии проекта: «характеризующие признаки [“советского человека”] должны обладать определенной консистентностью, устойчивой взаимной сопряженностью» [Левада и др. 1993: 12]¹.

Оценивая «советского человека» как логическую конструкцию, мы должны исходить прежде всего из развиваемой Левадой и коллегами идеи «антропологического типа». Антропологический тип представляет собой продукт обстоятельств, в которых он создается. «Каждая из известных в истории устойчивых цивилизаций формировала свой... антропологический тип — характерный набор установок и ценностных ориентаций, когнитивных и поведенческих рамок человека как носителя, субстрата определенной системы социальных институтов» [Левада и др. 1993: 6]. Как следствие, изучение антропологического типа становится для Левады ключом к пониманию общества в целом. «Нельзя понять общество, не представив себе его социально-антропологическую основу — специфическое распределение личностных характеристик, доминирующих в данной общественной системе» [Там же: 5] — с такого заявления начинается монография, представляющая первые результаты проекта.

Концепцию «конкретно-исторического характера» и связанную с ней необходимость «сконцентрировать внимание на “мире человека”, то есть на системе общественных отношений», Левада отстаивает в тексте 1983 года об экономической антропологии Маркса [Левада 1993 (1983): 71–72, 86]². В монографии проекта Левада, задавая вопрос об «условиях и рамках существования (или несуществования) “человека советского” как носителя определенных социальных характеристик» [Левада и др. 1993: 11–12], называет такую постановку задачи близкой к неомарксистской идее «социального характера» Э. Фромма [Там же]. Во фроммовском определении «социального характера» Левада выделяет «взаимосвязь индивидуальной психической сферы и социоэкономической структуры», в которой

70

тельные взаимосвязи распадающейся или меняющейся институциональной системы тоталитарного общества-государства и соответствующего ей антропологического типа» [Гудков 2009: 14] (курсив мой. — А.Т.).

- 1 Ср. также: «“Простой советский человек” понимается Левадой как идеально-типическая конструкция человека... По мысли Левады, этот тип человека должен находиться в ряду таких моделей, как “человек играющий”, “человек экономический”, “авторитарная личность”» [Гудков 2007: 22]
- 2 Роль «общественного человека» по Марксу в понимании общества Левада впервые (из опубликованных текстов) обосновывает в лекционном курсе по социологии в 1967 году [Левада 2011 (1969): 44]. Poleмические тексты 1980-х годов против «экономического рационализма» доказывают, что для Левады это был важный тезис, а не просто дань официальной идеологии.

«социоэкономическая структура общества формирует социальный характер таким образом, что им хочется делать то, что они должны делать» [Там же].¹

Объяснения, как именно формируется антропологический тип, в монографии по проекту выдержаны в терминах школы Парсонса: нормативный образец плюс механизмы социального контроля, которые его поддерживают: «...наиболее важное условие [доминирующего типа человека] — функция социокультурного стандарта (образца, паттерна), который подкреплён соответствующим механизмом социального контроля, позитивных и негативных санкций» [Левада и др. 1993: 12].

Институциональные «условия и рамки», из которых выводились характеристики «советского человека» в ранних публикациях [Левада, Ноткина 1989; Левада и др. 1993], сохраняют объяснительную силу и в более поздних заявлениях: «институциональные рамки “советского человека” сохраняют по инерции свою значимость» [Гудков 2008: 32]. Совместить идею разрушения («обвала») «тоталитарной системы» с тезисом об «инерции институтов» оказывается возможным благодаря аргументу, что «распад системы институтов не должен отождествляться с крахом самих институтов: значительная часть базовых институтов сохранилась... А это значит, что воспроизводятся основные условия существования человека» [Гудков 2008: 31]².

- 1 Источники, повлиявшие на концепцию антропологического типа «советского человека», не ограничиваются Марксом и неомарксизмом. В социологии 1960-х годов проблематизация характеристик личности в социальном контексте была, скорее, общим местом. Габович [2008] отмечает параллель между исследованием «советского человека» группой Левады и проблематикой «Гарвардского проекта» А. Инкельса и Р. Бауэра [Inkeles, Bauer 1959]. Гудков в качестве релевантных образцов исследования называет также «Исследование авторитарной личности» Т. Адорно, «Гражданскую культуру» Г. Алмонда и С. Вербы, а также работы американских социологов 1920–1930-х годов [Гудков 2007: 21]. Источником знаний о существующих разработках могла быть, в частности, глава А. Инкельса о соотношении личности и социальной структуры в переведенной «для научных библиотек» обзорной монографии «Американская социология» под редакцией Т. Парсонса [Инкельс 1972 (1968)]. Отдельный сюжет представляют внеаучные истоки концепции, в частности, влияние сатирической прозы Александра Зиновьева («Зияющие высоты», «Гомо советикус» и др.). По воспоминаниям Левады: «...я у него [Зиновьева] в это время бывал, и книжку его читал, с ним разговаривал на всякие темы, не спорил, но любопытствовал. Он мне любопытен был тогда» [Левада 2008: 163].
- 2 Ср. также: «Конечно, сегодня уже нельзя говорить о целостной системе тоталитарных институтов. Как таковая она распалась, часть из них (ЦК КПСС, Госплан и другие) прекратила свое существование, но другие (ФСБ, армия,

Наряду с макросоциологической составляющей со временем все более значимым становился акцент на деятельном вкладе «советского человека» в поддержание существующих институтов. В поздних работах Левада и коллеги подчеркивали, что «ресурсом частичного восстановления, репродукции, “повторения” прежней системы в новых рамках... стала сформировавшаяся за советский период конструкция массового человека» [Дубин 2010: 107]¹. Сочетание устойчивости антропологического типа с распадом системы институтов, в котором он формировался, стало первоочередной исследовательской проблемой (puzzle), «заставило сосредоточиваться на исследовании механизмов репродукции этого человеческого типа при очевидной невоспроизводимости репрессивно-тоталитарного порядка, который сформировал данную социально-антропологическую модель» [Дубин 2007: 37–38]².

Идея, что человек, сформировавшийся в определенных условиях, затем своими силами поддерживает (или меняет) существующий порядок, точно так же присутствует, в частности, во фроммовской концепции «социального характера». Левада в монографии проекта цитирует тезис Э. Фромма: «Социальный характер оказывает влияние на socioэкономическую структуру общества, действуя при этом либо как цемент, придающий ей еще большую стабильность, либо, при определенных обстоятельствах, как динамит, готовый взорвать ее» [Левада и др. 1993: 12]. Тем не менее, при всем сходстве интуиции «приспособленного советского человека» с идеями Фромма или других социологов, для нашей темы важнее подчеркнуть собственную логику интересов Левады, которая привела его к такому решению независимо от других авторов³.

72

МВД, суд, школа), частично изменившись, продолжают функционировать» [Гудков 2007: 22].

- 1 Ср: «Одним из важнейших обстоятельств, блокирующих возможности изменений..., являлся сам тип человека, сложившегося одновременно с формированием советской тоталитарной системы и выступающего в качестве... условия консервации и воспроизводства сохранившихся тоталитарных институтов» [Гудков 2007: 22].
- 2 Ср. также: «Одной из важнейших проблем оказывается неясность того, (...) каким образом в ситуациях разложения отдельных институциональных структур осуществляется воспроизводство этого типа человека» [Гудков 2009: 8].
- 3 Сходным образом Г. Алмонд и С. Верба обращают внимание на то, как установки политической культуры соотносятся со структурными характеристиками политического режима. Гармонизированность (конгруэнтность) между политической культурой и политическими институтами служит условием массовой лояльности, а их рассогласование делает политический режим неустойчивым [Алмонд, Верба 2014 (1963): 38–41]. В социологических текстах

От структуры к игре

Коллеги Левады убеждены, что критически важную роль в появлении проекта «Советский человек», как и всей исследовательской программы «школы Левады», сыграли более ранние теоретические интересы основателя группы: «теоретические работы 1970–1984 гг. сделали возможной последующую эмпирическую исследовательскую деятельность» [Гудков 2008b: 19]. На мой взгляд, читатели и критики эмпирических публикаций Левады действительно недооценивают влияние его теоретических идей 1970-х — первой половины 1980-х годов на стиль и направление последующих работ.

Два главных продолжателя левадовской традиции Л. Гудков и Б. Дубин примерно сходным образом реконструируют логику исследовательских интересов Левады. Оба подчеркивают, что для Левады в теоретических работах сквозным мотивом было утверждение сложности и многообразия социальной реальности в споре с «рациональными упрощениями».

Таким было, в частности, отношение Левады к «позднему» Парсонсу: «чрезвычайно высоко оценивая вклад Парсонса в общесоциологическую теорию, Левада вместе с тем довольно критически относился к тому, что он называл в частных разговорах его “рационалистическими упрощениями”: (...) конструирование социальных систем... из очень ограниченного набора типов действия» [Гудков 2008b: 13]. По такой же логике «главными мысленными оппонентами Левады... выступают марксизм..., структурализм в его трактовке культуры как системы, бихевиоризм» [Дубин 2010: 103], по тем же причинам становится важной «критика рациональности экономического человека» [Гудков 2008b: 14].

Ранние структурно-функционалистские работы по урбанизации [Левада, Долгий, Левинсон 2016 (1974); Левада, Долгий, Левинсон 2016 (1976)] приводят Леваду к новым вопросам, которые определяют его интересы на десятилетия вперед¹. Главными из них, если следовать реконструкциям Л. Гудкова и Б. Дубина, стали воспроизводство социальной системы и возможности автономного действия индивида. Оба сюжета в свою очередь должны были дать ответ на более общую проблему изменений в советском обществе².

1990-х — 2000-х годов ключевая для «позднего Левады» интуиция была бы выражена, с большой вероятностью, в логике теории габитуса П. Бурдьё.

- 1 Как поясняет Л. Гудков, «урбанизация в данном случае была взята... как повод представить общую структурно-функциональную модель... сложного общества» [Гудков 2008b: 11].
- 2 Ср.: «Таким образом, можно говорить о хронологической и собственно теоретической логике развития исследовательских интересов Левады на про-

В логике структурно-функционального анализа Левада обнаружил возможность перемен, с одной стороны, в неизбежных сбоях в «репродуктивной системе» общества [Левада 2011 (1979)]: «...подавление импульсов к оптимизации социальной системы... ведет, в конечном счете, и к сбою ее воспроизводства» [Дубин 2007: 33]¹; с другой — в возрастающей автономии индивидов: «Поведение индивида в этой системе [урбанизации] было обусловлено всевозрастающей автономией выбора, трансформацией нормативных правил, усилением значимости символических (ценностных) ориентиров» [Гудков 2007: 19].

Интерес к «гетерогенности человека как потенциального источника изменений» [Гудков 2008: 5–6] приводит Леваду к гибкой модели «человека, способного на сочетание, осмысленной связи разных значений (по принципу “метафоры”, шарнира, сочленения разных систем), (...) способных ориентироваться и учитывать в своем поведении точки зрения, нормы и интересы разных действующих лиц и институтов» [Гудков 2007: 18]. Такая интуиция была выражена Левадой в концепции «игровых структур» социального действия [Левада 2011 (1984)]. Левада понимает «игру» в широком смысле как действие, в котором «актор сам связывает разные плоскости значений... в единую структуру действия» [Гудков 2008: 16]; структура игры видится как «субъективная (акторская) проекция культурных значений на плоскость социального действия», которая позволяет

74

тяжении десятилетий его теоретической работы. Обобщенно и условно я бы представил ее так: от морфологии советского и российского общества... он переходил к условиям и механизмам его воспроизводства (“репродуктивная система”), границам действия этих механизмов (“игра, церемониал”), а далее — к феноменам кратковременного перелома (“аваланша”) ... и ресурсам частичного, адаптивного восстановления прежнего социально-политического порядка (“советский человек”, “эрзац-элита”)» [Дубин 2010: 109].

- 1 По свидетельству Л. Гудкова, вывод Левады о неизбежных сбоях системы в статье об урбанизации был выражен в тезисе: «В современных условиях “поддержание образца” предполагает сохранение приоритета целеполагания, а это последнее служит необходимой предпосылкой самосохранения общества...» [Левада, Долгий, Левинсон 2016 (1974)]. В предлагаемом Л. Гудковым «перевode с языка структурно-функциональной парадигмы» это означает, что «общество с подавленной или деградированной политической системой (системой целеполагания) не имеет перспектив, что тоталитарный... режим может сохраняться все с большим трудом, становясь все более архаичным» [Гудков 2008: 12]. Такого рода «переводы» на актуальную проблематику, понятные близкому кругу Левады, для других по крайней мере не очевидны. Это, похоже, одна из причин, почему ранние работы Левады, в отличие от текстов «эмпирического» периода, в последние годы почти не обсуждались «внешними» критиками за пределами круга коллег.

действующему и его партнерам “самостоятельно” структурировать ситуацию и свое поведение» [Там же].

В концепции «игровой структуры» Левада видел выход из жестких ограничений структурного функционализма: «Концепция игры была выходом из того тупика, в который, казалось, попал структурный функционализм, критикуемый за недоучет конфликтного потенциала, возможностей развития общества, посылку тождества индивида и социальной системы» [Гудков 2008: 16]. Левада в интервью конца 1980-х годов определял статью об игровых структурах как «лучшее из того, что я напечатал всерьез», «наиболее серьезное в смысле теоретическом» [Левада 2008].

В разработках Левады 1970-х — середины 1980-х годов соединились, дополняя друг друга, два недовольства: теоретическим инструментарием, который предложил структурный функционализм, и положением дел в обществе. «То, что дало толчок для критики структурного функционализма в конце 1960–1970-х годах (одномерность социальной системы, трактовка ее как бесконфликтной или лишенной источников развития), было вполне очевидным для исследователя тоталитарного общества, в котором центральные институты власти, управления, устрашения впервые начали “давать сбой”» [Гудков 2008: 5]. В итоге теоретический путь, который проделал Левада, парадоксальным образом повторяет «с точностью до наоборот» траекторию Парсонса. От структурно-функциональной теории Парсонса 1960-х годов, пришедшей в Советский Союз как последнее слово западной социологии, Левада своими силами пробирался к проблематике молодого Парсонса 1930-х годов: теории волюнтаристского действия, которое не сводится ни к внешним обстоятельствам, ни к господствующим нормам и ценностям, и оставляет действующему возможность самостоятельного выбора целей и средств [Парсонс 2002 (1937)].

Проект «Советский человек» соединил в себе все главные линии теоретических интересов Левады в предшествующий период. Полемический настрой против «рационалистических упрощений» проявился в том, что сомнение в возможностях советского режима создать «нового человека» было связано, в теоретическом плане, с пересмотром «просвещенческой конструкции человека как обусловленной воздействием среды..., критической оценкой возможности инструментального воздействия на “природу” человека (а соответственно и новой точкой зрения на сформировавшегося “советского человека”...)» [Гудков 2008: 18]. Интерес к передаче и воспроизводству культурных образцов определил исследовательский вопрос об изменении нормативного образца «советского человека» при передаче между поколениями: «В долгосрочной перспективе следует учитывать более сложные последствия его принятия, отвержения

или трансформации отдельных составляющих» [Там же: 23]. Проект должен был проверить предположение, что «человек советский был продуктом... неустойчивой системы, которая не была способна к самовоспроизводству со сменой поколений» [Левада 1993: 6].

Акцент на творческих возможностях человеческого действия побуждает Леваду обращать внимание на гибкие механизмы саботажа требований режима, на создаваемые людьми пространства неподконтрольной жизни: «...жесткость социального устройства... буквально через одно поколение влечет за собой... формирование компенсаторных механизмов всеобщей коррупции, “черного рынка”, “второй культуры” и т.п.» [Дубин 2010: 105]¹. В последней части интерес Левады напоминает разработанную Дж. Скоттом тему повседневного сопротивления [Scott 1985] или популярную в Soviet studies 2010-х годов идею А. Юрчака [2014] о «зонах вневходимости».

От игры к «лукавой игре»

76

Концепция «игры» в статье 1984 года и описание «игр» в текстах, посвященных «советскому» и «постсоветскому» поведению, связаны общностью темы и при этом резко отличаются своей тональностью.

В монографии 1993 года «игры» советских граждан с системой описываются как набор взаимных «сделок»: «...у человека... нет возможности для элементарного самосохранения без явной или подразумеваемой сделки с всемогущим партнером... Но и “всемогущая” власть не может существовать без постоянных сделок с множеством “простых” людей, без признания их права на самосохранение» [Левада и др. 1993: 31]².

Эту модель Левада дополняет яркими оценочными эпитетами. Раздел об «играх» получил название «Игра на проигрыш» [Там же:

1 Ср. также: «Относительная самостоятельность человека, вызванная неупразднимой гетерогенностью условий существования, выражалась в неполноте требуемой режимом общественной “выдержанности”. Следование требованиям властей обычно было показным, подневольная низко оплачиваемая работа сопровождалась халтурой..., демонстрация лояльности — административным торгом и коррупцией» [Гудков 2009: 14].

2 Ср. также: «Демонстративное принятие полной зависимости от всемогущего государства было условием сохранения определенной “ниши” для частного, семейного существования. Подчинение всеобщему планированию — гарантией возможности для некоторой хозяйственной автономии. Важно подчеркнуть взаимность “допусков”: тотальный государственный контроль не мог существовать без фактического признания частной сферы, как и “плановая” система не могла обходиться без личного интереса и “теневого” продолжения» [Левада и др. 1993: 30].

30–32]. Сделка с государством для Левады — это «сделка с дьяволом», результат которой — «разрушение структуры самой личности» [Там же: 31–32]; происходит «постоянное разложение критериев отношений», которое «разлагает все общество» [Там же: 32]. Советская модель строится на «двусмысленной, лукавой основе» [Там же: 30]; «устойчивая система двойных стандартов в обществе... весьма близка описанному Дж. Оруэллом принципу двоемыслия» [Там же: 30, 32]¹.

Стиль описания «лукавых игр» в большой мере задан, конечно, этической оценкой советского случая как ненормального. По словам Д. Дубина, размышления Левады о «советском человеке» начались в 1970-е годы в обстановке, когда советская система «стала представлять и представлять себя... как реальную и нормальную, сложившуюся надолго» [Дубин 2007: 32], в том числе с помощью пропагандистских формулировок о «советском народе» как «новой исторической общности». В концептуальной статье 1989 года Левада прямо противопоставляет человека «советского» и «нормального»: «[новый советский человек] вытеснил с авансцены человека человеческого, нормального, но никогда и нигде не смог его устранить» [Левада, Ноткина 1989: 24]. Тем не менее одного только этического объяснения будет недостаточно.

77

Прежде всего надо понять, каким образом отношение к режиму 1970-х годов могло стать определяющим также и в оценке повседневных практик уже постсоветского времени. Решающую роль в такой позиции, возможно, играет принятая Левадой в 1980-е годы метафора «социального перелома», который ломает, ничего по сути не меняя. Образ исторического перелома, который «как бы вынес на поверхность, обнажил, освободил от наслоений фундаментальные элементы и скрытые пружины всей человеческой деятельности», появляется в статье 1983 года об экономической антропологии Маркса [Левада 1993 (1983): 79]. В конце десятилетия статья о динамике социального перелома открывается похожей метафорой: «Период, переживаемый сегодня советским обществом, характеризуется глубоким разломом социальных структур, который приводит к обнажению скрытых пружин и механизмов жизни общественного организма» [Левада 1993 (1989): 159]. Для пояснения своей мысли Левада использовал понятие «аваланша» — снежной лавины, которая, срываясь, открывает взгляду не видимые ранее пласты.

1 Сопоставление практики советского общества с «двоемыслием» из антиутопии Дж. Оруэлла появляется уже в концептуальной статье 1989 года [Левада, Ноткина 1989: 22].

Аналитические тексты, посвященные новым волнам опроса, воспроизводят тот же образ: «Ситуация глубокого общественного перелома... не столько формирует *новые*, не существовавшие ранее ориентиры и рамки общественного сознания, сколько *обнаруживает*, выводит на поверхность его скрытые структуры и механизмы» [Левада 2011 (1996): 74; курсив авторский]. Такое же отношение переносится на изучаемый «человеческий тип»: «...после развала советской системы на поверхность вышел не сказочный богатырь, а человек, готовый приспособливаться, чтобы выжить» [Левада и др. 1993: 265-266].

78 Наконец, в теории игры, которую разрабатывал Левада, была заложена возможность перейти от общей модели к моральным суждениям о постсоветском обществе. «Переходником» служит понятие «вырожденного случая». По свидетельству Б. Дубина, «подобные упрощенные варианты чрезвычайно интересовали Леваду как теоретика... действия» [Дубин 2010: 104]. «Вырожденными» игровыми действиями в концепции Левады выступали формальный ритуал и реактивное адаптивное действие, т. е. культурное действие без практической цели или, наоборот, чистое целеполагание, потерявшее культурную составляющую [Дубин 2007: 33-34]. Эти «вырожденные» модели Левада использовал затем для критики постсоветской действительности: «В этих категориях Левада описывает, в частности, характер власти, тип социума и поведение массового человека в России начала 2000-х годов» [Дубин 2010: 106-107].

Содержательными характеристиками «двоемыслия» можно определить, во-первых, его происхождение, обусловленное «антиномическими» ценностными значениями советского нормативного образца: «...сочетание взаимоисключающих... норм действия» придает этому образцу «неустрашимый характер двоемыслия» [Гудков 2008: 23]; кроме того, «режим двоемыслия (мозаичность сознания, партикуляризм, способность соединять кажущиеся несовместимыми нормы и представления) порождает человека достаточно эластичного, чтобы выдержать внешнее давление и контроль» [Гудков 2007: 23].

Для внешнего наблюдателя (например, антрополога с Марса) здесь неясно, чем «антиномии» отличаются от обычных парных переменных действия наподобие выделенных группой Парсонса [Parsons, Bales, Shils 1953]¹; и почему «эластичность», способность

1 В социологической классике антиномичность человеческой деятельности была важной темой для М. Вебера (см.: [Арон 1993 [1967]: 514-522]) и в еще большей степени для Г. Зиммеля.

согласовывать противоречивые нормы и представления теперь не просто характеристика «игры», как в статье 1984 года, а признак патологии. Пока отметим только, что резко отрицательная характеристика «игр» советских людей для Левады бесспорно важна, и он ее придерживается до последних своих текстов.

Мы помним, что основным индикатором «лукавства» в текстах проекта «Советский человек» были ответы на вопрос, считают ли респонденты допустимым нарушение определенных норм из списка. Понимание «лукавства» как нарушения норм, которые публично поддерживаются всеми, мы находим также в «метком», по словам Левады, определении академика Т. Заславской — «лукавый раб»: «[лукавый раб] за порядок, но сам он обязательно попробует этот порядок обойти. Все процессы у нас с хитрецей: лукавый раб подчиняется, а сам думает, как уклониться» [Левада 2016 (2000)].

Здесь, как и в определении «двоемыслия», непонятно, почему эти характеристики приняты специфическими для «советского человека». Левада и участники его семинара наверняка знали работы Г. Беккера и Э. Гофмана («Фрейм-анализ» Левада цитирует в статье об «игровых структурах»). Мир скрытых девиантов и исполнителей, не верящих в собственные идеализированные роли, был описан последними как явление вполне универсальное. Вопрос, как все-таки удалось найти и доказать советскую исключительность, кажется неизбежным¹.

Левада и его коллеги понимали, насколько характеристики, которые они описывали как специфически советские, похожи на социологические реалии любой современной страны. Таковы, например, «сбои» в передаче культурного образца и конфликты между поколениями. «Плавный» переход от поколения к другому можно представить себе только в традиционном обществе... В социально-политической истории... современной, посттрадиционной..., становятся возможными такие феномены, как «разрывы» между поколениями (в установках и оценках), конфликты между поколениями «отцов и детей» и т. п.» [Левада 2005 [2001]: 40] — объясняет Левада без всякой отсылки к советской уникальности.

Та же неустранимая похожесть на обычное современное общество обнаруживается в механизмах, которые для советского (постсоветского) случая описываются как «двоемыслие» и «лу-

1 Сомнение, не принимает ли проект «Советский человек» универсальные характеристики за уникальные советские, раньше высказывал А. Согомонов, который видел в проекте «недооценивание универсальной природы современного субъекта, а подчас и неосознанный отказ увидеть его в русско-советском культурно-антропологическом типе» [Согомонов 1998].

кавая игра». «Современный человек включен во множество различных институциональных отношений, а потому подчиняется их требованиям... При этом групповые или институциональные императивы почти всегда оказываются между собой в некотором противоречии... Эта разорванность сознания типична для... дифференцирующегося общества» [Гудков 2007: 18] — тоже универсалистская логика, описанная еще Зиммелем в «Социальной дифференциации» [Зиммель 1996 [1890]: 410-428]. «Чем дифференцированное, чем сложнее устроено общество..., тем более важной оказывается задача теоретического представления механизмов смысловых и социальных переходов, поскольку именно благодаря им удерживается целостность и интегрированность общества» [Гудков 2007: 18] — тоже общая тенденция.

80

Последние два примера помогают проследить, как в итоге утверждается исключительность советского (постсоветского) опыта. Следующим ходом появляется аргумент, призванный показать, чем «наш» случай на самом деле не такой. «Разорванность сознания, типичная для дифференцирующегося общества», становится «социальной шизофренией» в случае, «если сохраняется жесткий социальный контроль над символической сферой (когда можно говорить об инерции господствующей идеологии, реже — государственной религии)» [Гудков 2007: 18]. Интегрирующее социальное действие, если оно приводит к «бесконечной адаптации (“терпению”) к авторитарическому и традиционно-патерналистскому репрессивному государству», отличается в худшую сторону тем, что «сдерживает процессы дифференциации... блокирует потенциал развития общества» [Там же]. Заметим, что в стандартных версиях социологии интеграция и дифференциация *по определению* разнонаправлены и сдерживают друг друга.

«Дифференцированность» общества, которая в текстах группы Левады регулярно становится критерием модернизации и, значит, нормальности/ненормальности, выступает в них как величина заранее известная. Каких-либо попыток оценить ее количественно, проследить динамику, сравнить с показателями других стран мы не видим. Речь идет, вероятно, о важном методологическом решении, которое дает необходимый результат даже без формализованной эмпирической проверки. Именно с ним нам предстоит разобраться.

Транспонирование как стиль

Сквозную теоретическую проблематику работ Левады можно определить вслед за Л. Гудковым как попытку «создать адекватные для анализа советской реальности инструменты» [Гудков 2008: 9]

или, более конкретно, «транспонировать парсоновскую парадигму на материал обществ с запаздывающей или догоняющей модернизацией» [Там же: 13]¹.

Необходимость «транспонирования» иностранных социологических теорий, в свою очередь, объясняется тем, что «выработанные западной социологией объяснительные ресурсы были ориентированы... на анализ... обществ, завершивших процессы модернизации. Для других обществ — незавершенной... в том числе тоталитарной модернизации — эти категории принимали характер утопических» [Там же: 9]. Как следствие, «автоматическое перенесение западной терминологии на действительность тоталитарных обществ-государств неизбежно приводит к ложной идентификации разнородных социальных феноменов» [Там же: 10]².

Аргументы такого рода были частью дискуссии о применимости или неприменимости западных теорий в России, самая интенсивная стадия которой пришлась на 1990-е годы. Выделить из общего ряда логику, которая отличает группу Левады, позволит ее сопоставление с аргументами «западнической» универалистской позиции. В развернутом виде их в свое время представил В. Радаев [2000].

В защиту тезиса, что «все социальные теории и аналитические инструменты в конечном счете применимы к любым обществам и в любое время», В. Радаев предлагает два аргумента: 1) термины и концепции должны быть универсальными, чтобы была возможна коммуникация между учеными разных стран; 2) термины и концепции — это аналитические инструменты, которые всегда ограничены и всегда в чем-то отклоняются от эмпирической реальности. Оспаривая базовое положение оппонентов, что «теория отражает реальность», В. Радаев [2000] замечает: «Почему мы полагаем, будто концепция рынка отражает западные реалии? Ведь известно, что она представляет собой аналитический конструкт, изображение идеального типа, который в подобном виде никогда и нигде не существовал и существовать не будет».

81

1 Последнюю формулировку Л. Гудков относит к структурно-функционалистским текстам Левады 1970-х годов. К последующим работам она применима с поправкой на описанный выше поиск Левадой самостоятельных теоретических решений, выходящих за рамки структурного функционализма.

2 Ср. также: «В случае же, когда российские ученые начинают механически переносить западные теоретические конструкции или схемы на российский материал, практически ничего не меняя или не интерпретируя их в соответствии с российской спецификой, возникает эффект ложного опознания, всякого рода артефакты и диалектические мнимости» [Гудков 2006].

Против тезиса, что «западные теории следует адаптировать к российским реалиям», В. Радаев, который расценивает его как «неприятное заблуждение», приводит решающий, как ему кажется, «простейший пример»: «Сегодня практически всем известна трактовка Максом Вебером четырех типов социального действия: целерационального, ценностно-рационального, аффективного и традиционного. Это, бесспорно, западный концепт. Что нам, скажите на милость, нужно в данном случае адаптировать или достраивать» [Радаев 2000]. Вопрос для В. Радаева риторический, следующей же фразой он ясно заявляет, что типология Вебера «в подобном приспособлении не нуждается».

82 Именно в этой точке мы обнаруживаем, что для группы Левады вопрос о терминах Вебера совсем не «простейший»: даже здесь «бездумное» принятие будет неприемлемым. Показательна реакция Л. Гудкова на сравнительные исследования ценностей, точнее, на российских авторов, анализирующих ценности в России по методикам Р. Инглхарта и другим аналогичным. «Не сомневаясь ни на минуту» в валидности получаемых данных, Л. Гудков оспаривает в таких исследованиях «бездумно» принимаемую позицию, что «ценности... есть в любых социумах, вне зависимости от их устройства, что люди всегда нечто считали... более важным и значимым, чем другие вещи и понятия» [Гудков 2008а: 11]. Для него, напротив, «остаётся неясным, можно ли вообще говорить о ценностях в странах незавершенной модернизации, и не имеем ли мы дело с ложной идентификацией...? Опасность последней достаточно велика» [Там же: 12].

Понятие «ценности» в веберовской социологии даже более фундаментальное, чем типы рациональности действия. Аргумент Л. Гудкова скорее контринтуитивный и заслуживает внимания хотя бы своей радикальной последовательностью. Осталось только выяснить, какие основания позволяют его выдвинуть.

От истории понятий к судьбам России

Самой краткой формулировкой правила, позволяющего оспорить «бездумный перенос» вообще любых терминов и концепций, будет: «Чтобы обсуждать продуктивность научных понятий, нужна их история» [Гудков 2010: 112]. Истоки правила Л. Гудков находит в лекциях Левады 1967 года: «Один из самых надежных способов выявить особенности социологического метода в изучении общества состоит, очевидно, в том, чтобы проследить, как этот метод *формировался*» [Левада 2011 (1969): 36; Гудков 2008: 36]. Мы должны принять, что «язык социологического описания не универсален, что он рождается в определенных социальных обстоятельствах, выступающих

в качестве личных проблем исследователей» [Гудков 2008: 10]. Отсюда следует, что «обсуждение или анализ эффективности понятий или терминов можно вести только при условии ясного понимания, в ответ на какую социальную или культурную, интеллектуальную коллизию... они были выработаны, (...) как они связаны с историческими, культурными, групповыми или политическими интересами» [Гудков 2010: 112].

Как работает правило «выяснить исторический контекст», хорошо видно на уже знакомом примере понятия «ценности». Контекст подсказывает, что «понятие ценности рождается в ответ на необходимость осмыслить интенсивно идущие процессы усложнения социальной структуры» [Гудков 2008а: 12]. Ценности, как замечает Л. Гудков, изначально «связаны с *субъективным выбором*», однако «выбор возникает только при дифференциации институтов» [Там же: 13]. В таком случае «сама возможность выбора в социумах разного типа радикально различается: всерьез о выборе в традиционных или иерархических, сословных, закрытых сообществах говорить не приходится». Следовательно, понятия ценностей и выбора «совсем не самоочевидны», в частности, «для посттоталитарных обществ, где зоны выбора и оценки очень ограничены» [Там же].

83

Дискуссию, заданную аргументами В. Радаева и Л. Гудкова, можно было бы продолжить тезисом, что зависимость терминов и вообще аналитических построений от исторического контекста может быть разной — настолько, что для наиболее абстрактных категорий ее можно вынести за скобки. Основанием для такого аргумента будет, в частности, предложенное Р. Ароном деление идеальных типов Вебера на категории разной степени абстракции: индивидуальные исторические образования («западный город»); аналитические элементы, характерные для многих обществ («бюрократия», «харизматическое господство»), идеальные конструкции гипотетического поведения (термины теории действия) [Арон 1993 [1967]: 513-514]. В таком случае «простейшие примеры» В. Радаева (типы рациональности действия) и Л. Гудкова («город российский» оказывается не городом в европейском смысле, поскольку он не соответствует модели самоуправляющейся хозяйственной и правовой коммуны» [Гудков 2008: 10]) окажутся разведены по разным уровням абстрактности (или, наоборот, исторической уникальности).

Для нас важнее все-таки выяснить, как устроено сопоставление с «нормальными» образцами, которое каждый раз заканчивается отнесением советского (постсоветского) случая к «ненормальному». Конкретные характеристики — такие как «завершенность модернизации» или «дифференцированность общества» — вряд ли помогут, потому что критерии проверки «завершенности» или «дифферен-

цированности» мы не обнаруживаем. Если в строгом соответствии с правилом «выяснить контекст» задать исследовательский вопрос, где больше модернизации и дифференциации: в Германии начала XX века, где создавалась неокантианская теория ценностей, или в России начала XXI века, ответ в пользу первого варианта будет по крайней мере не очевидным.

Прояснить логику проекта Левады снова поможет сопоставление с аргументами критиков. Открывший полемику М. Габович замечает, что группа Левады регулярно сравнивает Россию с «“западным обществом” в единственном числе», и отдельно обращает внимание, что Л. Гудков «даже возводит это противопоставление в ранг методологического принципа» [Габович 2008: 57]. Недостаток такого принципа М. Габович видит в том, что при его последовательном применении «российская самобытность становится едва поддающимся фальсификации символом веры» [Там же].

84

Прямой ответ на критику М. Габовича содержится в статье Л. Гудкова о «морали в посттоталитарном обществе» [Гудков 2013]. Отстаивая метод «обобщенной модели стран, завершивших процессы модернизации, как системы координат для описания российских явлений», Л. Гудков без колебаний признает: «...для нас (меня и моих коллег) давно понятно, что “Запад” это понятийный конструкт (имеющий статус трансцендентальной предпосылки), а не описание конкретных обществ европейских стран, что это весьма условное образование, не обладающее иным статусом реальности, кроме модальности методологических сравнений» [Там же: 122]. Тем не менее, настаивает Л. Гудков, конструкция «Россия — Запад» неизбежна «при социологическом анализе российской действительности» [Там же].

Решающий аргумент Л. Гудкова, который он предъявляет критикам, состоит в том, что сопоставление с Западом для «общества запаздывающей модернизации» — *«культурно предзадано и обосновано»*, «конститутивно для национального самосознания и составляет одно из важнейших... течений в русском мышлении». Там, в русском мышлении, «целый ряд ценностных представлений, базовых мифов и идеологем... не могут быть выражены иначе, чем с помощью референции к условному “Западу”» [Там же, курсив авторский] — именно поэтому, если закончить силлогизм за автора, «обобщенная модель Запада» неизбежна при социологическом анализе.

Полученный вывод станет понятным, если добавить еще одно условие, важное для группы Левады: «...любой серьезный социологический проект... обращен к конкретному обществу и его сегодняшним проблемам» [Дубин 2007: 31]. Признаком таких проектов оказываются «большие проблемы», которые, в свою очередь, предполагают «специфический аппарат интерпретации — язык институ-

циональных систем, длительных массовых процессов, социальный уровень рассмотрения» [Гудков 2010: 108].

Итак, социология для проекта Левады — это прежде всего течение русской мысли, примерно в одном ряду с Чаадаевым, Иваном Карамазовым и разговорами в электричке Москва — Петушки. Методология проекта, вызывающая, как мы видели, много вопросов с позиций академической социологии, становится намного понятнее в логике «национального самосознания». Вопрос «ценностные установки или границы метода», вынесенный в заголовок реплики Т. Ворожейкиной [2008], решается сам собой, если метод сравнения с «обобщенным Западом» — это прежде всего «артикулированная ценностная позиция» в большой русской дискуссии [Гудков 2013: 122-123]. «Транспонирование» терминов западной социологии, на-верно, действительно нужно, когда мы переносим их из академического контекста в разговор о судьбах России.

Вернуть Леваду в социологию

Осталось ответить на главный вопрос: как вернуть проект Левады в социологическую дискуссию. Теперь мы знаем, откуда его нужно вернуть: из «русского мышления» о выборе исторической судьбы. Мы знаем метод, который придется использовать: обратное «транспонирование» из экзистенциальных споров в академический контекст.

«Транспонирование» проекта в академическую науку сильнее всего скажется на поздней версии «советского человека», в которой преобладают «лукавство, двоемыслие, приспособленность». Наверное, стоит сразу принять интуицию, что люди в постсоветском мире (тоже) действуют, приспосабливаются к окружающей обстановке, учитывают существующие нормы и ценности и стараются согласовать их со своими интересами. Волюнтаристская теория действия Парсонса и последующие микросоциологические альтернативы видят людей практически такими же. Сравнение с трансцендентальным «Западом», после которого всякий смертный становится «приспособленным, лукавым, двоемысленным», — наоборот, модальность совсем другого разговора¹.

Концепция нормативного образа «советского человека» и его основных ориентаций (ценностной, нормативной, ролевой и др.),

1 Цинизм или склонность к обману, разумеется, может быть релевантной социологической проблемой, но концепция «советского человека» не дает подходящего инструмента, чтобы ей заниматься (кроме простых вопросов типа «Считаете ли вы допустимым нарушение X»).

гипотеза о динамике этого образца в масштабе поколений — все они, избавленные от принудительного «транспонирования» в разговор о судьбе, опять становятся достойной и содержательной моделью в стиле Парсонса 1960-х годов. На мой взгляд, она действительно может пригодиться как инструмент для объяснения и, может быть, предсказания установок, преобладающих в повестке определенного периода. По мотивам реконструированной модели Левады можно предложить, в первом приближении, следующую схему (табл. 2). Такая схема позволяет, в частности, по-новому взглянуть на структурные основания протестной политической повестки 2010-х годов: универсализм, равенство граждан перед законом, публичный интерес (против коррупции).

Таблица 2. Примерная реконструкция господствующих установок в России по периодам (поколениям) XX — начала XXI веков

Table 2. Prevalent attitudes in Russia, by periods (generations) of XX — early XXI centuries: approximate scheme

86

Повестка (период)	Ценности	Нормы	Коллективы	Роли
Революционная (1920-е)	Универсализм	Равенство	Достижение	Государство
Советская (1930-1950-е)	Партикуляризм (СССР)	Иерархия	Лояльность	(?)
Шестидесятники (1960-е)	Универсализм	Равенство	Достижение	(?)
«Застой» (1970-е)	(?)	Иерархия	Лояльность	Приватная
Перестройка, 1990-е	Универсализм (Запад)	Равенство	Достижение	Приватная
2000-е	Партикуляризм (Россия)	Иерархия	(?)	Государство

Модель динамики советской системы в логике нарастающих «сбоев» тоже представляет собой продуманную концепцию в стиле теорий модернизации 1960-х годов. В мире научных, а не экзистенциальных дискуссий первый большой вызов, с которым она может

столкнуться, состоит в том, что существует серьезная альтернатива, разработанная Парсонсом. «Система современных обществ» Парсонса в начале 1970-х годов предложила свой прогноз политических и экономических изменений, которые могут произойти в советской системе. Главное отличие версии Парсонса в том, что она видит источник перемен не в «сбоях», а в продолжении модернизационной динамики, уже присутствующей в советском обществе.

Парсонс отмечал, что «несмотря на свой по преимуществу диктаторский характер, советский режим осуществил многое из того, что свойственно демократической революции», прежде всего отмену старых сословных привилегий [Парсонс 1998 (1971): 165]. Советская идеология для Парсонса представляет собой «скорее “конкретизацию” более общего западного ценностного образца — инструментального активизма, чем отступление от него»; именно она позволяет оспаривать легитимность правящего в СССР нового «высшего класса» [Там же: 165-166]. Воспитание граждан в идеологии «добропорядочного социализма», который не признает легитимацию «по рождению», приведет к тому, что «будет нарастать давление в сторону демократизации, подобное тому, какое развилось в западных политических системах» [Там же: 169]. Индустриализация, система массового образования и развитие городов сократили масштабы локальной замкнутости и партикуляризма, выросла социальная и географическая мобильность [Там же: 166, 169]. Командная экономика урезала механизмы денег и рынка, но даже она с повышением доходов граждан вынуждена строить свои планы с учетом предпочтений потребителя [Там же: 167-168]. Из институционализованного, хотя и сильно ограниченного избирательного права и признаваемого хотя бы декларативно набора личных прав «может развиваться компонент гражданства, похожий на общеевропейские образцы» [Там же: 168]. В итоге, предсказывает Парсонс, «дальнейшее развитие вполне может пойти в основных чертах по пути образования одного из западных типов демократического государства с ответственностью перед электоратом, а не самоназначенной партией» [Там же: 169].

Продолжающей Леваду постсоветской теории «разложения тоталитаризма» повезло больше всех: мы видели, что содержательная дискуссия по ее мотивам уже началась [Ворожейкина 2008].

87

Библиография / References

Адорно Т., Френкель-Брюнsvик Э., Левинсон Д., Сэнфорд Р. (2001 [1950]) *Исследование авторитарной личности*, М.: Академия исследований культуры.

— Adorno T., Frenkel-Brunswick E., Levinson D., Sanford D. (2001 [1950]) *The Authoritarian Personality*, M.: Akademiya Issledovaniy Kul'tury. — in Russ.

Алмонд Г., Верба С. (2014 [1963]) *Гражданская культура: Политические установки и демократия в пяти странах*, М.: Мысль.

— Almond G., Verba S. (2014 [1963]) *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, М.: Mysl. — in Russ.

Арон Р. (1993 [1967]) *Этапы развития социологической мысли*, М.: Прогресс, Универс.

— Aron R. (1993 [1967]) *Main Currents in Sociological Thought*, М.: Progress, Univers. — in Russ.

Бикбов А., Гавриленко С. (2002) Российская социология: автономия под вопросом. *Логос*, (5-6): 1-25.

— Bikbov A., Gavrilenko S. (2002) Russian Sociology: Autonomy in Question. *Logos*, (5-6): 1-25. — in Russ.

Бикбов В., Гавриленко С. (2003) Российская социология: автономия под вопросом (Часть 2). *Логос*, (2): 51-85.

— Bikbov A., Gavrilenko S. (2003) Russian Sociology: Autonomy in Question (Part 2). *Logos*, (2): 51-85. — in Russ.

Вахштайн В. (2009) По ту сторону постсоветской социологии: парадоксы и тавтологии. *Пути России: современное интеллектуальное пространство: школы, направления, поколения*. Том XVI, М.: Университетская книга: 17-39.

88

— Vakhshayn V. (2009) Beyond Post-Soviet Sociology: Paradoxes and Tautologies. *Ways of Russia: Contemporary Intellectual Space: Schools, Turns, Generations*, Vol. XVI, М.: Universitetskaya Kniga: 17-39. — in Russ.

Ворожейкина Т. (2008) Ценностные установки или границы метода. *Вестник общественного мнения*, (4): 62-69.

— Vorozheikina T. (2008) Values Orientation or Methodical Limits. *Russian Public Opinion Herald*, (4): 62-69. — in Russ.

Габович М. (2008) К дискуссии о теоретическом наследии Юрия Левады. *Вестник общественного мнения*, (4): 50-61

— Gabowitsch M. (2008) To The Discussion on Theoretical Legacy of Yuri Levada. *Russian Public Opinion Herald*, (4): 50-61. — in Russ.

Гудков Л. (2006) О положении социальных наук в России. *Новое литературное обозрение*, (1): 314-339.

— Gudkov L. (2006) On the Situation of Social Sciences in Russia. *New Literature Observer*, (1): 314-339 — in Russ.

Гудков Л. (2007) «Советский человек» в социологии Юрия Левады. *Общественные науки и современность*, (6): 16-30.

— Gudkov L. (2007) “Soviet Man” in Yuri Levada’s Sociology. *Social Sciences and Contemporary World*, (6): 16-30. — in Russ.

Гудков Л. (2008а) Общество с ограниченной вменяемостью. *Вестник общественного мнения*, (1): 8-32.

— Gudkov L. (2008a) Limited Sanity Society. *Russian Public Opinion Herald*, (1): 8-32. — in Russ.

- Гудков Л. (2008b) Проблемы социологии Юрия Левады. *Мир России*, (3): 3-36
 — Gudkov L. (2008b) Issues of Yuri Levada's Sociology. *Universe of Russia*, (3): 3-36. — in Russ.
- Гудков Л. (2009) Условия воспроизводства «советского человека». *Вестник общественного мнения*, (2): 8-37.
 — Gudkov L. (2009) Conditions for "Soviet Man" Reproduction. *Russian Public Opinion Herald*, (2): 8-37. — in Russ.
- Гудков Л. (2010) Есть ли основания у теоретической социологии в России. *Социологический журнал*, (1): 104-125.
 — Gudkov L. (2010) Does Theoretical Sociology Have Ground in Russia. *Sociological Journal*, (1): 104-125. — in Russ.
- Гудков Л. (2011) *Абортивная модернизация*, М.: РОССПЭН.
 — Gudkov L. (2011) *Abortive Modernization*, М.: ROSSPEN. — in Russ.
- Гудков Л. (2013) Человек в неморальном пространстве: к социологии морали в посттоталитарном обществе. *Вестник общественного мнения*, (3-4): 118-179.
 — Gudkov L. (2011) Person in Non-Moral Area: Toward Sociology of Morality in Post-Totalitarian Society. *Russian Public Opinion Herald*, (3-4): 118-179. — in Russ.
- Димке Д. (2012) Классики без классики: социальные и культурные истоки стиля советской социологии. *Социс*, (6): 97-106.
 — Dimke D. (2012) Classics without Classics: Social and Cultural Origins of Soviet Sociology Style. *Sociological Studies (Socis)*, (6): 97-106. — in Russ.
- Дубин Б. (2007) Традиция, культура и игра в социологии Юрия Левады. *Общественные науки и современность*, (6): 31-38.
 — Dubin B. (2007) Tradition, Culture and Game in Sociology of Yuri Levada. *Social Sciences and Contemporary World*, (6): 31-38. — in Russ.
- Дубин Б. (2010) Позднесоветское общество в социологических разработках Юрия Левады 1970-х годов. *Общественные науки и современность*, (5): 101-110.
 — Dubin B. (2010) Late Soviet Society in Sociological Working of Yuri Levada in 1970s. *Social Sciences and Contemporary World*, (5): 101-110. — in Russ.
- Зиммель Г. (1996 [1890]) Социальная дифференциация: Социологические и психологические исследования. *Избранное. Том 2. Созерцание жизни*, М., Юристъ: 301-465.
 — Simmel G. (1996 [1890]) *Social Differentiation: Sociological and Psychological Studies. Simmel G. Selected Works. Vol. 2. View of Life*, М.: Yurist: 301-465. — in Russ.
- Инкельс А. (1972 [1968]) Личность и социальная структура. *Американская социология: перспективы, проблемы, методы*, М.: Прогресс: 31-53.
 — Inkeles A. (1972 [1968]) *Personality and Social Structure. American Sociology: Perspectives, Problems, Methods*, М., Progress: 31-53. — in Russ.
- Левада Ю. (1993 [1979]) О построении модели репродуктивной системы (проблемы категориального аппарата). Левада Ю. *Статьи по социологии*, М.: 50-60.
 — Levada Y. (1993 [1979]) On Reproductive System Model Specification (Conceptual Framework Issues). Levada Y. *Articles on Sociology*, М.: 50-60. — in Russ.

Левада Ю. (1993 [1983]) Проблемы экономической антропологии у К. Маркса. *Статьи по социологии*, М.: 71-87.

— Levada Y. (1993 [1983]) Issues of Economic Anthropology by Karl Marx. Levada Y. *Articles on Sociology*, М.: 71-87. — in Russ.

Левада Ю. (1993 [1984]) Игровые структуры в системах социального действия. *Статьи по социологии*, М.: 99-119.

— Levada Y. (1993 [1984]) Game Structures in Systems of Social Action. *Articles on Sociology*, М.: 99-119. — in Russ.

Левада Ю. (1993 [1989]) Динамика социального перелома: возможности анализа. *Статьи по социологии*, М.: 159-176.

— Levada Y. (1993 [1989]) Dynamics of Social Breakdown: The Possibilities of Analysis. *Articles on Sociology*, М.: 159-176. — in Russ.

Левада Ю. (2000) Homo Post-Soveticus. *Общественные науки и современность*, (6): 5-24.

— Levada Y. (2000) Homo Post-Soveticus. *Social Sciences and Contemporary World*, (6): 5-24. — in Russ.

Левада Ю. (2004) «Человек советский»: Публичная лекция на «Полит.ру». *Полит.ру*, 15 апреля.

90 — Levada Y. (2000) "Soviet Man": Public Lecture at Polit.ru. *Polit.ru*. April 15. — In Russ.

Левада Ю. (2005 [2001]) Поколения XX века: возможности исследования. Левада Ю., Шанин Т. (сост.) *Отцы и дети: Поколенческий анализ современной России*, М.: Новое литературное обозрение: 39-60.

— Levada Y. (2005 [2000]) Generations of XX Century: The Possibilities for Study. Levada Y., Shanin T. *Fathers and Sons: Contemporary Russia Generations Study*, М.: New Literary Observer: 39-60. — in Russ.

Левада Ю. (2008) «Я считал, что было бы неестественно вести себя как-то иначе». *Социологический журнал*, (1): 155-174.

— Levada Y. (2008) "To Act Differently Would be Unnatural, I Thought". *Sociological Journal*, (1): 155-174. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [1969]) *Лекции по социологии*, М.: Издатель Е.В. Карпов.

— Levada Y. (2011 [1969]) *Lectures on Sociology*, Moscow: Publisher E.V. Karpov. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [1995]) Человек советский пять лет спустя: 1989-1994. *Сочинения: Проблема человека*, М.: Издатель Е.В. Карпов: 57-73.

— Levada Y. (2011 [1969]) Soviet Man Five Years After: 1989-1994. *Selected Works: The Problem of Human Being*, М.: Publisher E.V. Karpov: 57-73. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [1996]) Возвращаясь к феномену «человека советского»: проблемы методологии анализа. *Сочинения: Проблема человека*, М.: Издатель Е.В. Карпов: 74-90.

— Levada Y. (2011 [1996]) "Soviet Man" Phenomenon Revisited: Issues of Analysis Methodology. *Selected Works: The Problem of Human Being*, М.: Publisher E.V. Karpov: 74-90. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [1999]) Человек советский десять лет спустя: 1989–1999. *Сочинения: Проблема человека*, М.: Издатель Е.В. Карпов: 111–145.

— Levada Y. (2011 [1996]) Soviet Man Ten Years After: 1989–1999. *Selected Works: The Problem of Human Being*, М.: Publisher E.V. Karpov: 111–145. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [1999]) Человек приспособленный. *Сочинения: Проблема человека*, М.: Издатель Е.В. Карпов: 146–173.

— Levada Y. (2011 [1996]) Adapted Man. *Selected Works: The Problem of Human Being*, М.: Publisher E.V. Karpov: 146–173. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [2000]) Человек лукавый: двоемыслие по-русски. *Сочинения: Проблема человека*, М.: Издатель Е.В. Карпов: 197–223.

— Levada Y. (2011 [2000]) Sly Man: Doublethink Russian Style. *Selected Works: The Problem of Human Being*, М.: Publisher E.V. Karpov: 197–223. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [2000]) Человек ограниченный: уровни и рамки притязаний. *Сочинения: Проблема человека*, М.: Издатель Е.В. Карпов: 224–246.

— Levada Y. (2011 [2000]) Limited Man: Levels and Frames of Aspirations. *Selected Works: The Problem of Human Being*, М.: Publisher E.V. Karpov: 224–246. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [2001]) Координаты человека. *Сочинения: Проблема человека*, М.: Издатель Е.В. Карпов: 275–300.

Levada Y. (2011 [2001]) Framework for Human. *Selected Works: The Problem of Human Being*, М.: Publisher E.V. Karpov: 275–300. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [2003]) «Человек советский» в эпоху перемен. *Сочинения: Проблема человека*, М.: Издатель Е.В. Карпов: 366–387.

— Levada Y. (2011 [2003]) “Soviet Man” in the Era of Changes. *Selected Works: The Problem of Human Being*, М.: Publisher E.V. Karpov: 366–387. — in Russ.

Левада Ю. (2011 [2004]) «Человек советский» и его рамки самоопределения. *Сочинения: Проблема человека*, М.: Издатель Е.В. Карпов: 408–433.

— Levada Y. (2011 [2003]) “Soviet Man” and His Self-Identification Frame. *Selected Works: The Problem of Human Being*, М.: Publisher E.V. Karpov: 408–433. — in Russ.

Левада Ю. (2016 [1992]) «Уходящая натура?». *Время перемен: Предмет и позиция исследователя*, М.: Новое литературное обозрение: 481–498.

— Levada Y. (2011 [2003]) “The Vanishing Kind?”. *The Time of Changes: Subject Matter and Researcher’s Position*, М.: New Literary Observer: 481–498. — in Russ.

Левада Ю. (2016 [2000]) Диагноз: агрессивная мобилизация с астеническим синдромом. *Время перемен: Предмет и позиция исследователя*, М.: Новое литературное обозрение: 597–601.

— Levada Y. (2016 [2000]) Diagnosis: Aggressive Mobilization with Asthenic Syndrome. *The Time of Changes: Subject Matter and Researcher’s Position*, М.: New Literary Observer: 597–601. — in Russ.

Левада Ю. (отв. ред.), Голов А., Гражданкин А., Гудков Л., Дубин Б., Зоркая Н., Левинсон А., Седов Л. (1993) *Советский простой человек: Опыт социологического портрета на рубеже 90-х*, М.: Мировой океан.

— Levada Y. (ed.), Golov A., Grazhdankin A., Gudkov L., Dubin B., Zorkaya N., Levinson A., Sedov L. (1993) *Soviet Simple Man: An Attempt of Sociological Portrait at the Turn of 90s*, M.: Mirovoj Okean. — in Russ.

Левада Ю., Долгий В., Левинсон А. (1993 [1974]) Урбанизация как социокультурный процесс. *Статьи по социологии*, М.: 24-38.

— Levada Y., Dolgy V., Levinson A. (1993 [1974]) Urbanization as Socio-Cultural Process. *Articles on Sociology*, M.: 24-38. — in Russ.

Левада Ю., Долгий В., Левинсон А. (1993 [1976]) К проблеме изменения социального пространства-времени в процессе урбанизации. *Статьи по социологии*, М.: 39-49.

— Levada Y., Dolgy V., Levinson A. (1993 [1976]) Toward Problem of Social Time-Space Change in Urbanization Process. *Articles on Sociology*, Moscow: 39-49. — in Russ.

Левада Ю., Ноткина Т. (1989). Мера всех вещей. А. Вишневский (ред.). *В человеческом измерении*, М.: Прогресс: 11-24.

— Levada Y., Notkina T. (1989) The Measure of All Things. A. Vishnevsky (ed.). *In Human Dimension*, M.: Progress: 11-24. — in Russ.

Луман Н. (1991 [1987]) Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества. *Социо-Логос: Социология. Антропология. Метафизика. Выпуск 1. Общество и сферы смысла*, М.: Прогресс: 194-215.

— Luhmann N. (1991 [1987]) Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Society. *Socio-Logos: Sociology. Anthropology. Metaphysics. Issue 1. Society and Realms of Sense*, M.: Progress: 194-215. — in Russ.

От редакции (2008) *Вестник общественного мнения*, (4): 50.

— Editorial Preface (2008) *Russian Public Opinion Herald*, (4): 50. — in Russ.

Парсонс Т. (1998 [1971]) *Система современных обществ*, М.: Аспект Пресс.

— Parsons T. (1998 [1971]) *The System of Modern Societies*, M.: Aspekt-Press. — in Russ.

Парсонс Т. (2002a [1937]) Структура социального действия. *О структуре социального действия*, М.: Академический проект: 43-328.

— Parsons T. (2002a [1937]) The Structure of Social Action. *On Structure of Social Action*, M.: Academic Project: 43-328. — in Russ.

Парсонс Т. (2002b [1966]) Общества. *О социальных системах*, М.: Академический проект: 779-828.

Parsons T. *On Social Systems*, M.: Academic Project: 779-828. — in Russ.

Радаев В. (2000) Есть ли шанс создать российскую национальную теорию в социальных науках? *Pro et Contra*, (3): 202-214.

— Radaev V. (2000) What Chance to Create Russian National Theory in Social Sciences? *Pro et Contra*, (3): 202-214. — in Russ.

Радаев В. (2018) Прощай, советский простой человек! *Общественные науки и современность*, (3): 51-65.

— Radaev V. (2018) A Farewell to Soviet Simple Man. *Social Sciences and Contemporary World*, (3): 51-65. — in Russ.

Радаев В. (2019) *Миллениалы: Как меняется российское общество*, М.: ИД ВШЭ.

- Radaev V. (2019) *Millenials: How Russian Society Changes*, М.: HSE Publishing House. — in Russ.
- Семенова В. (1998) Социология молодежи. В. Ядов (ред.) *Социология в России*, М.: Издательство Института социологии РАН: 130-147.
- Semenova V. (1998) *Sociology of Youth*. V. Yadov (ed.) *Sociology in Russia*, М.: Institute of Sociology Publishing House: 130-147. — in Russ.
- Согомонов А. (1994) [Рецензия] «Советский простой человек: опыт социологического портрета на рубеже 90-х». *Социологический журнал*, (1): 182-185.
- Sogomonov A. (1994) [Review] “Soviet Simple Man: An Attempt of Sociological Portrait at the Turn of 90s”. *Sociological Journal*, (1): 182-185. — in Russ.
- Согомонов А. (1998) Социология культуры: теоретический аспект. В. Ядов (ред.) *Социология в России*, М.: Издательство Института социологии РАН: 335-345.
- Sogomonov A. (1998) *Sociology of Culture: Theoretical Aspect*. *Sociology in Russia*, М.: Institute of Sociology Publishing House: 335-345. — in Russ.
- Соколов М. (2009) Российская социология после 1991 года: Интеллектуальная и институциональная динамика “бедной науки”. *Laboratorium*, (1): 20-57.
- Sokolov M. (2009) *Russian Sociology After 1991: Intellectual and Institutional Dynamics of “Poor Science”*. *Laboratorium*, (1): 20-57. — in Russ.
- Соколов М. (2012) О процессе академической (де)цивилизации. *Социс*, (3): 21-30. 93
- Sokolov M. (2012) *On Academic (De)civilizing Process*. *Sociological Studies (Socis)*, (3): 21-30. — in Russ.
- Соколов М., Титаев К. (2013) Провинциальная и туземная наука. *Антропологический форум*, (19): 239-275.
- Sokolov M., Titaev K. (2013) *Provincial and Indigenous Scholarship*. *Forum for Anthropology and Culture*, (19): 239-275. — in Russ.
- Филиппов А. (2013) Советская социология как полицейская наука. *Новое литературное обозрение*, (5): 48-63.
- Filippov A. (2013) *Soviet Sociology as Policy Science*. *New Literary Observer*, (5): 48-63. — in Russ.
- Хархордин О. (2002) *Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности*, СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге; М.: Летний сад.
- Kharkhordin O. *Reveal and Dissimulate: A Genealogy of Russian Personality*, St. Petersburg: EUSP Press; М.: Letniy Sad. — in Russ.
- «Циничный, двуличный, апатичный: Почему «человек советский» продолжает жить среди россиян и заставляет их терпеть и страдать (2019) *Лента.ру*, 24 мая.
- “Cynical, Two-Faced, Apathetic: Why “Soviet Man” Keeps Living Among Russians and Forces Them to Endure and Suffer (2019). *Lenta.ru*, May 24. — in Russ.
- Юрчак А. (2014) *Это было навсегда, пока не кончилось: Последнее советское поколение*, М: Неприкосновенный запас.
- Yurchak A. (2014) *Everything Was Forever, Until It Was No More: the Last Soviet Generation*, М.: Neprikosnovennij Zapas. — in Russ.

Inkeles A., Bauer R. (1959) *The Soviet Citizen*, Cambridge: Harvard University Press.

Scott J. (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Heaven: Yale University Press.

Parsons T., Bales R., Shils E. (1953) *Working Papers in the Theory of Action*, New York: The Free Press.

Рекомендация для цитирования:

Титков А.С. (2019) Призрак советского человека. *Социология власти*, 31 (4): 53-94.

For citations:

Titkov A.S. (2019) The Spectre of the Soviet Man. *Sociology of Power*, 31 (4): 53-94.

Поступила в редакцию: 11.12.2019; принята в печать: 21.12.2019

Received: 11.12.2019; Accepted for publication: 21.12.2019

АЛЕКСАНДР В. МАРЕЙ

НИУ ВШЭ, Москва; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, Калининград, Россия

Populus: рождение, смерть и воскрешение политического субъекта (от Цицерона до Гоббса)

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-95-111

Резюме:

В статье рассматривается эволюция политико-философского концепта «народ» от его появления в текстах эпохи древнего Рима и до становления политической мысли раннего Модерна в текстах Томаса Гоббса. Автор отмечает три основных этапа эволюции понятия. (1) В текстах Цицерона и Августина народ предстает как единый политический субъект. Объединяющим людей признаком в теории Цицерона становится рациональное согласие относительно практик общежития, тогда как Августин заменяет его на эмоциональную общность. (2) Второй этап истории понятия связан с творчеством Фомы Аквинского, который переинтерпретирует народ уже не как субъект, но как объект политического действия. Народ в его трактовке предстает множеством людей, объединенных общностью территории проживания, законов и образа жизни. Меняет свое значение и термин *respublica*, который Фома использует для описания политической формы, независимой от народа. В дальнейшей традиции политической мысли, вплоть до Франсиско де Витории, народ практически отсутствует — авторы употребляют слово *populus*, но никак не концептуализируют его. (3) Кардинальные перемены связаны с творчеством Томаса Гоббса, обращавшегося к теме народа в своем трактате «О гражданине». В рамках развитой Гоббсом теории общественного договора народ обозначается как суверенное лицо. В отличие от *совокупности* (*multitudo*) народ видится как обладающее властью, правящее, активное начало. Однако сам модус существования народа представляется «мерцающим»: народ появляется ситуативно, когда возникает необходимость в его активном действии. В пассивном же состоянии народ оборачивается подчиненной «совокупностью». Это положение Гоббса предвосхищает знаменитый тезис Руссо о том, что, люди становятся гражданами, когда они занимают активную политическую позицию, и остаются подданными, пока они пассивны.

95

Александр Владимирович Марей — кандидат юридических наук, доцент НИУ ВШЭ (Москва); БФУ им. И. Канта (Калининград). Научные интересы: теория власти, средневековая политическая мысль, средневековое право, Фома Аквинский, Аврелий Августин, Альфонсо X Мудрый, Франсиско де Витория. E-mail: fjjodalgo@gmail.com

Ключевые слова: народ, совокупность, государство, *res publica*, Цицерон, Августин, Аквинат, Гоббс

Alexander V. Marey¹

NRU HSE, Moscow; BFU “Immanuel Kant”, Kaliningrad, Russia

Populus: the Birth, Death and Resurrection of the Political Subject (from Cicero to Hobbes)

Abstract:

In this article, the author investigates the evolution of the politico-philosophical concept of the “people” (*populus*), from its appearance in Ancient Roman texts to Early Modern political thought. He traces three fundamental steps in the evolution of this concept: (1) Cicero and Augustine, in their writings, describe the people as a political subject. According to Tully, the people are united by the common rational consensus about the practices of conduct, while Augustine replaces it with the concept of a passionate community. (2) The second phase of the people’s conceptual history is bound up with the works of Thomas Aquinas. He describes the people not as a subject but as an object of political action. According to him, the people are the many men united by a common territory, common laws and common mode of life. Aquinas also changes the meaning of the term “*res publica*” (Commonwealth), as he uses it to define the political form independent from the people. Later, other authors within the Thomistic tradition up to Francisco de Vitoria refrained from conceptualizing the people, using it as a simple word, not a concept. (3) For authors of social contract theory (Thomas Hobbes, first and foremost), the people were a sovereign person that appeared thanks to the social contract itself. In contrast to the multitude, the people were considered as an active ruler. When the citizens unite with each other to commit some political action, they become the people; when they live as private persons, they remain the multitude.

Keywords: people, multitude, state, Commonwealth, *res publica*, Cicero, Augustine, Aquinas, Hobbes

В последние десятилетия понятие «народ» снова актуализируется в политической философии прежде всего в связи с исследованиями популизма. Вместе с тем относительно небольшое число исследований оказывается посвящено именно понятию народа *stricto sensu* и, тем более, истории этого понятия в период от Античности

¹ Alexander V. Marey — LL.D, Assistant Professor in Political Thought (NRU HSE, Moscow); BFU “Immanuel Kant” (Kaliningrad). Research interests: Theory of Political Power, Medieval Political Thought, Medieval Law, Thomas Aquinas, Aurelius Augustinus, Alphonse X the Wise, Francisco de Vitoria. E-mail: fijodalgo@gmail.com

и до конца XVIII века¹. Без понимания генезиса этого концепта и основных теорий, описывавших его становление и свойства в средневековой и раннемодерной мысли, вряд ли возможно анализировать его бытование в период развитого модерна. Этими соображениями во многом и обусловлена структура данной статьи — она открывается обзором античной истории концепта «народ» и, продолжаясь разговором о томистско-аристотелианском повороте, завершается анализом трактата Томаса Гоббса «О гражданине».

Народ как политический субъект и одновременно как объект политической теории впервые появляется в рамках культуры древнего Рима. В греческой философии, в том числе и политической, понятие народа не сформировалось, хотя она и была многократно более развита. Существовали, разумеется, термины *laos* и *demos*, но первый из них использовался в классических греческих текстах достаточно редко и практически не концептуализировался² до своего появления в текстах Ветхого и Нового Заветов. Второй же использовался, как известно, весьма активно, но обозначал, как правило, не весь народ, а его наиболее бедную, опрошенную часть, *простонародье*, а не *народ*³. Наиболее ярко это значение проступает в произведениях Платона и Аристотеля, когда они рассуждают о демократии и возможностях ее эволюции в ту или иную форму политического устройства. По сути, понятие *народ* в греческой культуре с успехом заменялось концептом *полиса* или, шире, *политии*, в котором упор делался не просто на совокупность граждан, но на гражданский коллектив, объединенный, среди прочего, общей территорией проживания, языком и культурой. Отмечу, что именно понятие *полиса* станет впоследствии прототипом для разработки современного европейского *государства*, тогда как римские *populus*, *civitas* и *res publica* будут находиться к молодому государству в логической оппозиции [Negro Pavón 2010; Skinner 1978, 1989].

Понятие «народ» (*populus*), возникшее в Риме, было прежде всего понятием юридическим, в основу его было положено осознание правовой общности. В известной степени именно благодаря скудости римской политической мысли, просто задавленной правом и его рефлексией, европейская культура и получила концепт народа таким, каким он сложился в рамках древнеримской интеллектуальной традиции. Наиболее ярким и одновременно традиционным автором для Рима стал Марк Туллий Цицерон (106–43 гг.). Судебный

- 1 Об этом, в частности, говорит Маргарет Кэнован — автор одной из немногих работ, посвященных понятию народа [Canovan 2005: 23–24]; см. также относительно недавнюю работу Кв. Скиннера: [Skinner 2018].
- 2 Речь о том, что до своего появления в греческом тексте Писания слово *laos* так и не стало понятием, оставаясь просто словом.
- 3 См. об этом [Магун 2016] и цитируемую там библиографию.

оратор, блестяще владевший языком, он был слабым философом, его построения отличались эклектичностью. Вместе с тем он был достаточно консервативен в своих воззрениях, что позволяет утверждать, что его позиция вполне четко отражала взгляды римского нобилитета той эпохи [Утченко 1974]. В его диалоге *De re publica* он приводит знаменитое определение понятий «*res publica*» и «народ», которое в русском переводе [Цицерон, Горенштейн 1994] выглядит так: «Государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов» (*De re publ.*I, 39)¹.

Позволю себе не согласиться с переводом, предложенным В.О. Горенштейном, поскольку считаю, что в нем допущен ряд серьезных концептуальных ошибок. Начать следует с того, что Цицерон определяет в этом пассаже именно *народ*, а не *государство*. Можно не вдаваться здесь в полемику относительно того, существовало ли государство в Риме периода Республики или нет², достаточно вспомнить самоназвание римской политики. Римляне называли себя *Senatus Populusque Romanus*, т. е., «Сенат и римский народ». И Цицерон, обращая свой диалог к Гнею Помпею, дает в нем определение именно народа и того, что, собственно и делает этот народ народом, т. е. *res publica*.

Цицерон говорит, что «народ» — это собрание многих людей, которых связывает, во-первых, *communitas utilitatis* и, во-вторых *consensus iuris*. Оба этих понятия заслуживают самостоятельного пояснения. Первое из них, передаваемое по-русски как «общность пользы», может иметь два значения. С одной стороны, речь может идти о некоем совместном предприятии, созданном группой лиц, каждый из которых заинтересован в успехе их общего дела и получает прибыль в объеме, пропорциональном внесенной им доле капитала. Этот вариант, очевидно, не подходит в данном случае, поскольку Цицерон говорит не о компаньонах, но о чем-то явно большем. С другой стороны, это словосочетание может указывать на то, что, в рамках гражданской общины между разными ее членами существуют и действуют различные же сделки. В условиях отсутствия государства и всех его институтов, гарантирующих корректность проведения

1 De re publ.I.XXV.39: Res publica est res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.

2 См. об этом большую полемику, начатую в журнале «Вестник древней истории» на рубеже 80-х и 90-х годов XX века вокруг статьи Е.М. Штаерман [1989]; в последующей дискуссии приняли участие такие ученые, как В.И. Кузищин, К.Л. Николе, А.Л. Смышляев, Л.Л. Кофанов, Л. Капогросси Колоньези, И.Л. Маяк, А.Г. Кошеленко, А.Я. Гуревич и другие.

той или иной сделки, единственным гарантом для лица, вступающего в сделку, является презюмируемая *bona fides*, т. е. «добросовестность» его контрагента. Соответственно частная польза данного лица будет заключаться именно в соблюдении его контрагентом всех условий сделки и в добросовестном его поведении. Совокупность множества таких частных польз и приводит нас к формуле *communitas utilitatis*, использованной Цицероном.

В свою очередь *consensus iuris*, т. е. «разумное согласие о праве», указывает читателю диалога на алгоритм формирования и развития права в Древнем Риме. В отличие от современного мира, где право представляет собой комплекс норм и правил поведения, зафиксированных в соответствующих нормативных документах и подкрепленных принудительной силой государства, в Риме право возникало из единичных сделок между гражданами. По мере увеличения их количества сделки неминуемо типизировались, формировались правила их проведения, условия действительности и т. д. Из множества частных справедливостей вырастало общее представление о том, что есть *справедливость*, и какой она бывает. Таким образом, на протяжении нескольких веков складывалась система практик и правил общежития, которая представляла собой *право граждан* данной общины, *ius civile*. При этом разумеется, что в отсутствие государства, которое своей принудительной силой могло бы гарантировать действенность права, единственным возможным его гарантом оставалось именно *согласие граждан*, т. е. домовладык Рима. Именно это согласие, основанное на реитеративном, многократном проговаривании практик и правил общежития Цицерон и называет *consensus iuris*, «согласие о праве».

99

Если принять подобную трактовку понятий *communitas utilitatis* и *consensus iuris*, становится понятно и смысловое наполнение цicerоновского понятия *res publica*. Если гражданская добросовестность и непосредственно связанная с ней правовая система становятся маркерами, идентифицирующими принадлежность человека к римской гражданской общине (*ciuitas*), то поддержание их действенности, забота о них и постоянное их осмысление и становится *общим делом* (*res publica*), тем, которое объединяет всех граждан, независимо от их частных интересов, и делает их единым целым, народом. Таким образом, цicerоновская дефиниция общего дела и народа должна звучать по-русски следующим образом: «Общее дело есть достояние народа. Народ же не любое скопление людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, но собрание многих, объединенное общностью пользы и разумным согласием о праве».

У этого определения есть очевидное слабое место: требование «разумного согласия о праве», как уже говорилось, влечет за собой необходимость регулярных гражданских собраний и активного общения как на них, так и помимо их. Подобного же рода собрания

возможны и действительны лишь в пределах относительно небольшого коллектива. Иначе говоря, социальную реальность гражданской общины этим определением описать можно, а реальность огромной империи уже нельзя. По всей видимости, это прекрасно понимал епископ Гиппона Аврелий Августин, живший четырьмя столетиями позже Цицерона. В 19-й книге своего трактата «О граде Божием» (*De ciuitate Dei*, что логичнее было бы перевести «Об общине Божией») он выстраивает свою знаменитую критику цicerоновской дефиниции народа, завершающуюся его предложением по модификации старого определения: «Если же народу дать не это, а другое определение, если сказать, например: народ есть разумное собрание совокупности (*multitudo*), объединенной сердечным согласием (*concordia*) относительно некоей общности вещей, которые она любит, в таком случае, чтобы видеть, каков тот или иной народ, нужно обратить внимание на то, что он любит». (*De civ.*XIX,24)¹

100

Как видно из приведенного определения, понятие «народ» сохраняет свою ценность для Августина, и он совпадает с Цицероном в самой методике его построения. И римский оратор, и африканский епископ полагают народ неким единым организмом, обладающим субъектностью в том, что касается политических и правовых действий. Уже поэтому оба они конструируют определение народа, исходя из того, что *res publica* имманентна народу и представляет собой нечто внутреннее по отношению к нему. Народ объединяется вокруг какого-то внутреннего стержня, чего-то, скрепляющего его изнутри. И, с одной стороны, без *res publica* народ не существует, распадаясь и превращаясь в толпу², с другой же — и *res publica* оказывается немыслима без народа, поскольку она в принципе не имеет самостоятельного бытия.

Дальше начинаются уже расхождения между двумя авторами. Там, где Цицерон выделяет рациональное проговаривание правил общежития и поддержание принципа гражданской добросовест-

1 De civ.XIX.24: Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur: «Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communionem sociatus», profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuentia, quae diligit. Quaecumque tamen diligit, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordie communionem sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors. Secundum istam definitionem nostram Romanus populus populus est et res eius sine dubitatione respublica.

2 De civ.XIX.21: Quocirca ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est.

ности, Августин выдвигает вперед эмоциональное начало. Народ, по его мнению, лишен рационального, или, по крайней мере, оно не является для народа образующим признаком. Напротив, эмоции, а, точнее, любовь к некоей общей вещи (*res publica*) как раз способна объединить людей, сплотить их, сделать единым целым. Позднейшие приверженцы политического августинианства разовьют эту мысль, утверждая, что подобным *предметом общей любви* может быть и человек, а именно король. Таким образом, народ становится народом лишь тогда, когда объединяется в любви к своему королю. В случае же восстания против него, равно как и в случае предательства, совершенного народом по отношению к королю, народ перестает быть таковым, превращаясь в лишенную всякой субъектности толпу.

Очевидно революционное значение перемены в определении народа, предложенной Августином. Если рациональное проговаривание и коллективное осмысление практик общежития требует, как говорилось выше, относительно небольшого (в количественном и территориальном отношении) состава гражданской общины, фактор эмоциональной общности, очевидно, снимает это ограничение. Еще более очевидно это становится в эпоху модерна, когда появляются первые механизмы распространения массовой информации, и затем уже в XX веке, с появлением развитых СМИ. Но даже и в древнем мире было понятно, что сердечное согласие относительно предмета общей любви вовсе не требует ни личных встреч соглашающихся друг с другом или с предметом их любви, ни даже личного знакомства. Любить нечто общее вполне можно, даже находясь на огромном расстоянии друг от друга. Единственное, что всерьез способно помешать подобному единению (и что отмечает Августин как основную причину распрей и войн в больших политических союзах), — это фактор лингвистического разнообразия¹. Впрочем, Августин, хотя и отмечает этот момент, не выдвигает требование единого языка как необходимое условие для возникновения народа. Это условие будет сформулировано, как известно, гораздо позже и другими людьми.

Два отмеченных подхода к пониманию народа: народ как совокупность людей, связанных разумным согласием о праве (Цицерон), и народ как совокупность людей, объединенных сердечным согласием относительно предмета общей любви (Августин), — сформировали основную концептуальную рамку политической теории

1 De civ. XIX.7: За гражданским обществом или городом следует государственный союз, в котором видят третью степень человеческого общения, начиная от семьи, переходя к городу и оканчивая государством; последнее, как собрание вод, чем обширнее, тем большую представляет опасность. Прежде всего в нем отчуждает человека от человека различие языков.

Средних веков¹ вплоть до конца XIII века. Причем, поскольку фрагмент из *De re publica* был известен только в контексте августиновского трактата, эти определения иногда подвергались достаточно любопытным трансформациям, смешиваясь друг с другом. Весьма характерным в этом плане выглядит определение народа, фигурирующее в «Этимологиях» у Исидора Севильского². Как видно из приведенной в сноске цитаты, у испанского прелата выпущено слово *coetus*, фигурирующее в обеих исходных дефинициях. В оставшейся же части определения остался Цицеронианский *consensus iuris*, а «общность пользы» оказалась заменена словосочетанием *communio concordī*, т. е. искаженной «общностью сердечного согласия». В свою очередь, «вещей, которые любит *humana multitudo*», т. е. объекта августинианского сердечного согласия, в определении Исидора тоже нет. Очевидно, что Исидор цитировал нужное ему определение наизусть, не сверяясь с рукописью, — только так можно логично объяснить возникшую в его тексте контаминацию двух разных определений. В результате, что естественно, и родилась полубессмысленная формула, практически не имевшая своего дальнейшего развития³.

102

Еще один вариант эволюции Цицеронианского понимания народа можно найти в творчестве Фомы Аквинского, о котором далее будет сказано гораздо подробнее. В одном из комментариев на Книгу псалмов Аквинат, размышляя о том, являются ли иудеи народом Божиим, и о том, чем они как такой народ отличаются от прочих народностей (*gentes*), вспоминает определение Цицерона. Правда, в трактовке Фомы оно звучит как «множество людей, связанных согласием о праве»⁴: из исходной дефиниции пропадают как *собрание* (*coetus*), так и «общность пользы», а то право, относительно которого соглашаются члены народа, трактуется как закон Божий. Отвлекаясь

1 О судьбе в средневековой традиции комментируемых фрагментов Цицерона см. статью: [Kempshall 2001].

2 Isid. Etym. IX.4.5-6: *Populus est humanae multitudinis, iuris consensu et concordī communione sociatus*.

3 Отмечу, что отечественным исследователем С.В. Рассадиным была предпринята достаточно смешная и наивная попытка «реабилитации» исидоровой дефиниции народа. Он предлагает свой «перевод» приведенной в предыдущей сноске фразы: «Народ — это человеческое множество, объединённое по общему договору законом и согласием» [Рассадин 2017, 48]. Однако отсутствие в латинской фразе как минимум «общего договора» и «закона» заставляют меня забрать слово «перевод» в данном случае в кавычки и отметить, что серьезно воспринимать этот текст вряд ли возможно.

4 Super Psalmo 2, n. 1.: *Populus est multitudo hominum iuris consensu sociata. Et ideo Judaei dicuntur populus, quia cum lege et sub lege Dei sunt. Alii dicuntur gentes, quia non sunt sub lege Dei. Alii dicuntur gentes, quia non sunt sub lege Dei*.

ясь немного в сторону, отмечу, что из критериев, выделявшихся Цицероном, именно «общность пользы» страдала более всего в последующей рецепции. Причину этого однозначно установить сложно, однако рискну предположить, что понимание *communio utilitatis* было напрямую связано с бытованием гражданской общины полисного типа.

Серьезные изменения в понимании народа в средневековой мысли связаны с именем упомянутого выше Фомы Аквинского¹, а, говоря точнее, с возвращением в европейскую интеллектуальную культуру текстов Аристотеля. На первый взгляд, ситуация с творчеством великого доминиканца выглядит вполне парадоксально: Аквинат практически нигде в своем творчестве не обращается непосредственно к народу и не разбирает *populus* как понятие, хотя и использует его весьма часто². Говоря о народе, чаще всего Фома определяет его как «множество людей», никак не расшифровывая и не углубляя этого определения³. Народ, по его мнению, должен управляться священниками, князьями (*principes*) или королями⁴, а один раз Фома даже называет его «вещью короля»⁵. Также в достаточно большом количестве случаев слово «народ» употребляется им, чтобы обозначить простонародье, противопоставляемое в таком случае аристократии⁶. Наконец, еще одно значение термина *populus* отсылает читателя к пониманию Аквинатом Церкви как сообщества верующих. Словосочетания «народ Божий», «народ верных» или «верный народ» достаточно часто употребляются им в его произведениях⁷, однако нигде не разбираются подробно.

103

- 1 Подробный анализ социальной теории Аквината я привожу в статье, опубликованной несколько лет назад [Marey 2016]; здесь я лишь кратко суммирую основные аргументы.
- 2 Даже если не брать в расчет более чем 1000 случаев цитирования Фомой текстов иных авторов с употреблением слова *populus*, все равно остается около 1700 случаев, где это слово употребляет он сам, в своем авторском тексте. Расчеты проводились на базе поисковой машины портала Corpus Thomisticum: (<http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>, точка доступа 03.12.2019, режим доступа свободный).
- 3 Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 3; ST, I, q. 39 a. 3 co.; Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 8 n. 3. etc.
- 4 ST, I-II, q. 105 a. 1 s.c.; ST, II-II, q. 174 a. 6 ad 2; Quodlibet II, q. 6 a. 1 co.; Quodlibet III, q. 5 a. 2 arg. 5; etc.
- 5 Super Sent., lib. 2 d. 33 q. 1 a. 2 ad 5.
- 6 См. например: De regno, I.2: Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites. Sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus.
- 7 См.: Super Sent., lib. 4 d. 4; Super Sent., lib. 4 d. 8; ST, I-II, q. 102 a. 6; ST, II-II, q. 87 a. 1 co.; ST, II-II, q. 99 a. 1 ad 2. etc.

Лишь трижды, за все время своего творчества, Аквинат обращался к прямым определениям понятия *populus*, и все эти три случая достойны отдельного разбора. У них есть как минимум одна общая черта, а именно то, что ни один из этих фрагментов не посвящен непосредственно народу, напротив, во всех трех случаях «народ» служит Фоме лишь примером для иллюстрации того или иного утверждения. Есть и еще один момент, который тоже стоит упомянуть: ни один из этих фрагментов не принадлежит к числу политических текстов Аквината и не входит в их состав. То есть понятие *populus*, хотя и существует для Фомы, не относится к числу принципиально важных и дискуссионных.

В первом из упомянутых фрагментов, включенном в состав первой книги «Комментариев к Сентенциям Петра Ломбардского», Фома рассуждает о том, что коллективное имя (*nomen collectivum*) подразумевает, с одной стороны, множественность означаемых, с другой же, наличие некоего общего принципа или критерия их объединения¹. В качестве примера он приводит понятие *народ*, которое определяет как *совокупность людей, объединенных вместе каким-либо образом*. Подробнее эта мысль раскрывается во втором из трех отобранных фрагментов, где Фома утверждает, что народ сохраняет свое единство не только в пространстве, но и во времени благодаря трем факторам: общей территории проживания, общим законам и общему образу жизни. Ссылается при этом он на третью книгу «Политики» Аристотеля, недавно к тому времени переведенную на латынь².

Внешне это определение народа может показаться похожим на те, что были выдвинуты Цицероном и Августином. Однако скрепы, собирающие людей в один народ, согласно теориям двух названных авторов, имеют характер внутренний по отношению к самому народу. И разумное согласие, построенное на воспроизводящихся ритуалах проговаривания правил общежития, и сердечное согла-

1 ST, I, q. 31 a. 1 ad 2: Ad secundum dicendum quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius, *populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum*. Quantum ergo ad primum, hoc nomen Trinitas convenit cum nominibus collectivis, sed quantum ad secundum differt, quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae. Подробный разбор этой дефиниции см. в классической работе: [Congar 1974]

2 De spiritualibus creaturis, a. 9 ad 10. Ad decimum dicendum quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animae aut hominum, sed propter eandem habitationem, vel magis propter easdem leges et eundem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III Politic.

сие, в основе которого лежат практики политического эмоционализма, возникают внутри коллектива, порождаются самим его существованием и не требуют наличия какого бы то ни было внешнего контроля. В то же время три критерия объединения, выдвинутые Аквином, имеют внешний характер по отношению к народу: ни территория, ни законы от него не зависят, а «образ жизни» представляется описательной категорией, включающей в себя ряд бытообразующих практик, сложившихся под влиянием окружающей среды и т. д. Как следствие, если для Цицерона и Августина народ видится *субъектом* политической, правовой и религиозной жизни, для Аквина он предстает *объектом*, претерпевающим те или иные формирующие воздействия на него со стороны правителя, территории или природы.

В третьем фрагменте Фома рассуждает о Церкви, уподобляя ее народу. Он выделяет два типа объединений (*congregatio*) людей: экономическое и политическое, относя Церковь ко второму типу. Критерием для деления становится принадлежность людей, входящих в эти объединения: если они все из одного домохозяйства, перед нами экономическая общность, если из одного народа — политическая. Церковь же, замечает Фома, подобна политическому объединению, поскольку она и есть народ¹. Но даже в этом определении, наиболее близком из всех остальных к теме политического, Аквинат отказывает народу в субъектности. Народ оказывается нужен ему лишь для указания на тот источник, откуда берутся люди, составляющие то или иное объединение.

105

Получается, что народ для Фомы Аквинского уже не является субъектом политического действия. Более того, в текстах великого доминиканца народ как нечто единичное тоже отсутствует, его подменяют разного уровня *совокупности* (*multitudo*), как и народ, лишённые субъектности и определяющиеся по тем или иным внешним признакам. В этом смысле весьма характерным и показательным выглядит фрагмент из «Вопросов о чем угодно», в котором Фома обращается к понятию *respublica*².

1 Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 co.: Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum praecipue propter meritum Christi; et ideo solus ille qui praeficitur Ecclesiae, potest indulgentiam elargiri. Sed cum Ecclesia sit congregatio fidelium; congregatio autem hominum sit duplex; scilicet oeconomica, ut illi qui sunt de una familia; et politica, sicut illi qui sunt de uno populo; Ecclesia similatur congregationi politicae, quia ipse populus Ecclesia dicitur.

См. также разбор этого пассажа в упоминавшейся выше статье Ива Конгара: [Congar 1974]

2 Quodlibet VIII, q. 3 co. Ponit enim haec opinio quod utrumque, scilicet et quod ex alimento generatur, et quod a parentibus trahitur, indifferenter et aequaliter

Первое, что обращает на себя внимание, — это понятия, с которыми сопоставляется в этом фрагменте концепт *respublica*. Против ожидания, Фома не вводит в этот контекст понятия «народ», заменяя его на *homines*, т. е. «люди». *Respublica*, таким образом, оказывается вовсе не связана с народом и не только не является конституирующим его элементом, как это было в концепциях Цицерона и Августина, но и вовсе существует совершенно отдельно. При этом сама *respublica* характеризуется как вечная, неизменная и идеальная форма, не зависящая от людей, входящих в ее состав. Народ же в концепции Аквината оказывается практически мертв, политическая сфера существует вне и без него.

Причины подобной объективации и, как следствие, смерти народа следует искать в возвращении в политическую мысль Европы философии Аристотеля. Очевидно, что для самого Стагирита народ не существовал как понятие, поскольку греческий *demos*, как уже говорилось, означал скорее простонародье, нежели всю совокупность граждан полиса. С другой же стороны, для концепции полиса принципиальную важность имело понятие территории и, как следствие, границ. Введение же в концепцию *populus* пространственного аргумента как одного из образующих народ факторов перенесло ее центр тяжести с человеческих взаимоотношений на территорию обитания этих людей. Собственно, люди при такой постановке вопроса стали вторичны по отношению к земле; более того, они стали восприниматься как *принадлежность земли*, то, что произрастает на ней и, как следствие, составляет один объект, на который распространяется право собственности короля¹. В свою очередь появление короля

106

forma humana perficitur, et utrumque indifferenter manet vel consumitur; manet quidem secundum speciem, consumitur autem et restauratur secundum materiam. Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, quibusdam morientibus, et aliis in locum eorum succedentibus; et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines; manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam, propter ordinis unitatem in officiis distinctis: ita etiam in corpore humano manet caro et os unaquaqueque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quae consideratur in determinato situ et virtute et figura; non autem manet quantum ad materiam: quia illa materia carnis, in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in locum eius successit; sicut patet de igne qui continuatur secundum eandem formam et modum, per hoc quod consumptis quibusdam lignis alia supponuntur quae ignem sustinent. Et secundum hanc opinionem, de utroque praedictorum indifferenter, scilicet generato ex alimento et a parentibus tracto, tantum resurget, quantum est necessarium ad speciem et quantitatem debitam humani corporis.

1 Ср. определение народа в одном из законов кастильских «Семи Партид» — всеобъемлющего свода права, созданного по приказу Альфонсо X

как обязательной фигуры собственника логично повлекло за собой и введение еще одного элемента в концепцию народа — законов, даваемых королем, которые объединяют людей и перед лицом которых все люди представляют собой один народ. Отсюда — от идеи ограниченной территории, охваченной законами, общими для всех ее обитателей, — оставался всего один шаг до образа современного государства. Народ же при подобном положении вещей, оказался поначалу не нужен, его заменили *общность* (*communitas*), *объединение* (*congregatio*) и *совокупность* (*multitudo*). В недалеком будущем к этим словам добавилось и еще одно, в Риме означавшее договор товарищества, в Европе же раннего Нового времени использовавшееся для передачи идеи общества — *societas*.

Подобную ситуацию автономизации *respublica* и фактически исчезновения концепта народа можно увидеть в текстах одного из наиболее ярких представителей европейского томизма XVI века, основателя Саламанкской школы Франсиско де Витории (1483–1546). В своей лекции о гражданской власти¹ Витория главным действующим лицом, помимо короля, делает государство (*respublica*). Оно возникает, с одной стороны, из потребности всякого человеческого сообщества в управлении и во власти, с другой же — волею Бога, от которого исходит всякая власть. Именно государство создает короля, делегируя ему свою *auctoritas* и тем самым легитимируя его власть над собой. Внутри государства (а также в ситуации, пока его еще нет) действующими лицами концепции Витории являются люди (*homines*), возможными их формами объединения — разного рода сообщества, для обозначения которых используются понятия *communitas* и *societas*. О народе (*populus*) Витория не говорит практически совсем; те несколько раз, когда он употребляет это слово, роли не играют, так как ни в одном из них не было сделано попытки его не то что концептуализации, но хотя бы просто определения.

107

Вместо заключения. Томас Гоббс о народе

Таким образом, к концу Средних веков в богословско-политической мысли² о народе сложилась двойственная ситуация. С одной

Мудрого (1252–1284) в конце 60-х годов XIII века. Королевство в этом законе определяется как сад, народ — как деревья в этом саду, король же как собственник сада (Р.П.10.3).

1 См.: [Vitoria 1960; русский перевод см.: Витория, Марей 2013]

2 Разумеется, была еще и правовая мысль, требующая отдельного исследования. Однако применительно к понятию «народа» точек соприкосновения двух дискурсов — богословско-политического и правового — было на удивление немного. Здесь следует выделить Аккурсия, Бартоло да Сассофер-

стороны, ведущее значение сохраняла августинианско-цицеронианская парадигма¹, в рамках которой народ виделся основным, а иногда и единственным субъектом политического действия. С другой — оказывалось невозможным игнорировать аристотелианские аргументы и их развитие в рамках богословия томизма. В этой системе координат народ был скорее мертв, чем жив, а если и жив, то практически никому не нужен. Лишенный всякой субъектности в пользу короля, он представлял своеобразной аморфной массой, не способной на осознанное действие. Можно добавить, что в пользу томистской трактовки народа говорила и реальная социально-политическая ситуация в Европе конца XVI — первой половины XVII веков, когда активно шло становление европейских раннемодерных государств. Результатом этого странного то ли сосуществования, то ли противостояния двух трактовок стало весьма своеобразное «воскрешение» народа в рамках теории общественного договора.

108

Как и прежде у Аврелия Августина, в текстах раннего Нового времени «народу» (*populus*) противопоставлялась «совокупность» (*multitudo*), которая, однако, обрела здесь свою концептуализацию и стала понятием не менее, а, может, и более важным, чем собственно «народ». Наиболее внятно и полно механизм их взаимоотношений был прописан Томасом Гоббсом, но не в «Левиафане» (где главным героем выступает не народ, но *Commonwealth*, тот самый Левиафан, именем которого и назван трактат), а в более раннем его тексте — «О гражданине» (*De cive*).

Гоббс отталкивается от понятия *совокупности*, чтобы от него затем перейти к народу. *Multitudo* понимается им как множество людей, не имеющих единой воли и не способных к единому действию. Таким

рато и Бальдо ди Убальди из числа средневековых юристов *stricto sensu* и, безусловно, Жана Бодена и Гуго Гроция из авторов рубежа Средних веков и раннего Нового времени. В остальном же тема народа юристов занимала относительно мало. О двух модельных дискурсах о политическом (богословском и юридическом) см. подробнее: [Costa 1969].

1 В частности, не зря Томас Гоббс, давая свое знаменитое определение Левиафана в одноименном трактате, начинает его со слов о том, что предлагаемая им форма социального и политического единения «*is more than Consent, or Concord*». В этой формуле *Consent* — это, очевидно, цицеронианский *consensus iuris*, в то время как *Concord* — августинианская *concordia*. Cfr.: Leviathan, II.17: This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, "I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner." This done, the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH, in latine CIVITAS.

образом, *совокупность* не может заключать договора, давать обещания или совершать иные правовые действия; напротив, любое ее действие будет иметь силу лишь в том случае, если каждый из составляющих ее людей выразит соответствующую волю. Иными словами, *multitudo* не является естественным лицом (*persona naturalis*) и не может участвовать в правовом процессе¹. В случае же, если все члены *совокупности* заключат договор каждый с каждым, и, в результате договора, *совокупность* получит единую волю, ее скорее нужно называть народом².

В противоположность *совокупности* народ предстает у Гоббса единым лицом, обладающим единой волей и могущим совершать единые же действия³. В рамках политического сообщества эти две сущности вполне могут сосуществовать: *совокупность* всегда подчиняется, тогда как народ всегда правит⁴. В аристократии, как утверждает Гоббс, правит народ, который представляет собой курию или сенат, тогда как подчиняется собрание граждан, которые и есть *совокупность*. Даже более того, говорит он, в монархии складывается совершенно парадоксальная картина, когда король — это народ, в то время как его подданные — *совокупность*⁵. Наконец, еще несколькими строками ниже звучит программное утверждение о том, что *cives* — это *multitudo*, тогда как *civitas* — *populus*⁶.

109

- 1 De cive, VI, Annotatio: Multitudo, quia vox collectiva est, significare intelligitur res plures, ut hominum multitudo idem sit quod multi homines. Vox eadem quia numeri est singularis, unam rem significat, nempe unam multitudinem. Ad neutro modo intelligitur multitudo habere unam voluntatem a natura datam, sed alius aliam. Neque ergo attribuenda illi est una actio, quaecunque ea sit. Itaque promittere, pacisci, jus acquirere, jus transferre, facere, habere, possidere, & similia, multitudo non potest, nisi sigillatim sive viritim, ut sint promissa, pacta, jura, actiones, tot quot sunt homines. Quapropter multitudo persona naturalis non est.
- 2 De cive, VI, Annotatio: Caeterum eadem multitudo, si viritim paciscantur, fore ut unius alicujus hominis voluntas, vel majoris partis ipsorum voluntates consentaneae, pro voluntate omnium habeantur, tunc persona una sit: voluntate enim praedita est, ideoque actiones facere potest voluntarias, quales sunt imperare, leges condere, jus acquirere & transferre & caetera; & populus saepius quam multitudo dicitur.
- 3 De cive, XII.8: Populus est unum quid, unam habens voluntatem, & cui actio una attribui possit.
- 4 De cive, XII.8: Populus in omni civitate regnat <...> Multitudo vero cives sunt, hoc est subditi.
- 5 De cive, XII.8: Et in Monarchia, subditi sunt multitudo, & quamquam paradoxum sit, rex est populus.
- 6 De cive, XII.8: ...Cives contra civitatem, hoc est, multitudo contra populum... Cfr.: Du contrat social, I.6: Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres Etat quand il est passif, souverain quand il est actif, puissance en le comparant à ses

Если не увлекаться внешней стороной метафор, предлагаемых Гоббсом, а отметить общее, рациональное, содержащееся в них, то можно увидеть, что Гоббс предвосхитил Ж.Ж. Руссо в его знаменитом пассаже о политическом организме. Народ предстает в его теории уже не постоянным, но некоторым образом «мерцающим» субъектом. Иными словами, когда граждане не участвуют в политических процедурах, а ведут свою частную, повседневную жизнь, они представляют собой *совокупность*, а не народ. В этом состоянии они рассматриваются исключительно как частные лица, собранные вместе на какой-то территории под чьим-то управлением и подчиняющиеся чьим-либо законам. Тогда же, когда они включаются в управление государством, создают законы или договариваются об иных моментах, связанных с политической жизнью, иными словами, ведут себя как единое целое, как публичный организм, они становятся *народом* и воспринимаются уже как естественное лицо. То есть народ становится не субстанциональным, а ситуативным политическим субъектом, актуализирующимся лишь в момент принятия политических решений и исчезающим потом.

Библиография / References

Витория Фр. де, Марей А.В. (пер.) (2013) Лекция о гражданской власти. *Социологическое обозрение*, 12 (3): 52–75.

— Vitoria Fr. de (2013) On the Civil Power. *Russian Sociological Review*, 12 (3): 52–75. — in Russ.

Магун А.В. (2016) *Демократия, или Демон и Гегемон*, СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге.

— Magun A.V. (2016) *Democracy or Demon and Hegemon*, Saint Petersburg: EU. — in Russ.

Рассадин С.В. (2017) Становление модели “Populus Christianus”: Метасоциальный порядок Средневековья. *Вестник ТвГУ. Серия “Философия”*, (1): 46–51.

— Rassadin S.V. (2017) A Genesis of the Model “Populus Christianus”. A Metasocial Order of Middle Ages. *Vestnik TvGU, Philosophy*, (1): 46–51. — in Russ.

Утченко С.Л. (1974) *Цицерон и его время*, М.: Мысль.

— Utchenko S.L. (1974) *Cicero and his time*, М.: Mysl. — in Russ.

Цицерон Марк Туллий (1994) В.О. Горенштейн (пер). *О Государстве. О Законах*. 2nd ed., М.: Ладомир — Наука.

— Cicero Marc Tully (1994) Gorenstein V.O. (transl.) *On the Commonwealth. On the Laws*, М.: Lodomir-Nauka. — in Russ.

semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier citoyens comme participant à l'autorité souveraine, et sujets comme soumis aux lois de l'Etat.

Штаерман Е. М. (1989) К проблеме возникновения государства в Риме. *Вестник древней истории*, (2): 76–94.

— Shtäermann E.M. (1989) On the Problem of the Birth of the State in Rome. *Vestnik Drevney Istorii*, (2): 76–94. — in Russ.

Canovan M. (2005) *The People*, Cambridge: Polity Press.

Congar Y. OP¹. (1974) 'Ecclesia' et 'Populus (Fidelis)' Dans l'ecclésiologie de S. Tomas. A. Maurer (ed.) *St. Thomas Aquinas: 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies: 159–174.

Costa P. (1969) *Iurisdicchio. Semantica Del Potere Politico Nella Pubblicitica Medievale (1100-1433)*. Milano: Giuffrè editore.

Kempshall M. S. (2001) De Republica I.39 in Medieval and Renaissance Political Thought. J.A. North, J.G.F. Powell (eds) *Cicero's Republic*, London: Institute of Classical Studies: 99–135.

Marey A. (2016) From People to Community: A Description of the Social Order by Thomas Aquinas. Part 1: Populus, Respublica, Multitudo. *Russian Sociological Review*, 15 (4): 162–175.

Negro Pavón D. (2010) *Historia de Las Formas Del Estado. Una Introducción*, Madrid: Buey mudo.

Skinner Qu. (1978) *Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols, Oxford: Oxford University Press.

Skinner Qu. (1989) The State. T. Ball, J. Farr, R. Hanson (eds) *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press: 90–113.

Skinner Qu. (2018) *From Humanism to Hobbes : Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press

Vitoria Fr. de., Urdañoz T. (eds) (1960) *Relecciones Teologicas*, Madrid: Editorial Católica.

111

Рекомендация для цитирования:

Марей А.В. (2019) Populus: рождение, смерть и воскрешение политического субъекта (от Цицерона до Гоббса). *Социология власти*, 31 (4): 95–111.

For citations:

Marey A.V. (2019) Populus: the Birth, Death and Resurrection of the Political Subject (from Cicero to Hobbes). *Sociology of Power*, 31 (4): 95–111.

Поступила в редакцию: 27.11.2019; принята в печать: 07.12.2019

Received: 27.11.2019; Accepted for publication: 07.12.2019

1 OP — Ordo praedicatorum, обозначение принадлежности автора к ордену доминиканцев.

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

Социология
власти
Том 31
№ 4 (2019)

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. Boyko¹

RANEPA, Moscow, Russia

The Mystery and the Social: From an Anthropology of Confidence² 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 тайны¹ 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 науки¹. 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, начинается 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 [Heckethorn, 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 *энгвура*. 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 Вебстера¹. 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 *чуриной* 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.

119

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].



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.

121

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 их¹. 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 доверие² (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 на 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,

вневременной¹. 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 проследивать 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 владельцу²: 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 изъятых 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»¹, 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 контекста¹. 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 модель¹ предполагает различение 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

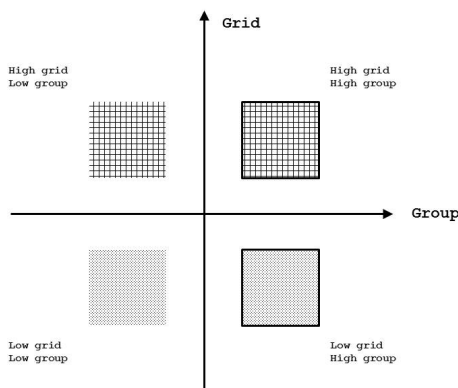


Рис. 2. Group/grid диаграмма Мэри Дуглас.

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 [Bloog 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

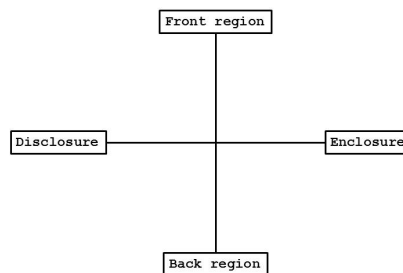


Рис. 3. Модель регионализации Энтони Гидденса.

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.

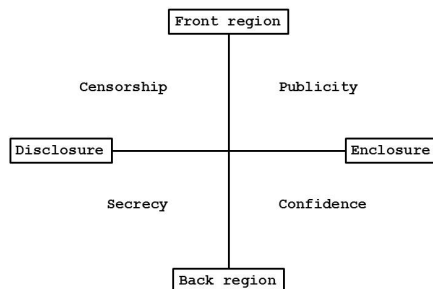


Рис. 4. Классификация практик обращения с информацией Эриксона на основе модели Гидденса.

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

Хотя Эриксон отмечал, что информационная политика полицейского департамента и повседневная коммуникация отдельных его сотрудников всегда находит 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.

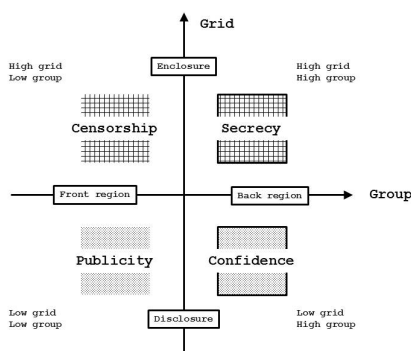


Рис. 5. Схематическое отображение связей типов социальной структуры с формами секретности.

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 неофитов. 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 Gennep 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)

— Vakhshsteyn 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*. Социо-Логос, 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.

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

СТЕПАН В. КОЗЛОВ

Независимый исследователь, Москва, Россия

Социальная магия: о незамеченном концепте Пьера Бурдьё

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-139-154

Резюме:

Данная статья представляет собой попытку последовательной экспликации и реконцептуализации термина «социальная магия» в словаре Пьера Бурдьё. «Социальная магия», возникающая в системе концептов Бурдьё в контексте попытки описать множество актов символической власти и наследующая концептуализации магии Марселя Мосса, является многозначным термином. Нельзя с уверенностью сказать, является ли она метафорой, еще одним именем того или иного концепта рефлексивной социологии или самостоятельной различительной фигурой. В статье обосновывается предположение, согласно которому социальная магия является автономным и эффективным концептом рефлексивной социологии, который позволяет описать феномены, находящиеся за пределами фокуса концептов «актов назначения» и «символической власти». Во-первых, автор показывает, какой именно набор фрагментов Пьера Бурдьё может быть использован для экспликации концепта социальной магии. Очерчиваются и описываются границы, в которых может быть задан вопрос о социальной магии и ее локализации в системе концептов Пьера Бурдьё. Во-вторых, понятие «социальной магии» описывается и реконцептуализируется на основе теории перформативности Джудит Батлер и прослеживания связей между концептуализацией магии Марселя Мосса и конечной концептуализацией социальной магии Пьера Бурдьё. В-третьих, предпринимается попытка показать, какое место так интерпретированный концепт социальной магии может занимать в системе концептов рефлексивной социологии. Предполагается, что концептуализация магии Мосса является материалом для концептуализации не только «социальной магии» как понятия, но также опосредованно влияет и на понятие включенной объективации, выступая в качестве теоретического — или метафорического — бессознательного концептуализации роли социолога в системе Бурдьё.

Ключевые слова: магия, социальная магия, включенная объективация, символическая власть, социология религии, акты назначения

139

Степан Викторович Козлов — MA in Sociology, независимый исследователь. Научные интересы: теория метафоры, теории агентности, спекулятивный реализм. E-mail: ste.kozlov@gmail.com

Stepan V. Kozlov¹

Independent researcher, Moscow, Russia

Social Magic: on an Unnoticed Concept of Pierre Bourdieu

Abstract:

This article is an attempt to sequentially explicate and reconceptualize the term «social magic» in the dictionary of Pierre Bourdieu. «Social magic», arising in the Bourdieu system of concepts in the context of an attempt to describe acts of symbolic power and inheriting the conceptualization of Marcel Mauss' magic, is a multi-valued term; it is hard to say with certainty whether it is a metaphor, another name for this or that concept of reflexive sociology, or an independent distinctive figure. The article substantiates the assumption that social magic is an autonomous and effective concept of reflexive sociology, which allows us to describe phenomena that are beyond the focus of the concepts of «acts of institution» and «symbolic power». Firstly, the author shows which particular set of fragments of Pierre Bourdieu can be used to explicate the concept of social magic. The boundaries in which the question of social magic and its localization in the system of concepts of Pierre Bourdieu can be asked are described and described. Secondly, «social magic» is explicated and reconceptualized on the basis of using Judith Butler's performative theory and tracing the connections between Marcel Mauss' conceptualization of magic and Bourdieu's conceptualization of social magic. Thirdly, an attempt is made to show what place such interpretation of social magic can occupy in the system of concepts of reflexive sociology: it is assumed that Mauss' conceptualization of magic does not only funds conceptualization of «social magic» as a concept, but also indirectly affects the concept of participant objectivation, acting as the theoretical—or metaphorical—unconscious of conceptualization of the role of a sociologist in Bourdieu's system.

Keywords: magic, social magic, participant objectivation, symbolic power, sociology of religion, acts of institution

Введение

В «Языке и символической власти» Пьер Бурдьё называет социальную магию «самым фундаментальным социальным явлением»: «Буду краток: если социальная наука желает понять самое фундаментальное социальное явление, которое присуще как докапиталистическим обществам, так и нашему с вами миру (академические степени в той же степени являются проявлением магии, в какой им являются амулеты), ей потребуется принять

1 Stepan V. Kozlov — MA in Sociology, independent researcher. Research interests: theory of metaphor, theories of agency, speculative realism. E-mail: ste.kozlov@gmail.com

во внимание символическую эффективность актов назначения (institution), а вместе с ней и силу, которой они меняют реальность путем воздействия на репрезентацию самой реальности» [Bourdieu 1991: 119].

Слово «магия» часто используется Бурдье метафорически: в цикле лекций «О государстве» Бурдье употребляет его, описывая эффекты символической власти как «почти магические» [Бурдье 2016: 324] или «едва ли не магические» [Там же: 503]. Несмотря на это, жест вменения магическому статусу фундаментального (в смысле дюркгеймианского *элементарного*, обнаруживаемого и в примитивных, и в современных обществах, и при этом сохраняющего специфический способ существования, который может варьироваться по сложности, сущностно оставаясь неизменным в различных обществах) социального явления наследует концептуализации магии Марселя Мосса. Там же, в «О государстве», Бурдье ссылается на «Набросок общей теории магии» Мосса, описывая силу, которой обладает юридический акт распоряжения, как «магическую» [Там же: 533] и указывая на схожесть актов распознавания обществом легальности постановлений государства в одном случае и действий мага — в другом.

141

В обоих случаях «магическая действенность ... заключается во всем универсуме в целом» [Там же: 534]: и юридические акты, и магические ритуалы оказываются эффективны постольку, поскольку к ним *относятся*. Общество оказывается убеждено в их действенности (для иллюстрации этой позиции, возможно, достаточно вспомнить классический восьмивековой спор о статусе акта превращения Одиссея и его соратников в свиней Цирцеей, разгоревшийся в средневековой теологии. Тогда магия считалась Церковью реальной угрозой, и версии, согласно которой этот конкретный магический акт был выдумкой, не было в числе популярных — с магией необходимо было бороться, а не списывать ее со счетов [Kiechefer 2014: 47]).

Проблема «магического» в словаре Бурдье представляет собой в первую очередь проблему многозначности: этот термин, в ряде ключевых текстов и стенограмм в разных комбинациях сцепленный с понятиями «перформативности», «символической власти» и «акта назначения» выступает и как объект исследования, и как стилистическая фигура, при этом претендуя на существование в качестве концепта. «Магическое» находится в проблематичных, не обязательно синонимичных или метафорических отношениях с другими его концептами. В этом тексте я постараюсь показать, что «социальная магия» Пьера Бурдье может функционировать как отдельный концепт: независимый, эффективный и до этого момента не до конца замеченный и эксплицированный.

Употребление и апроприация «магического»

Анализировать употребление «магии» в словаре Бурдьё — значит анализировать несколько устойчивых режимов употребления этого термина. Учитывая многозначность «магического» в терминологическом аппарате Бурдьё, проще всего будет начать с картографирования режимов употребления этого термина.

Во-первых, Бурдьё может упоминать магию в повседневно-антропологическом смысле, описывая магическую практику кабиллов в «Практическом смысле» [Бурдьё 2001]. В данном случае ключевое терминологическое напряжение находится между прилагательными «магический» — «символический», которые быстро синонимизируются, а собственно «магия» не гипостазируется в отдельный термин языка Бурдьё: «Отсюда — колебание в магической практике, которая вовсе не стремится преодолеть эту двусмысленность, а наоборот, извлекает из нее пользу для получения максимальной символической прибыли» [Там же: 504]. «Смысл символа полностью определяется лишь в действиях и через действия, в которые он привносится, а логика ритуала, кроме той свободы, которой она пользуется для максимизации магической прибыли, часто бывает по своей сущности двойственна...» [Там же: 506].

Во-вторых, в курсе лекций «О государстве» [2016] Бурдьё часто использует связку «почти магический» и «едва ли не магический» для описания конститутивного для социального порядка характера актов назначения, производимых государством: «...государство — институт, который обладает необыкновенной способностью порождать упорядоченный социальный мир, не отдавая то и дело приказы, не применяя постоянно принуждение — как говорится, не нужно приставлять к каждому автомобилисту полицейского. Этот почти магический эффект заслуживает объяснения» [Там же: 324]. «Власть назначать — это власть социального творения, которая заставляет назначенного человека существовать в соответствии с этим назначением. Это едва ли не магическая власть» [Там же: 503].

Наконец, возможен режим, в котором Бурдьё, эксплицитно подчеркивая концептуальный характер этого словоупотребления, говорит о «социальной магии». В данном случае напряжение возникает между понятиями «интереса» и «социальной магии». Часто эту связку можно встретить в стенограммах его выступлений [Бурдьё 1994] и «Языке и символической власти»: «Любое поле как исторический продукт порождает интерес, являющийся условием его функционирования. Это истина самого экономического поля, которое как пространство относительно автономное, подчиняющееся собственным законам, наделенное специфической аксиоматикой, связанное с самобытной историей,

производит особую форму интереса, который является частным случаем универсума возможных форм интереса. Социальная магия может представить почти что угодно как интересное и сделать из этого цель борьбы» [Там же: 157].

В этом смысле говорить, что «социальная магия» используется как концепт, можно только относительно двух последних случаев — описании актов назначения как «почти магических» или «едва ли не магических» с одной стороны, и прямого указания на «социальную магию» с другой. Ниже я покажу, что несмотря на ожидаемую возможность синонимизации этих двух режимов употребления термина, в действительности они относятся к разным понятиям.

Бурдье проясняет свою позицию относительно «почти магии» в одной из февральских лекций 1991 года, обращаясь к теории перформативных актов Остина. Здесь он утверждает, что использует термин «магический» в его «техническом смысле» — как инструмент производства порядка. Конститутивным примером работы такого инструмента является «констативное высказывание, не имеющее формы явного приказа» [Бурдье 2016: 321] и которое, несмотря на это, способно вызвать физическое действие («Джон, не кажется ли вам, что похолодало?»). Проблематичным элементом такого словоупотребления является его действенность — фактор, заставляющий Джона встать и закрыть окно и гарантирующий возможность воздействия на социальный порядок с помощью слов.

143

В «Обрядах назначения» Бурдье детальнее проясняет связь между такими перформативными актами и условиями их эффективности, открыто утверждая, что ему удалось сделать то, что не удалось Остину — выявить более широкий горизонт символических выражений, для которого перформативы авторитета, которым уделял особое внимание Остин, «являются всего лишь парадигматической формой» [Bourdieu 1991: 111], и условия эффективности которых скрыты в «институциональных условиях их производства и восприятия».

Это замечание важно: оно позволяет устранить предположение, согласно которому отношения между «почти магическим» и «социальной магией» в словаре Бурдье строятся как отношения исторического риторического наследования, в котором сначала одно понятие обозначалось как «магическое», а затем, через несколько лет, во время чтения курса лекций о государстве, сменило имя; вопреки такому предположению, в «Обрядах назначения» сосуществуют два вышеописанных смысла термина «магический», относящиеся соответственно к «почти магии» и «социальной магии». «Почти магические» выражения, таким образом — это акты назначения, выражения, производящие социальный порядок, если они произнесены

тем, кем они должны быть произнесены, произнесены в тех условиях, в которых они должны быть произнесены и во многом синонимичные актам символической власти («Символическая власть как власть учреждать данность через высказывание... это власть квази-магическая, которая благодаря эффекту мобилизации позволяет получить эквивалент того, что достигается силой (физической или экономической), но лишь при условии, что эта власть признана, т. е. не воспринимается как произвол» [Бурдьё 2007: 95]), такие, как инаугурационная лекция или вступительное слово на заседании суда [Bourdieu 2000: 243]. Траектория «социальной магии» оказывается несколько сложнее. Уточним те парадоксы, которые возникают при попытке ее определить.

Пассаж из «Языка и символической власти», описывающий природу социальной магии коротко задает структуру отношений между актами назначения и актами социальной магии: «Акт назначения — это акт социальной магии, способный создать различие из ничего, или иначе (как это бывает чаще), используя предзаданные различия, вроде биологических отличий полов или, в случае назначения наследника по принципу примогенитуры, отличий в возрасте» [Bourdieu 1991: 119-120].

Исходя из этого отрывка, можно предположить, что множества актов назначения и актов социальной магии в словаре Бурдьё не совпадают, но находятся в отношениях пересечения или включения: акт назначения — это *такой* акт социальной магии, способный создать различие *ex nihilo*, всего лишь «парадигматическая форма» определенного класса символических выражений, не ограничивающегося только актами назначения.

Можно прочесть через эту трактовку замечания Бурдьё касательно магии в «О государстве»: если «порядок — это магический акт» [Бурдьё 2016: 321], допустимо предположить, что не каждый магический акт создает порядок — эта функция закреплена за актами назначения, *также* являющимися актами социальной магии и актами символической власти. Отсюда: возможна ситуация, в которой всякий акт символической власти будет актом социальной магии, но это отношение не будет симметричным. Разрывание множеств актов назначения и актов символической власти позволяет переописать отношения между ними в свете ряда замечаний Бурдьё о социальном порядке как продукте работы магических актов; всегда ли акт социальной магии — это акт производства порядка? Способна ли социальная магия производить хаос или *беспорядок*? Если символическая власть синонимизируется с социальной магией в аспекте «вдалбливания», навязывания способов восприятия мира и познавательных таксономий, то такая реконцептуализация этих отношений позволяет сказать, что поле ее функций шире — оно

не сводится к познавательному принуждению и подчиненному ему множеству символического насилия.

Это замечание может прояснить смысл исходной реплики Бурдьё: социальная магия оказывается более фундаментальным явлением постольку, поскольку лежит в основе механики функционирования актов назначения, при этом не ограничиваясь только этим полем.

Подводя промежуточный итог: несмотря на многозначность «магического» в системе концептов Пьера Бурдьё, продуктивный разговор о социальной магии как концепте возможен только в отношении термина «социальная магия». Другие словоупотребления либо относятся к описанию объекта исследования, либо являются метафорами вида «концепт как концепт», к примеру, когда сила акта назначения описывается как «почти магическая». Это различие на следующем шаге позволяет указать регион, в котором может быть найден недостающий теоретический ресурс — в возможной области, которая находится за пределами универсума символического насилия, подчиненного актам назначения, или в области, в которой акты социальной магии оказываются способны на создание не только социального порядка, но и на его хаотизацию.

145

Для прояснения этих функций я обращаюсь к теории социальной магии в «глуши», эксплицируемой Джудит Батлер в языке Бурдьё при анализе «Языка и символической власти».

Авторитетная речь как социальная магия

Джудит Батлер, анализируя взаимную связь перформативности и социальной магии, эксплицирует различие авторитетный/авторизованный, наделяя две части этой дихотомии разным смыслом. Если для Бурдьё существует скорее единая авторизованная власть, возникающая в результате делегации говорящему определенной группой права «говорить, и говорить авторитетно» [Bourdieu 1991: 41] (на аналитике Бурдьё самозванства, усложняющей эту модель, мы остановимся позднее), которой противопоставляется «речь за пределами чьего-либо прихода» [Там же: 268], функционирующая за пределами логики делегации и потому бездейственная, представляющая собой просто набор слов, не обладающих перформативной силой, то Батлер делает из этого двойного различия троичное. Она предполагает возможность *авторитетной речи*, которая не связывалась бы с мощью перформативности, делегированной говорящему полем или группой, но была бы чем-то средним между пустой болтовней «в глуши» [Там же] и всеобъемлющей перформативностью армейских команд или гендерных вменений. Авторитетная речь, таким образом,

оставалась бы социальной магией, но не «черпала бы силу извне» и потому нарушала бы логику делегации, оставаясь действенной: «Если перформатив реализует то, что именует, он делает это сам по себе или в силу апроприации “авторитета”, который эффективно производит эффект работы авторитета в деавторизованных областях карты социального мира? Что происходит с этим эффектом производства авторитета тогда, когда он осуществляется в “точках”, которые не включены в список авторизованных “позиций”? Если институты “позиционируют” субъектов, какими средствами они это делают?» [Butler 1999: 124].

146 Иными словами, исходная концептуализация Бурдьё не позволяет описать эффекты расширения списка авторитетных позиций. Поле делегации мыслится как тотальность, за ее пределами располагается «глушь», в ней нет «чье-либо прихода», а учитывая замечания Бурдьё о символической власти, исходным механизмом операционализации которой является делегация, символическая власть буквально производит «сам мир» [Бурдьё 2007: 95], за пределами пространства авторитета нет ничего. Таким образом, становится проблематичной сама работа механизма расширения поля символической власти, в котором социальная магия могла бы производить порядок. Решение Батлер предполагает обращение к концептуализации социального ритуала Бурдьё [Butler 1999: 125], однако такое решение недостаточно. Ключевой для этой проблемы разрыв между «официальной» (авторизованной) и «неофициальной» социальной магией преодолевается походя, через «повторение и ритуализацию» неофициального, отелеснение тех или иных видов речи, «формирующих и переформулирующих» индивида, в габитусе.

Все выглядит так, что для Батлер граница между официальным и неофициальным — граница количественная, а ее преодоление зависит исключительно от плотности и интенсивности все сильнее ритуализующихся перформативных обращений. Но что направляет это изменение плотности и интенсивности? В какой момент «глушь» перестает быть глушью и становится чьим-то приходом? Символическая власть не градиентна, это отдельный тип власти, обладающий уникальным механизмом принуждения, но Батлер не детализирует сам процесс перехода неофициального в официальное, несмотря на то что сама предлагает это разделение.

Авторитетная речь, таким образом, может стать именем для той части множества актов социальной магии, которая не уместается во множестве актов символической власти. При этом недостаточность количественного критерия перехода авторитета в авторизацию предполагает необходимость детализации отличий между одним и другим режимом социальной магии.

Для выяснения этого вопроса мы еще раз обратимся к замечанию Бурдьё, согласно которому «порядок — это магический акт». Авторизованная речь актов назначения производит порядок, но всегда ли результатом работы авторитетной речи является только он?

Бурдьё понимает магическую природу символической власти в производстве порядка, наследуя Дюркгейму в вопросе о логической гомогенности восприятий членов сообщества: «Символическая власть есть власть конструировать реальность, устанавливая гносеологический порядок: непосредственное мироощущение (и в особенности чувство социального мира) предполагает то, что Дюркгейм называл логическим конформизмом, т. е. «гомогенным восприятием времени, пространства, числа, причины, что делает возможным согласие между умами» [Бурдьё 2007: 89]. Порядок магического акта, таким образом, является порядком познания: заклинание символического мага вносит определенность, устраняет противоречия, гомогенизирует картину мира.

Но способна ли социальная магия на нарушение подобного гносеологического порядка? Иными словами, может ли гносеологический порядок символической власти быть нарушенным теми же средствами, которыми он был установлен? Как познание может быть рассогласовано, а согласие между умами — устранено? Предельно упрощая: если Бурдьё пишет о носителях символической власти как лицах и институтах, структурирующих социальный порядок [Бурдьё 2016: 351], то возможна ли не *реструктуризация*, но *деструктуризация* последнего? Если концепт социальной магии как авторитетной речи предполагает существование такой функции, нам понадобится различить два базовых режима его функционирования. *Позитивный* — речь за пределами чьего-либо прихода, в конечном счете превращающаяся в авторизованную речь, и *негативный* — речь, нарушающая согласованность восприятий членов сообщества и дефрагментирующая гносеологический конформизм членов отдельной группы.

Таким образом, вопрос об эксплицитной концептуализации социальной магии превращается в вопрос детализации механизмов работы негативной и позитивной авторитетной речи. Здесь возникает ряд проблем: как авторитетная речь может расширить поле символической власти и стать авторизованной, если она сама не находится в поле символической власти и лишена власти делегации? Если решение Батлер недостаточно, то какой может быть альтернатива? Как негативная авторитетная речь может рассогласовать единый порядок восприятия членов отдельного сообщества, разрушая логический конформизм?

Позитивная авторитетная речь звучит там, где власть «геометрического места всех точек зрения» [Бурдьё 2016: 94], логической

ортодоксии, делающей возможным согласование восприятий, еще не полностью установилась. В этом смысле точка ее реализации — это точка периферии поля символической власти, фронтир, на котором идет его расширение. Но как оно происходит?

Такое расширение не будет иметь ничего общего с подавлением бунта и противопоставлением доксы и гетеродоксии. Как показывает Мои, реферируя Бурдьё в попытке присоединить теорию символической власти к концептуальному аппарату феминистской теории, бунт против носителя символической власти предполагает ситуацию *опознания* того, против кого бунтуют, в качестве того, против кого нужно именно *бунтовать*, а не *сражаться* или *подчинять себе*: «Право легитимной речи вложено в агентов, опознаваемых полем в качестве полновластных владельцев капитала. Такие индивиды становятся защитниками доксы в борьбе с теми, кто стремится нарушить их гегемонию: именно они опознают своих соперников как гетеродоксию, как простых людей, у которых нет права говорить. Полновластные владельцы символического капитала получают символическую власть, а значит, и право на символическое насилие. Но, принимая во внимание частичную общность габитуса всех агентов в поле, такое право на власть имплицитно признается всеми агентами, включая тех, кто однажды сбросит их с трона. Различные фракции внутри поля (боя) сражаются друг с другом в политике, эстетике или теории, но это не значит, что они не разделяют общий габитус: самым фактом вступления в битву они молчаливо и однозначно демонстрируют, что признают правила игры» [Мои 1991: 1022].

Ту же претензию можно предъявить и замечаниям Бурдьё о самозванстве — парадоксальном феномене, в котором отношения между лицом, представляющим определенную группу, и самой группой инвертируются, а сама представляемая группа возникает как результат заявления о том, что кто-то ее представляет. Несмотря на то что самозванец — или узурпатор — выступает творцом нового актора, он не меняет правила игры, согласно которым разворачивается взаимодействие в поле. «Никто не может встать и сказать: “Ты не группа”, иначе, как создав другую группу и добившись признания себя в качестве ее доверенного лица» [Бурдьё 1994: 53].

Таким образом, акт позитивной авторитетной речи не может заключаться в ведении битвы за символический капитал или перераспределении ресурсов: речь идет об установлении самих правил игры, насаждении «логики генезиса логик» [Бурдьё 2016: 203], которая сделала бы такую битву возможной. Если решение Батлер дисквалифицируется в связи с тем, что оно не описывает сам механизм превращения авторитетной речи в авторизованную, а значит, не способно расчертить карту постепенного расширения поля символической

власти, то сам Бурдьё объясняет это расширение описанием постепенной концентрации и редистрибуции различных видов капитала [Бурдьё 1996: 125-166]. Как нам кажется, в этот момент он упускает что-то критически важное: описание генезиса государства как поля «логики генезиса логик», которое только *получает* символическую власть, уже предполагает *обладание* символической властью: «Генезис государства — это процесс, в ходе которого происходит значительная концентрация ресурсов разных видов. ... Этому процессу концентрации сопутствует процесс отъема: сделать определенный город столицей, местом, в котором сосредотачиваются все формы капитала, — значит сотворить и провинцию как место недостатка капитала; создать легитимный язык — значит низвести все остальные языки до уровня местных наречий» [Бурдьё 2016: 214-216].

Генезис государства описывается так, будто необходимым условием получения символической власти является обладание символической властью. Сама символическая власть творит *ex nihilo*, но и сама приходит из ниоткуда — для ее генезиса, кажется, необходимы различные виды капитала. При этом противопоставленные «сотворение столицы» и «сотворение провинции» *уже* представляют собой акты именования и включенного в любой акт символической власти скрытого отрицания. Таким образом, возможность позитивной авторитетной речи как акта социальной магии, творящего правила игры, по которым могут быть противопоставлены провинция и столица, становится ключевым вопросом для понимания логики возникновения и расширения поля символической власти. Негативная авторитетная речь в этом свете становится концептом, который мог бы использоваться для описания актов социальной магии, не производящих, но устранивающих правила игры в поле.

149

В этом тексте я не буду детализировать качественно новую теорию, которая позволила бы consistently совместить всю существующую систему концептов Бурдьё с различием позитивных/негативных актов социальной магии. Вместо этого ниже я постараюсь показать, как это противопоставление вместе с находящейся в его теоретическом бессознательном концептуализацией магии Марселя Мосса могло бы быть использовано для прояснения парадоксальности конкретного исследовательского вопроса, интересовавшего Бурдьё, — возможности объективации объективирующего субъекта.

Социолог как жрец, социолог как маг

Процедура включенной объективации конститутивна для успеха социальной науки, как ее мыслит Бурдьё [2018: 33]: «В действительности свобода социолога по отношению к довлеющим над ним социальным принуждениям пропорциональна силе его теоретических

и технических инструментов объективации и прежде всего, быть может, его способности обратить их, так сказать, против самого себя — объективировать свою собственную позицию посредством объективации пространства, внутри которого определяются и его позиция, и его изначальное видение своей и противоположных позиций».

Необходимым условием возможности процедуры объективации субъекта объективации внутри самого объективируемого универсума является конструирование дистанции между теоретиком и исследуемым полем. Эта объективация происходит внутри самого исследуемого поля — иначе теоретик не мог бы получить доступ к своему собственному положению в нем, своим ставкам и своему «социальному бессознательному» [Бурдьё 2011: 33] внутри него — а значит, частично порывает с теми формами символического капитала и конфигурациями символической власти, которые довлеют в поле. Мой тезис заключается в том, что сама процедура включенной объективации и работа многих деталей концептуального аппарата Бурдьё возможна только в том случае, если социолог говорит авторитетной речью, находясь внутри исследуемого поля, но на его краю, в «глуши» и за пределами чьего-либо прихода. Уточню это замечание.

Гипотеза, лежащая в основе данного текста, заключается в том, что позитивный и негативный режимы авторитетной речи для Бурдьё являются режимами работы рефлексивного социолога, мага, объективирующего свое положение, ставки и связь с исследуемым им полем и всеми полями, которым он наследует в своем социальном бессознательном. Именно возможность не связанной с актами назначения символической власти социальной магии делает возможной включенную объективацию, а следовательно, и возможность социологической работы, как ее понимает Бурдьё.

Объективация объективирующего субъекта — это процедура, в которой социолог эксплицитно смиряется с тем, что «невозможно отделить намерение определить структуру поля университета (и любого другого поля. — *прим. автора*) ... от намерения описать находящуюся в ней свое основание логику борьбы, стремящуюся сохранить или трансформировать эту структуру, переопределяя иерархию видов власти (и, следовательно, иерархию свойств)» [Бурдьё 2018: 37-38]. Признать, что научное исследование, ставящее своей целью «внести вклад в науку о власти» [Там же: 35], должно опознать одновременно свою интенцию «отказа от использования науки в качестве инструмента власти» и одновременно невозможность полного такого отказа и роль конкретного исследования как инструмента борьбы в поле — значит провести включенную объективацию, объективацию объективирующего субъекта.

Включенная объективация в конечном счете становится целью социологии: «социология является чрезвычайно могущественным инструментом самоанализа, предоставляющим каждому возможность лучше понять, кто он такой, давая ему понимание его собственных социальных условий производства и позиции, занимаемой им в социальном мире» [Бурдье 1994: 146], однако проблематичность этой процедуры заключается в необходимости мобилизации теоретических и практических ресурсов, позволивших бы социологу дистанцироваться от изучаемого поля. Будучи актом (или процессом) именованья и производства познавательной классификации («о, я трактую эту культуру так, потому что провел детство в деревне»), включенная объективация является актом социальной магии. При этом она не ставит на службу и не подчиняет те ресурсы, что размазаны по полю в результате актов назначения и актов авторизованной речи. Именно дистанцирование от претензий говорить за власть предрежащих и является ее конечной целью. Но если включенная объективация именует, а для этого именованья нужны ресурсы, то откуда она их черпает? Она не может забирать их напрямую из исследуемого поля, не становясь агентом действующей в нем силы, иначе акты включенной объективации коллапсировали бы в дурную бесконечность, в которой социолог, раз за разом дистанцируясь от своего социального прошлого и положения в поле, в духе теорий подозрения открывал бы в основаниях своей деятельности все более и более глубокие социальные основания. Откуда социолог берет силы говорить о том, что его исследование само является актом борьбы в поле, если не в самом поле? Этот конкретный парадокс, кажется, не имеет решения: несмотря на это, на мой взгляд, его предпосылки и структура могут быть прояснены с помощью обращения к реконцептуализированной социальной магии, включающей в себя негативный и позитивный модусы авторитетной речи, а также к концептуализации магии Марселя Мосса, на которую открыто ссылается Бурдье.

151

Это прояснение точнее всего можно было бы описать как акт отсечения гомологии: различие между социологом, не осуществляющим включенную объективацию, и социологом, осуществляющим включенную объективацию, для Бурдье структурно совпадает с различием, которое Марсель Мосс проводит между жрецом и магом.

Провести включенную объективацию — это объективировать то поле, в котором расположен ты сам. При этом сама процедура объективации не может считаться завершенной без отчуждения ее результата в результат исследования, иначе она была бы специфическим видом терапии. Это отчуждение на первом шаге глубоко индивидуальное, а на втором — коллективно регистрируемое сообществом ученых в качестве результата объективации — структурно повторяет траекторию коллективной регистрации магического ритуала обще-

ством, в котором жреческий «запрет сам по себе придает колдовским чарам магический характер» [Мосс 2000: 116]. Провести включенную объективацию — это не только дистанцироваться от самого себя, но и столкнуться с ненавистью к «разгласившим секреты племени», «символическим аутодафе» [Бурдьё 2018: 14-15]. Подобная работа, возможно, обреченная на провал в случае социологии академического мира, предполагает, что, объективируя поле, в котором он размещен, социолог говорит как социальный маг и говорит негативно — вызывая на себя гнев того набора агентов поля, который он объективирует, дефрагментируя и устраняя те правила игры, по которым ведется взаимодействие в поле, отказываясь по ним играть.

В свою очередь позитивная авторитетная речь предполагает, что магия социолога, осуществляющего включенную объективацию, может устанавливать и новые «логики генезиса логик», пересобирающие механики того, как устанавливаются и навязываются познавательные классификации. Для Бурдьё таким актом позитивной авторитетной речи можно считать попытку трансфера и превращения индивидуального акта включенной объективации в коллективный, предпринятую в лекции «За ангажированное знание»: «Почему я говорю профсоюзным деятелям примерно то, что о них думают общественные движения, и почему я повторяю общественным движениям вещи, похожие на то, как их видят профсоюзные деятели? Потому что только при условии, что каждая из групп увидит себя столь же ясно, как она видит другие группы, можно будет преодолеть размежевания, которые ослабляют уже и без того ослабленные группы» [Бурдьё 2002].

Подобная роль социолога как медиатора, обеспечивающего трансфер знания о включенной объективации («увидеть профсоюз так же ясно, как общественное движение, будучи профсоюзом») гомологична роли мага как размытого, находящегося «в глуши» оператора производства социального (бес)порядка: «В то время как возможности жреца ограничены религиозными установлениями, образ мага формируется независимо от магии. Он состоит из бесконечных “говорят, что...” , а магу достаточно обладать некоторым сходством с этим образом» [Мосс 2000: 126].

Эта гомология не позволяет сделать концептуализацию включенной объективации Бурдьё более осмысленной. Вместе с этим она может быть использована для прояснения структуры того парадокса, который возникает при попытке понять последнюю.

Заключение

Данное исследование является излишне парадоксальной, крайне амбициозной и неосмотрительной попыткой рассмотрения несколь-

ких пассажиров Пьера Бурдьё о социальной магии как материала для эксплицитной (имплицитно проведенной еще самим Бурдьё) концептуализации термина «социальная магия» в его словаре и его логической реконструкции. Не ограничиваясь этой задачей, я также попытался проследить гомологию между «включенной объективацией» Бурдьё и противопоставлением жреца-мага Марселя Мосса, представив последнюю в качестве теоретического (или стилистического) бессознательного концептуализации включенной объективации.

Если оставить в стороне набор самоуничижительных высказываний, была предпринята попытка очертить то поле, в котором может быть задан вопрос о социальной магии. От исследуемого набора высказываний Пьера Бурдьё были последовательно отсечены те фрагменты, в которых он говорит о магии как объекте исследования и «почти магии». Было показано, что в одном случае они относятся к режиму описания магии как объекта исследования антропологии, в другом — к множеству актов назначения, синонимично совпадающему с множеством актов символической власти. На следующем шаге это позволило мне показать, что множество актов социальной магии, подразумеваемых Бурдьё, оказывается шире, чем множество актов назначения или актов символической власти.

153

С помощью аналитики Джудит Батлер в ходе реконцептуализации «социальной магии» были выявлены два режима ее функционирования — позитивный и негативный. Затем они были использованы для прояснения парадоксальности механизма включенной объективации и попытки найти основания этого парадокса в той метафорической фигуре, которую Бурдьё использует при обращении к социальной магии — концептуализации магии Марселя Мосса.

Открытым остается вопрос, какой могла бы выглядеть теория, которая могла бы консистентно описать позитивный и негативный режимы социальной магии, показав, как они встраиваются во всю систему концептов Пьера Бурдьё. Также перспективным видится дальнейшее исследование роли, которую метафоры вида «концепт как концепт» играют в концептуализациях современной социальной теории.

Библиография / References

Бурдьё П. (2004) Введение в социологию социальных наук. Объективация субъекта объективации. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 5.

— Bourdieu P. (2004) Introduction to Sociology of Social Science. Objectivation of Objectivation's Subject. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, 5. — In Russ.

Бурдьё П. (2011) Включенная объективация. Социологический журнал, (2): 21-38.

— Bourdieu P. (2011) Participant Objectivation. *Sociological Journal*, (2): 21-38.

Бурдьё П. (1996) Дух государства: генезис и структура бюрократического поля.

Поэтика и Политика. Альманах Российско-Французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук, М.: Алетея: 125-166.

— Bourdieu P. (1994) Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. *Poetics and Politics*. Almanac of Russian-French Centre of Sociology and Philosophy of Institute of Sociology of Russian Academy of Science, М.: Alateya: 125-166.

Бурдьё П. (2002) За ангажированное знание. *Неприкосновенный запас*, (5).

— Bourdieu P. (2002) For Committed Knowledge. *Reserve Stock*, (5).

Бурдьё П. (2016) *О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс (1989-1992)*, М.: ИД «Дело».

— Bourdieu P. (2016) *On the State: Lectures at the College de France (1989-1992)*, М.: Publishing House «Delo». — In Russ.

Бурдьё П. (2007) *Социология социального пространства*, М.: Алетея.

— Bourdieu P. (2007) *Sociology of Social Space*, М.: Alateya. — In Russ.

Бурдьё П. (1994) *Начала*, М.: Socio-Logos.

— Bourdieu P. (1994) *Origins*, М.: Socio-Logos. — In Russ.

Бурдьё П. (2018) *Номо Academicus*. М.: Институт Гайдара.

— Bourdieu P. (2018) *Homo Academicus*, М.: Publishing House of the Institute Gaidar.

Мосс М. (2000) *Социальные функции священного*, СПб.: Евразия.

— Mauss M. (2000) *Social Functions of Sacred*, SPb.: Eurasia.

Bourdieu P. (1991) *Language and Symbolic Power*, Cornwall: Harward University Press.

Bourdieu P. (2000) *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press.

Butler J. (1999) *Performativity's Social Magic. Bourdieu: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers: 113-128.

Moi T. (1991) Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture. *New Literary History*, (4): 1017-1049.

Рекомендация для цитирования:

Козлов С.В. (2019) Социальная магия: о незамеченном концепте Пьера Бурдьё. *Социология власти*, 31 (4): 139-154.

For citations:

Kozlov S.V. (2019) Social Magic: on an Unnoticed Concept of Pierre Bourdieu. *Sociology of Power*, 31 (4): 139-154.

Поступила в редакцию: 10.11.2019; принята в печать: 15.12.2019

Received: 10.11.2019; Accepted for publication: 15.12.2019

НАДЕЖДА С. ВОРОБЬЕВА

Независимый исследователь, Москва, Россия

Коммунитас как «сущностное Мы»: возможность диалогических отношений в общности

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-155-184

Резюме:

Статья посвящена пересмотру принятой трактовки коммунитас В. Тернера с учетом мало замеченного влияния философии диалога М. Бубера. Коммунитас традиционно рассматривается исследователями через призму дюркгеймианских понятий сакрального, солидарности и «бурления» и воспринимается как трансгрессивное коллективное переживание, которое предполагает растворение индивидуального «Я» в коллективном целом. Однако же сам Тернер многократно указывал, что в основе коммунитас лежат разработанные Бубером идеи «сущностного Мы» и диалогических отношений «Я-Ты». Реконструкция понятия и обращение к философии еврейского мыслителя позволяют прояснить и дополнить ключевые черты, отличающие коммунитас от прочих подобных концепций общности. Главной особенностью коммунитас оказывается заложенное в него представление об индивидуализированной общности, в которой индивиды сохраняют свою независимость и вступают в отношения друг с другом как с «целостностями». Понятие «целостности» восходит к идее «синтезирующей апперцепции» Бубера, означающей восприятие Другого во всей полноте его нередуцируемой личной уникальности. Необходимым условием «синтезирующей апперцепции» и соответственно отношения «Я-Ты» является «изначальное установление дистанции», позволяющее каждому участнику отношения не утрачивать «самость» и индивидуальную различимость. Среди других свойств коммунитас, роднящих его с отношением «Я-Ты» и «сущностным Мы», обнаруживаются его кратковременность и неустойчивость, нивелирование внешних и внутренних групповых разграничений, а также этическая составляющая, идеологически восходящая к иудаизму. Спонтанное коммунитас и отношение «Я-Ты» («сущностное Мы») оказываются тождественны в описаниях Тернера, который фактически встроил диалогическое видение отношений «Я» и Другого в антропологическую теорию группового взаимодействия в общности.

155

Воробьева Надежда Сергеевна — MA in Sociology (The University of Manchester). Научные интересы: философия диалога, антропология городских сообществ, environmental sociology. E-mail: elpisperling@gmail.com

Ключевые слова: коммунитас, общность, философия диалога, отношение «Я-Ты», «сущностное Мы», «бурление», Тернер, Бубер, Дюркгейм

Nadezhda S. Vorobyeva¹

Independent researcher, Moscow, Russia

Communitas as the “essential We”: The Possibility of Dialogical Relationships in a Community

Abstract:

This article aims to revise a common interpretation of V. Turner’s concept of *communitas* in the context of the dialogical philosophy of M. Buber, whose influence has been mostly overlooked by researchers. *Communitas* is usually seen from the Durkheimian perspective and his notions of the sacred, solidarity and especially effervescence; it is conventionally defined as a transgressive collective experience when individual identities are supposed to submerge into a collective whole. Turner himself, however, has repeatedly noted that *communitas* is based on the ideas of the “I-Thou” relationship and the “essential We” developed by Buber. A reconstruction of the notion in question together with a recap of Buber’s dialogical philosophy allow to clarify the key characteristics of *communitas* which make it distinct from other similar concepts of community. The main feature of *communitas* lays in its inherent idea of individualized community where individuals preserve their independence and relate to each other as “totalities”. The notion of “totality” traces back to Buber’s concept of “synthesizing apperception” which means the perception of the Other in full wholeness of his/her irreducible personal uniqueness. The “synthesizing apperception” as well as the “I-Thou” relationship require “the primal setting at a distance” which allows an individual not to lose his/her distinctiveness and personal “self”. Other characteristics of *communitas*, which are making it similar to the “I-Thou” relationship and the “essential We”, include its transience and instability, the dissolution of all inner and outer group boundaries, and its ethical component, which was found to be ideologically rooted in Judaism. Spontaneous *communitas* and the “I-Thou” relationship (“essential We”) turn out to be almost identical in Turner’s descriptions, who incorporated the dialogical vision of relationships between “I” and the Other into the anthropological theory of group interactions in a community.

Keywords: *communitas*, community, dialogical philosophy, “I-Thou” relation, “essential We”, effervescence, Turner, Buber, Durkheim

156

1 Nadezhda S. Vorobyeva — MA in Sociology (The University of Manchester), independent researcher, Moscow, Russia. Research interests: anthropology of urban communities, dialogical philosophy, environmental sociology. E-mail: elpisperling@gmail.com

Введение

Понятие «коммунитас» было впервые представлено и описано Виктором Тернером в 1969 г. в работе «Ритуальный процесс: структура и антиструктура». Полвека спустя продолжают выходить многочисленные эмпирические исследования, концептуализирующие широкий спектр феноменов с помощью этого понятия. Хотя наиболее популярной областью его приложения остаются религиозные и квазирелигиозные движения, коммунитас обнаруживали в самых разных контекстах — у жертв наводнений [Jencson 2001], офисных работников [Letkemann 2002], волонтеров [Hayton 2018] и серфингистов [Beaumont, Brown 2018]. Несмотря на обилие эмпирических работ, коммунитас практически не оказывается в центре внимания социологической и антропологической теории последних 20 лет. Если его и рассматривают, то, скорее, в критическом ключе, нередко обвиняя использующие его эмпирические исследования в поверхностном и беспроblemном восприятии понятия. Саму же концепцию критикуют за идеологическую и религиозную ангажированность и сопряженную с этим утопичность, несоответствие эмпирическим данным, европоцентризм, а также трудности операционализации. В отличие от близких ему концептов сакрального и лиминальности коммунитас не было подхвачено, развито и доработано следующими поколениями исследователей и не смогло в полной мере вписаться ни в социальную, ни в антропологическую теорию. Чем же вызвано подобное сочетание востребованности коммунитас в эмпирике и его неприятия в теории?

157

С одной стороны, вероятно, за концепцией коммунитас стоит действительно значимая интуиция, способная указать на специфический класс явлений, стоящих изучения. В то же время его критика действительно имеет под собой серьезные основания. В первую очередь это касается упреков в размытости понятия, его идеологической ангажированности, а также в проблематичности его операционализации. До какой-то степени это является следствием отсутствия систематического описания коммунитас в работах Тернера. По признанию самого антрополога, природу отношений в коммунитас трудно адекватно облечь в слова, а его супруга Эдит Тернер считала, что сущность коммунитас полно передается лишь в живых свидетельствах — человеческих историях [Turner 2012: 1]. В связи с этим многие свойства коммунитас прописаны недостаточно четко и продолжают вызывать вопросы: так, например, в текстах не обнаруживается ясного описания спонтанного коммунитас и его конкретных проявлений в ритуальном процессе. Также Тернер неоднократно повторяет, что коммунитас предполагает отношения между индивидами во всей их «целостности», однако нигде не уточняет смысл

и содержание этой «целостности». Непроясненным осталось и темпоральное измерение состояния коммунитас: непонятно, может ли спонтанное коммунитас длиться на протяжении всего ритуала, ограничивается ли одной его стадией или же неуправляемо возникает лишь на мгновение. Стратегия ответов на эти вопросы может как снять ряд вышеназванных критических нападок, так и усилить их.

Мы полагаем, что спорность характеристик коммунитас связана не только с недостаточной ясностью описаний, но и с систематическими ошибками в их интерпретации. При разборе понятия авторы нередко опираются только на «Ритуальный процесс» без учета ряда дополнений и уточнений, внесенных Тернером в более поздних работах. Однако главную причину ошибочных трактовок мы видим в незамеченном влиянии философии диалога на формирование и содержание концепции коммунитас. Тернер известен в первую очередь как последователь дюркгеймианской традиции, а потому коммунитас воспринимается большинством исследователей через призму именно дюркгеймианских категорий, что только уводит нас от изначально заложенных в него смыслов. Между тем особые различия, проявленные в коммунитас, восходят к совсем другой традиции — философии диалога Мартина Бубера.

Обращаясь к работам Тернера, мы обнаруживаем, что практически в каждом описании понятия он указывает на преэминентность или даже тождественность между коммунитас и «сущностным Мы» Бубера. Еще в «Ритуальном процессе» он обозначил, что именно Бубер создал наилучший способ говорения о природе отношения, выраженного в коммунитас [Turner 1991: 126]. Элементы философии диалога сделали коммунитас уникальной в своем роде концепцией общности и вместе с тем оставили в ней следы мистицизма и иррационализма, затрудняющие ее анализ. Безусловно, между диалогическим и дюркгеймианским пониманием общности есть определенные пересечения, которые способствовали возникшему наложению этих двух традиций. Однако, чтобы раскрыть эвристический потенциал понятия коммунитас, мы полагаем необходимым их развести. Таким образом, наша цель — предложить интерпретацию коммунитас с учетом заложенных в нем специфических различий, восходящих к философии диалога М. Бубера. Для осуществления этого нам потребуется сделать ряд шагов.

Во-первых, необходимо выполнить реконструкцию коммунитас с опорой на тексты Тернера с учетом постепенной трансформации его теории, чтобы выявить и уточнить наиболее важные характеристики коммунитас. Акцент будет сделан на различении структуры и антиструктуры, индивидуального и коллективного, лиминального и лиминоидного, а также на особенностях реализации коммунитас в ритуале.

Во-вторых, нам потребуется восстановить линию преемственности между коммунитас и «сущностным Мы». Мы продемонстрируем степень родства между этими понятиями, а также углубимся в философию диалога Бубера для прояснения и укрепления некоторых аргументов о свойствах коммунитас.

В-третьих, мы рассмотрим, как в коммунитас наложились и смешались представления об отношении «Я-Ты» и антропологические концепции «общности». Для этого мы разберем ряд категорий, заложенных в дюркгеймианском понимании общности, и сопоставим их с уточненными характеристиками коммунитас. Все это позволит обозначить границы интервенции философии диалога и определить, в чем данные традиции сходятся до совпадения и где игнорирование их расхождений может привести к утрате специфических черт коммунитас.

Коммунитас: реконструкция понятия

Интересы и методы Тернера претерпели заметные изменения по ходу его карьеры. На первых этапах он, по его собственным словам, был «ортодоксальным британским структурным функционалистом», строго следовавшим принципам позитивизма, материализма и рационализма [Turner 1980: 558]. Однако в своих последних работах Тернер уже напрямую критиковал классическую антропологию за «систематическую дегуманизацию исследуемых людей, восприятие их как носителей внеличностной культуры [...] или как [субъектов], определяемых социальными, культурными и социопсихологическими “силами”, “переменными” и т.д.» [Turner 1988: 72]. Взамен этого он сосредоточился на «процессуальном анализе», предполагающим отказ от абстрактных и статичных систем в пользу исследования динамичных процессов, в которых участвуют «человеческие существа во всей их психологической конкретности» [Ibid.: 80].

Несмотря на трансформацию теоретической сетки Тернера, его взгляды на коммунитас были достаточно стабильными, хотя и степень интереса к нему менялась — на поздних этапах Тернер писал о нем сравнительно немного. Складывается впечатление, что, хотя Тернер продолжал утверждать о существовании и значимости коммунитас, со временем он все больше уверялся в его неустойчивости и труднодоступности. Так, в «Антропологии перформанса» он замечает, что «коммунитас очень динамично и едва ли оказывается в полной мере реализованным» [Ibid.: 84].

Обратимся к описанию основных свойств коммунитас, представленных в работах антрополога. Предварительно зафиксируем, что из трех выделенных Тернером форм коммунитас — нормативное,

идеологическое и спонтанное — мы сосредоточили свой анализ на спонтанном коммунитасе.

Противопоставленность структуре является самым очевидным свойством коммунитаса. Тернер определяет структуру (социетас) и антиструктуру (коммунитас)¹ как различные модели и модальности взаимосвязанности между индивидами, чередующиеся и диалектически связанные друг с другом. В противоположность структуре коммунитас предполагает отказ от любых статусных систем и делений и ставит под вопрос повседневное устройство социальной жизни. Порой коммунитас возвеличивает низкий непривилегированный статус, порой предполагает отсутствие статуса или бесстатусность. Стираются границы не только внутри группы, переживающей коммунитас, но и любые внешние границы, отделяющие эту группу от всех остальных: в антиструктуре заложено устремление к расширению вплоть до пределов всего человечества [Turner 1991: 112]. В коммунитас человек воспринимает Другого непосредственно, отринув призму социальных разграничений, и достигает с ним прямого, честного, равного контакта. Этот контакт возникает спонтанно, существует лишь в момент здесь и сейчас, и его нельзя в полной мере контролировать. Социальные роли отходят на второй план, а на первый выходят люди «в их целостности и полноте присутствия» [Ibid.: 128].

Мы полагаем именно стирание внутренних и внешних границ основной чертой, определяющей отличие антиструктуры от структуры. Можно сказать, что коммунитас в текстах Тернера предстает одновременно пограничным и «безграничным». Чаще всего при разговоре о сообществе мы предполагаем наличие внутренних делений (на своих и чужих, выше- и нижестоящих) и внешних границ, отделяющих эту группу или сообщество от всех остальных. Тернер настаивает, что в момент коммунитаса каждая из этих границ разрушается. Стирание внутренних границ, отраженное в понятии лиминальности, мы обсудим ниже, сейчас же определим положение внешних границ. Было бы ошибкой считать, что участники коммунитаса противопоставляют себя участникам внешних по отношению к ним социальных структур. Напротив, Тернер неоднократно повторяет, что в конечном счете коммунитас отсылает

1 Сделаем ремарку относительно степени синонимичности коммунитаса и антиструктуры. С одной стороны, Тернер часто их использует во взаимозаменяемом смысле, и вслед за ним это делают другие исследователи, в том числе автор данной работы. Однако стоит обратить внимание на одно замечание Тернера: термин антиструктура охватывает и коммунитас, и лиминальность, и скорее подходит для описания доиндустриальных обществ, а потому является менее универсальным [Turner 1974: 75].

не к сообществу или обществу, а ко всему человечеству, т. е. во время ритуала индивид, вступая в антиструктурные отношения с другими его участниками, на символическом и на экзистенциальном уровне проживает также связность со всеми людьми. Как пишет Тернер, «нам дается „миг во времени и вне его“, а также внутри и вне секулярной социальной структуры, который обнаруживает, хотя и мимолетно, признание (в символе, если не всегда в языке) всеобщей социальной связи» [Тэрнер 1983: 170]. Иначе говоря, в соответствии с рассуждениями Тернера, *проживая коммунитас хотя бы с одним человеком, индивид символически проживает коммунитас со всем человечеством*. Тернер даже допускает, что коммунитас может быть достигнуто в одиночку в том случае, если некто осознал и испытал чувство родства и связи со всем человечеством или даже со всеми живыми существами [Turner 1975: 203].

Второе важное свойство коммунитас — его связь с лиминальностью/лиминодностью. Хотя эта связь отмечается всеми интерпретаторами, мы считаем необходимым продемонстрировать ее контекст и ограничения, которые нередко оказываются упущены из внимания. Тернер выводит лиминальность за пределы изначальных смыслов, заимствованных у Арнольда ван Геннепа, и приписывает ей довольно размытое значение, относя к «любому состоянию, находящемуся за пределами или на перифериях повседневной жизни» [Ibid.: 53]. Суть лиминальности он видит в «расщеплении культуры на составляющие и в их свободной или “игровой” рекомбинации во всевозможных сочетаниях» [Turner 1974: 61]. Несмотря на широту определения, сфера применения лиминального для Тернера оказывается ограничена и в большей степени распространяется на описания племенных и аграрных обществ [Ibid.: 75]. Это утверждение заставляет усомниться в неизбежности связки коммунитас — лиминальность и ставит вопрос о специфике коммунитас в контексте современных постиндустриальных обществ.

Тернер полагал, что лиминальность в виде, представленном в «Ритуальном процессе», не учитывает сложность и дифференцированность современных обществ, и потому он предложил понятие «лиминоидности», которое также несет в себе пограничный статус, однако проявляется иным образом в иного рода ритуалах. Разница между двумя понятиями может выведена из следующего высказывания: «в лиминоидных явлениях преобладает опциональность, а в лиминальных — обязательность» [Ibid.: 74].

Рассуждая в духе структурного функционализма, Тернер утверждает, что в обществах с «механической солидарностью» лиминальность обусловлена социокультурными «нуждами»: лиминальные феномены подчинены ритму коллективной жизни и транслируют ее смыслы (коллективные репрезентации) [Ibid.: 73]. В связи с этим

лиминальные ритуалы обязательны, а их правила отличаются строгостью и поддерживаются традицией, что делает участие в них своего рода «сакральной работой» [Ibid.: 67]. В этой схеме лиминальность оказывается частично слита с коммунитас, так как, с точки зрения Тернера, вне подобных ритуалов у индивидов мало шансов выйти за пределы социальных разграничений, поскольку их сознание слишком укоренено в коллективном.

162 В современных обществах мы уже не можем говорить о единственной относительно гомогенной структуре и абсолютно обязательных ритуалах и имеем дело с множественностью сообществ и идентичностей. Если лиминальное продолжает превалировать в религиозных действиях и закрытых сообществах, то лиминоидное доминирует в сфере отдыха. Общим свойством обоих понятий остается статусная размытость, однако в лиминоидном акцент на усилении индивидуального становится больше, в то время как степень социального принуждения снижается — его «символы находятся ближе к личностно-психологическому, нежели чем „объективно-социальному“ типологическому полюсу» [Ibid.: 86]. При таком подходе связка коммунитас с лиминальностью и сакральным ослабевает, поскольку коммунитас порождается скорее индивидуальной потребностью, чем коллективной необходимостью, и мы обнаруживаем его уже не только в сакральных действиях, но и в свободном игровом пространстве досуга. Хотя далеко не всякий лиминальный или лиминоидный ритуал нацелен на коммунитас, коммунитас все же предполагает его общий компонент в качестве необходимого условия. Мы представляем этот компонент в двухчастной форме: как нивелирование социального «Я» (роли, маски, персоны) и как усиление индивидуально-психологического «Я».

При размытии внутренних границ группы — растворении статусных, иерархических и прочих позиций — социальное «Я», складывающееся из этих позиций, неизбежным образом также ослабляется. Лиминальность и лиминоидность и есть временное растворение этих позиций, перемещающее индивида в «зазоры», «пустоты» структуры, на ее «границы», как выражается сам Тернер. Эта сторона аргумента кажется нам довольно очевидной, а вот усиление индивидуально-психологического «Я» требует куда больше пояснений.

Тернер настойчиво повторяет во всех своих работах, что отношения в коммунитас — это *отношения между* «конкретными», «историческими», «идиосинкразическими», «индивидуализированными», «целостными» (integral, whole, total) личностями. Для Тернера «в коммунитас сохраняется индивидуальная различимость» [Ibid.: 77]: «коммунитас не предполагает слияния идентичностей; оно освобождает их от подчинения общим нормам» [Turner 1975: 274]. «С этой точки

зрения поиск единства не означает бегства от разнообразия; единство призвано избавить от раскола, осознать недугальность» [Ibid.: 203]. «Коммунитас — это имплицитный закон единения, возникающий из *отношений между целостностями (totalities)*» [Turner 1988: 84]. Итак, *коммунитас не предполагает слияния индивидуального «Я» с коллективным*; коммунитас означает образование прямых отношений между индивидуальными «Я», свободными от необходимости играть социальные роли. Единственная общность, в котором символически укоренено подобное отношение, — общечеловеческая. Мы будем неоднократно возвращаться к вопросу о проблематичности подобных отношений, сейчас же наша задача зафиксировать: в своей сущности коммунитас для Тернера — это *не отношения индивида и некой особой социальной целостности, а отношения между индивидами как целостностями*.

Коммунитас предстает перед нами парадоксальной концепцией: с одной стороны, в ней содержится утверждение о существовании возможности особого единства между людьми, подспудно связывающего их со всем человечеством; с другой — она не допускает слияния между индивидами в этом единстве, а, напротив, позволяет максимально раскрыть и проявить индивидуально-психологическую сторону каждого из них. Что касается лиминальности/лиминоидности, то она выступает в первую очередь как условие подобного индивидуализированного единения. Хотя спонтанное коммунитас — это в первую очередь переживание, особый опыт отношения, он не связан с чрезмерной возбужденностью или экзальтацией — «это скорее глубокий, нежели чем яркий (intense) стиль межличностного взаимодействия» [Turner 1974: 79]. Этот опыт невозможно гарантировано вызвать одним только действием или усилием воли: человек может лишь сознательно создать условия, повышающие вероятность его проявления. Обращаясь к теологическому языку, Тернер рассуждает о коммунитас как о «Божьей благодати»: «его дух “веет, где хочет”¹, оно не может быть закреплено законодательно, поскольку само по себе является исключением, а не законом, чудом, а не обыденностью, исконной свободой, а не Ананке, причинной цепью неизбежности» [Ibid.: 80].

В этой связи хотелось бы также отметить кратковременность спонтанного коммунитас. Говоря о чувстве всеобщей связи, Тернер отмечает, что в миг его возникновения эта связь оказывается «уже прервавшейся и одновременно готовой к раздроблению на множе-

1 Здесь мы видим отсылку к Евангелию от Иоанна: «Ветер дует, где хочет. Ты слышишь его шум, но не можешь определить, откуда он приходит и куда уходит. Так же и с каждым рожденным от Духа» [Ин 3:8].

ство структурных связей» [Тэрнер 1983: 170]. Человек не может долго пребывать в состоянии коммунитас, поскольку оно отличается особой интенсивностью переживания и не соответствует материальным и социальным нуждам повседневной жизни. Поэтому в своих рассуждениях Тернер представляет коммунитас как «мгновение», «озарение», «вспышку взаимопонимания». Правда, Тернер упоминает о кратковременности коммунитас лишь вскользь и не акцентирует на нем свое внимание, поэтому остается не до конца ясным, имеется ли в виду мгновение в буквальном смысле или мгновение в масштабах тягучей повседневности. Вторая интерпретация также возможна, поскольку Тернер говорил о трансформации переживания времени в коммунитас.

164

Как бы то ни было, коммунитас неизбежно заканчивается и вновь переходит в социетас, причем в динамике их сменяемости структура занимает значительно большие промежутки времени. Эта динамика разворачивается и в более долгосрочной перспективе: сообщества, культивирующие коммунитас, со временем неизбежно превращаются в обыкновенную структурную организацию. По этой причине сообщество, изначально ориентированное на всеобщее единство, в какой-то момент (скорее раньше, чем позже) начнет противопоставлять себя другим сообществам, например, отрицающим возможность подобного единства. В таком случае в сообществе могут сохраняться какие-то элементы идеологического и нормативного коммунитас, однако спонтанное коммунитас окажется куда менее доступным.

Выходит, что весь грандиозный проект достижения всеобщего единства хотя бы на уровне субъективного переживания обречен. Говоря о коммунитас, мы говорим в первую очередь о попытке достижения коммунитас, причем попытке, скорее всего, неудачной. И вместе с тем Тернер продолжал верить, что, пускай редко и ненадолго, но мы все же способны его достигнуть. Тернер так и не дает по-настоящему четкого, исчерпывающего «научного» определения коммунитас и в принципе не считает, что это возможно и необходимо. При этом мы видим много деталей, образов, примеров и повторяющихся сюжетов в его описании, что позволяет выделить ряд ключевых черт и различий, делающих коммунитас концепцией *sui generis*, и обозначить труднодоступные для интерпретации места.

Итак, коммунитас — это в первую очередь модальность и модель социальной взаимосвязанности, противопоставленная другой модальности и модели — структуре. Коммунитас как модальность (спонтанное коммунитас) оказывается экстраординарным опытом, доступным участникам ритуалов особого рода. Отличительная характеристика коммунитас — нивелирование внешних

и внутренних групповых разграничений, социальных ролей и позиций. С одной стороны, испытывая коммунитас с группой или хотя бы с одним человеком, индивид символически проживает связность со всем человечеством. С другой стороны, коммунитас не предполагает растворения индивидуального «Я» в коллективном целом, а, напротив, означает встречу между индивидами как целостностями, во всей их индивидуальной полноте и многогранности. Однако попытка достижения спонтанного коммунитас чаще всего обречена на провал. Если все же она достигает цели, то опыт его переживания все равно остается крайне неустойчивым и кратковременным.

Коммунитас как «сущностное Мы» М. Бубера

Уже в «Ритуальном процессе» при описании антиструктуры Тернер неоднократно ссылается на Бубера и нередко ставит знак равенства между коммунитас и категориями отношений «Я-Ты», «сущностного Мы» и общности, которые занимают центральное место в философии еврейского мыслителя. Порой он даже использует их во взаимозаменяемом смысле и говорит о том, что, в частности, общность в смысле Бубера — это «практически то же самое, что и спонтанное коммунитас» [Turner 1991: 137]. Тернер пишет, что «для Бубера общность — это «в сущности *модальность отношений между целостными и конкретными личностями*, между “Я” и “Ты”. Подобные отношения — это всегда “событие”, нечто, возникающее в момент *мгновенной взаимности*, когда каждый человек *в полной мере опытно постигает существо Другого*» [Ibid.: 136]. Тернер обращается к понятию «сущностного Мы» — «общности нескольких *независимых людей, обладающих самостью* и ответственностью за свои действия» [Ibid.: 137], в основе чего также стоит отношение «Я-Ты». Аналогичным образом, он интерпретирует «сущностное Мы» как неустойчивую модальность отношений между целостными индивидами и атрибутирует ему лиминальный характер [Ibid.: 137]. Кроме того, Тернер приписывает Буберу открытие «спонтанной, непосредственной и конкретной природы» коммунитас и связывает его со специфическим понятием, указывающим на пространство отношений между людьми — *Zwischenmenschliche* [Ibid.: 136], которое нам еще предстоит обсудить.

При первом же описании коммунитас Тернер ясно обозначил линию преемственности понятия и возвел ее именно к учению Бубера. Практически каждый раз, вводя понятие коммунитас в ту или иную работу, Тернер обращается к «отношению “Я-Ты” в смысле Бубера» как к одной из неперенных составляющих его определения. Уже в позднейшей его работе «Антропология перформанса» мы

встречаем следующее: «коммунитас основано на „Я-Ты“ и „сущностном Мы“ Бубера» [Turner 1988: 84]. Что любопытно, Тернер при этом характеризовал самого Бубера «скорее, как одаренного информанта, нежели социального исследователя» [Turner 1991: 126]. Бубер также не считал себя философом и, тем более, социологом или антропологом, он видел себя скорее «учителем» или «рабби». По его собственным словам, он «не строил башни, а только возводил мосты» [Лифинцева 1999: 16], не создавал учения, а лишь «указывал на то в этой реальности, что до сих пор не было замечено или было замечено очень мало» [Там же: 17]. Как писал Р. Рорти, Бубер относится к роду «просвещающих» философов, которые не просто предлагают новые идеи или меняют стиль нашего мышления, а стремятся «вынуть нас из прежних себя властью странности, необычности, привести нас к нашему новому бытию» [Там же: 13].

166

Мы полагаем именно философию Бубера главным ключом к пониманию значимых свойств и различий, заложенных в коммунитас. Мы видим доказательства этого как в отсылках самого Тернера, открыто обозначившего значимость его влияния, так и в чертах самой концепции, где мы можем услышать многие отголоски диалогической философии. Некоторые из этих отголосков слышны уже в приведенных выше цитатах, однако без понимания устройства философии диалога они не столько проясняют понятие коммунитас, сколько продолжают порождать вопросы: что означает целостность личности, как возможна независимость в общности, как постигается существо Другого? Чтобы эти и другие вопросы перестали быть преградой, а, напротив, открыли путь к пониманию коммунитас, мы перейдем к детальному рассмотрению философии Бубера в контексте иудаизма и философии диалога, в частности, философии одного из его предшественников Г. Когена. За основу анализа взята программная работа «Я и Ты» (1923 г.), идеи которой Бубер дополнял и комментировал всю дальнейшую жизнь.

Внутри бытийной онтологии Бубер сосредотачивается на взаимоотношении и взаимосвязанности человека и человека, человека и мира, человека и божественного. Он наделяет статусом онтологической реальности «межчеловеческое» или *die Zwischenmenschliche* (своего рода «междунамые», если использовать неологизм поэта С. Соловьева). Именно с этой кажущейся пустотой «между» и соотносятся дихотомические формы взаимоотношения — диалог и монолог, отношения «Я-Ты» и «Я-Оно». Дихотомия диалога и монолога отражает двойственность подхода к действительности и ее познанию, причем один из этих подходов по сути и не является познанием, а лишь отношением. Двойственность «Я-Ты» и «Я-Оно» отражает двойственность «Я» человека, его соотнесенность с миром и мир

в целом [Бубер 1995: 16]. Аналогичным образом Коген полагал, что для осознания своего «Я» субъекту необходимо вначале помыслить «не-Я», и, поскольку «не-Я» может быть воспринято двойственным образом — как Другой («Он», «Оно») или «Ты», то и «Я» оказывается двойственным. Поэтому мы можем сказать, что нечто или некто стали для нас «Ты» или «Оно» не из-за неких внутренних свойств этого нечто или некто, а исключительно из-за порождения нашего к нему отношения. Эта двойственность является не столько дуальностью, сколько двусторонностью. Полагаем, что в этом же ключе Тернер рассуждал о подобии структуры и антиструктуры фигуре и фону в гештальт-психологии, где выход на первый план одного не отменяет и не исключает второго, а лишь отводит его на второй план [Turner 1991: 127].

Сфера Оно — это мир опыта, понимаемый как несимметричные отношения субъекта и объекта. Опыт — всегда в человеке, а не между миром и человеком. Человек испытывает его в одиночку, и мир ничего не добавляет к нему, как и опыт ничего не добавляет миру. О мире Оно можно говорить лишь на языке переходных глаголов, предполагающих *взаимное* однонаправленное действие по отношению к объекту. Этот объект — нечто (thing, Etwas), которое ограничено и существует лишь в соотношении с другими нечто. В сфере «Оно» царствует причинность и привычная нам связность течения времени, причем жизнь объектов всегда относится к прошлому. «Я-Оно» никогда не говорится от «полного» или «всего» существа, то есть и «Оно», и «Я» в этом отношении представляют лишь свою часть. Добавим также, что мир «Оно» инструментален, в нем есть возможность для присвоения и использования познанного объекта. «Я основного слова Я-Оно проявляется как довлеющее себе особенное (Eigenwesen) и сознает себя как субъект (приобретения опыта и использования)»: такое «Я» проявляется в отделении от других [Бубер 1995: 51]. Такому «Я» приходится познавать и действовать опосредованно, и его взгляд всегда ограничен представлениями, выведенными из прошлого, и той целью, с которой он решил обратиться к объекту.

На уровне общества сфера «Оно» представлена институтами — «упорядоченными и более-менее согласованными структурами» [Там же: 39], в соответствии с которыми человек выстраивает себя и свою жизнь. Сфера «Оно» представлена нам как «такой мир, в котором приходится жить и в котором вполне можно жить, ибо он обеспечивает острыми и волнующими переживаниями, знаниями, деятельностью» [Там же: 35]. Мир «Оно» не плох и не хорош, он повсеместен и неизбежен. Бубер так резюмировал его место в нашем существовании: «Человек не может жить без [мира] Оно. Но тот, кто живет лишь с [миром] Оно — не человек» [Там же: 36].

Поэтому для полноценного участия в действительности необходимо установить с ней отношения «Я-Ты», и это участие будет «тем полнее, чем непосредственнее прикосновение Ты» [Там же: 51]. Главное, чем отличается «Я-Ты» от «Я-Оно» — это *способность обратиться к себе и к Другому как к «целостности» и взаимность подобного обращения.*

Для начала остановимся на взаимности. Если наше отношение к «Оно» определяется лишь страдательным залогом, то в действительном отношении «Ты» воздействует на «Я» в той же степени, как и «Я» на «Ты». Такое отношение означает выбирать и быть избранным, действовать и оказываться под воздействием. «Я» выходит навстречу своему «Ты» и сознательно вступает в прямые отношения с ним; но эти отношения даны лишь его «милостью», поскольку могут возникнуть только тогда, когда «Ты» само встречает его.

«Я-Ты» произносится и действие в нем совершается только от полного целостного существа. Когда случается встреча, «Ты» перестает быть «вещью среди других вещей и не состоит из вещей» [Там же: 19]. Тезис о целостности лучше всего иллюстрирует поэтический пассаж Бубера о дереве. Обращая свой взгляд на дерево, Бубер может увидеть его как «Оно», если будет воспринимать лишь его часть. Он может разглядеть в дереве предмет живописи или движение жизненных соков, классифицировать его как вид и описать в научной терминологии, увидеть в нем выражение природных законов или набор численных характеристик. Однако также он может вступить в отношение с деревом, и тогда оно станет единственным в своем роде. Это не будет отменять каждую из отдельных его черт и свойств, различимых в «Оно», но дерево станет для него чем-то большим, чем сумма его частей и характеристик — оно уникально и являет себя перед ним здесь и сейчас. Отметим, что возможность взаимности со стороны дерева вызывает определенные вопросы, и Бубер соглашается с отсутствием уверенности в ней. Однако мы не будем заострять внимание на этой проблеме, поскольку здесь нас интересуют только межчеловеческие отношения.

Отношение «Я-Ты» определяется не только целостностью и взаимностью, но и рядом других свойств. В отличие от обусловленного восприятия «Оно» между «Я» и «Ты» нет никаких систем идей, предсказаний, фантазий; никакой цели, вожеления, враждебности, любое средство или стереотип будет лишь препятствием к нему [Там же: 21]. Именно поэтому Бубер утверждает, что связь между «Я» и «Ты» прямая, непосредственная. Это связь может разворачиваться только в настоящем, причем не в обыденном, а в «реальном наполненном настоящем», которое возникает только при полноте присутствия каждого из участников. Течение такого времени в чем-то подобно «длительности» А. Бергсона. Если индивидуальность «Оно» проявляется, отделяясь от других индивидуаль-

ностей, то личность в отношении «Я-Ты» выражает себя и видит Другого во всей «безграничности». Причинность, правящая в мире «Оно», также исчезает.

С точки зрения хасидизма, божественный дух есть в каждом человеке и в каждой вещи, а потому «все в божественном творении в мире, одушевленное и неодушевленное, взаимно соотносится посредством всеобщей связи со священным» [Лифинцева 1999: 81]. Следуя этой идее, Бубер полагает возможными отношения «Я-Ты» не только между человеком и человеком: для него диалог возникает и в контакте с другими живыми существами и неодушевленными сущностями, такими как животные, растения, произведения искусства и т. д. В этом плане он отличается от своего предшественника Когена, отрицавшего возможность отношений «Я-Ты» с кем-либо, кроме Бога и человека. Однако для обоих философов именно общий божественный дух является главнейшим условием отношения «Я-Ты».

Также стоит сказать о принципиальной неустойчивости отношения «Я-Ты». Наша жизнь в основном проходит в связи с «Оно», и пребывание в нем стабильно, относительно предсказуемо и дается нам легко. Однако мы не можем надолго сохранять связь с «Ты». Как пишет Бубер: «...в том и состоит возвышенная печаль нашей судьбы, что каждое Ты в нашем мире должно становиться Оно. Таким исключительным было присутствие Ты в непосредственном отношении: однако, коль скоро отношение исчерпало себя или стало пронизано средством, Ты становится объектом среди объектов, пусть самым благородным, но одним из них, определенным в границе и мере» [Бубер 1995: 24-25]. Отношение с «Ты» дается нам редко. Однако, если оно оказывается нам совсем недоступно, то, согласно Буберу, наша связь с собой, миром и другими людьми становится нездоровой, и поэтому жизнь составлена из чередования того и другого.

Пришло время резюмировать основные различия между «Я-Оно» и «Я-Ты» (табл. 1).

Табл. 1. Различия между отношениями «Я-Оно» и «Я-Ты»
в философии М. Бубера
Fig. 1. Differences between the “I-Thou” and “I-It” relationships
in M. Buber’s philosophy

Я-ОНО	Я-ТЫ
познание	отношение
сложность	простота

прошлое	настоящее
односторонность	взаимность
рациональное	нерациональное
монолог	диалог
обусловленное	непосредственное
обыденное	особенное
связное во времени	несвязное во времени
предсказуемое	спонтанное
частичный	целостный
разделение	близость
границы	безграничность
стабильное	неустойчивое
одно из многих	уникальное

Сделаем несколько комментариев относительно значимости индивидуальной уникальности и дистанции в отношении «Я-Ты». Отношение «Я-Ты» для Бубера является основой так называемого «сущностного Мы», которое определяет природу жизни в общности. Это не просто жизнь бок о бок друг с другом, но «жизнь в отношении друг с другом». Может сложиться впечатление, что в отношении «Я-Ты» индивид целиком отказывается от своего индивидуального «Я», растворяется в опыте связности с другим/другими, и это отношение само по себе образует единое целое. Однако это ложное впечатление. Само понятие «межчеловеческого», точнее, «*между* человеком и человеком», подразумевает дистанцию, которая и является условием отношения как такового — никакие отношения невозможны, если исчезают сами субъекты этого отношения. В эссе «Дистанция и отношение», посвященном как раз этому вопросу, Бубер пишет о двухфазности «синтезирующей апперцепции» — так он называл уже описанное восприятие чего-либо как целого. Подобное восприятие требует двух шагов: «из-

начальное установление дистанции» и лишь затем «вступление в отношение» [Buber 2002: 208].

Слиться в отношении также не позволяют нередуцируемая уникальность и отличность каждого человека. Бубер находил обоснование этому в хасидизме, в котором он увидел акцент на воспитании индивидуальности. Он пишет: «Бог не создает одну и ту же вещь дважды» [Buber 1958: 110], а потому «уникальность — это сущностное благо, данное человеку для раскрытия» [Ibid.: 111]. «Чистая уникальность и чистое совершенство есть одно» [Ibid.: 111], так что задача человека состоит в развитии своей индивидуальной уникальности и в духовном совершенствовании в соответствии с этой уникальностью. Однако в одиночку это оказывается затруднительным, поскольку индивидуальность становится различимой только в отношении с Другим, в общности. Здесь мы снова видим отсылку к тезису Когена о необходимости «не-Я» для обнаружения «Я». Поэтому, по мнению Бубера, нам необходимо отношение «Я-Ты» как взаимное отношение между одной уникальной целостной личностью и другой.

Эти аргументы позволяют Буберу разрешить парадокс о возможности сохранения своей «самости» в общности с другими. Более того, общность как «сущностное Мы» оказывается для Бубера условием для открытия и развития этой «самости». Поэтому, несмотря на кажущийся коммунитаризм, Бубера нельзя упрекнуть в коллективистском понимании человека. Приведем важный в этой связи фрагмент: «Если индивидуализм понимает только часть человека, то коллективизм понимает человека лишь как часть: ничто из них продвигается к полноте человека, к человеку как к целостности. Индивидуализм видит человека лишь в отношении с собой, а коллективизм не видит его вовсе, он видит только “общество”. В первом случае лицо человека искажено, во втором — скрыто маской» [Buber 2003: 237].

Дополним тезис о важности сохранения дистанции и индивидуальности понятием корреляции, которое использовалось Когеном для описания отношения «Я-Ты». Он определяет её как отношение, «члены которого не могут существовать друг без друга, но ни в коем случае не переходят друг в друга и не продуцируют другой член отношения из самого себя» [Сокулер 2008: 58]. Каким бы близким и интенсивным ни было бы отношение внутри корреляции, оно всегда предполагает определенную непреодолимую дистанцию между его участниками, делающим невозможным слияние или образование единого целого.

Заметим, что для Бубера отношение «Я-Ты» может быть проявлено только в этически положительном ключе. Интересно, что для Когена отношения «Я-Ты» являлись важным компонентом этики

религии разума и были нацелены на устранение страдания ближнего [Рота 1997: 207]. Коген считал любовь к ближнему «теснейшим выражением корреляции» [Сокулер 2008: 110] и полагал сострадание сущностью действования этического субъекта, поскольку, по его словам, «именно наблюдение за страданием человека способны превратить Другого из Он в Ты» [Рота 1997: 203]. При этом благодаря соотнесенности «Я» с «Ты» сострадательное отношение к другому делает нас также равнодушными и к собственному страданию [Сокулер 2008: 98]. Таким образом, в философии Когена корреляция «Я» и «Ты» предполагает также признание собственной и чужой уязвимости.

172 Подводя итоги, получаем, что отношение «Я-Ты» — это непосредственное, равное, взаимное отношение к Другому как к уникальной целостности, в то время как «Я-Оно» — это опосредованное одностороннее отношение лишь к одной стороне Другого. Восприятие как целостности («синтезирующая апперцепция») означает способность увидеть Другого как нечто большее, чем часть или даже сумма частей — как единое связанное целое. Отношение «Я-Ты» всегда исключительно и обречено на обращение в «Оно», однако это отношение осуществимо и даже необходимо для полноценной жизни. «Сущностное Мы» или общность также выстраиваются в диалоге, подразумевающем сохранение дистанции и индивидуальной уникальности каждого его участника.

Какова степень сходства между спонтанным коммунитас и «сущностным Мы»? Надо признать, что Тернер добавляет мало нового к описанию самой природы взаимосвязанности в спонтанном коммунитас; его новаторство, скорее, выражено в помещении этого отношения в антропологический контекст группового взаимодействия в общности и добавлении ему символического и нормативного измерений. Встреча «Я-Ты», как и отношения в коммунитас, должна быть *прямой, непосредственной*, избавленной от привычных когнитивных схем и делений. Это отношение не может возникнуть без нашей воли, однако оно остается *неподконтрольным*, дается лишь «милостью». В момент его переживания человек оказывается *сосредоточен в настоящем*, и переживание времени для него меняется. Коммунитас и «Я-Ты» подразумевают *выход из мира причинности* и даны нам как своего рода «чудо» или «откровение». И то, и другое называют *экзистенциальным переживанием*, которое очень трудно выразить словами. Оба отношения оказываются *этически заряженными*, в них не может быть места ненависти и насилию, потому что тогда они перестанут быть собой и обратятся в структуру/Оно. Что еще мы можем узнать о коммунитас с помощью «Я-Ты»?

И Тернер, и Бубер настаивают, что взаимосвязанность в «Я-Ты» и коммунитас предполагает задействование не части личности,

не личности как части целого, а личности как целостности. У Тернера этот тезис выглядит не очень понятным, однако теперь мы можем его уточнить. Отношение к полному существу Другого не означает абсолютной слепоты к его обычным повседневным характеристикам, будь то набор ролей или социальных статусов. Эти черты также учитываются и сочетаются со многими другими скрытыми и явными психологическими и социальными свойствами личности, и, вступая в отношение с такой личностью, человек может в своем восприятии охватывать их все как связанное целое. Мы также полагаем возможным вспомнить аргумент Когена об открытии человека страдающего в ближнем: слабое, уязвимое, страдающее «Я» чаще всего оказывается вытесненным из социальной репрезентации индивида, и именно в коммунитас могут быть созданы условия для безопасного обнажения этой стороны личности. Целостная личность не ограничивается лишь всей полнотой составляющих ее свойств, и именно ее *нередуцируемая уникальность* и способность открыться и максимально присутствовать в моменте здесь и сейчас образуют подлинную целостность.

Мы можем усилить наш тезис о кратковременности и неустойчивости коммунитас. Коммунитас, как и отношение «Я-Ты», дано нам усилием воли и своего рода смелостью, позволяющей принять сопряженную с ними неопределенность, непривычность и непредсказуемость. Повседневные отношения выводятся из законов, уже установленных в прошлом, в то время как в коммунитас они каждый раз рождаются заново в настоящем. Это обрекает подобные отношения на неизбежный и скорый распад: как мы помним, проживаемая в ритуале всеобщая связь практически сразу оказывается «прервавшейся и готовой к раздроблению». Можно сказать, что во время ритуала спонтанное коммунитас будто бы «мерцает» в нашем сознании, оно то возникает, то исчезает, мы прорываемся к нему и неизбежно откатываемся назад, к привычному структурному восприятию, не теряя надежды достичь коммунитас вновь. При этом структура, хотя и безусловно отсутствует в самом коммунитас, обязательно присутствует где-то поблизости, лишь временно превращаясь из фигуры в фон, на котором происходит краткое соприкосновение с чем-то принципиально иным по сравнению с ней. Помимо этого мы смогли выявить религиозные истоки представлений о едином равном человечестве и возможности стирания внешних границ. Примечательно, что они восходят не к католицизму, который исповедовал сам Тернер, а к рационалистическому (в случае Когена) и мистическому (в случае Бубера) иудаизму и еврейскому гуманизму.

Однако самое главное, что нам удалось обнаружить — это обоснование идеи о сохранении дистанции и индивидуальной уникаль-

ности в «сущностном Мы» и, как следствие, в коммунитас. Как мы уже говорили, именно указание на возможность особой индивидуализированной общности делают коммунитас уникальной в своем роде концепцией, и мы видим, что это же сочетание характеризует и отношение «Я-Ты». Интересно, что в «Антропологии перформанса», рассуждая о коммунитас, Тернер словами Бубера говорит об ограниченности индивидуализма и коллективизма, однако даже не заключает его цитату в кавычки: возможно, он настолько глубоко воспринял эту идею, что стал полагать ее своей собственной¹.

Коммунитас и дюркгеймианское понимание общности

174

Говоря об антропологическом понимании общности, которое доминировало в годы научного творчества Тернера, мы, конечно же, имеем в виду дюркгеймианский по происхождению и содержанию комплекс представлений. Сам Тернер признавал, что, несмотря на отход от структурного функционализма, его метод в основе своей остается именно дюркгеймианским. В этой связи неудивительно, что коммунитас нередко рассматривается в связке с различными категориями социологии Эмиля Дюркгейма: солидарностью, сакральным или «бурлением». Однако мы стоим на иной позиции и считаем, что в случае коммунитас ориентация на французского классика нередко может ввести в заблуждение. Делая этот шаг, мы осознаем, что «ступаем на тонкий лед». И дело не только в тотальном доминировании дюркгеймианских интерпретаций, но и в многочисленных пересечениях и общих источниках, которые обнаруживаются у философии диалога и дюркгеймианской антропологии/социологии.

Перейдем к непосредственному рассмотрению оппозиций, заложенных в социологии Дюркгейма, чтобы обнаружить точки пересечения и расхождения с дуализмом структуры и коммунитас. Необходимо удерживать в сознании, что коммунитас нам представляется индивидуализированной формой общности, нацеленной на стирание внешних и внутренних границ, и мы будем ориентироваться именно на эти признаки.

Для Дюркгейма центральной является оппозиция коллективное/индивидуальное, из которой можно вывести прочие формы дуальности, представленные в человеке. Как в своем научном проекте, так и в представлениях о желаемом устройстве современного ему

1 «Крайний индивидуализм видит только часть человека. Крайний коллективизм видит человека только как часть» [Turner 1988: 84].

общества, Дюркгейм стремился найти баланс между этими двумя началами. На этапе работы «О разделении общественного труда» поиск этого баланса нередко превращается в игру с нулевой суммой, где рост индивидуализма неизбежно приводит к ослаблению социальных связей и наоборот. В дальнейшем, особенно при разговоре о современном обществе, Дюркгейм преодолевает данные представления, и мы еще разберем это более подробно.

Тернер также признавал существование конфликта между коллективным и индивидуальным, однако он не выводит из него остальные значимые оппозиции, в том числе социетас и коммунитас. Хотя антиструктура дает больше индивидуальной свободы и спонтанности в отношениях с другими, она, безусловно, остается на стороне коллективного: Тернер подчеркивал, что коммунитас противостоит не только структурным взаимодействиям, но и следованию личным «психобиологическим порывам в ущерб окружающим» [Turner 1991: 105]. Собственно, восприятие коммунитас как парадоксальной концепции как раз связано с привычностью представлений об обратной зависимости коллективного и индивидуального. Внутри подобной дихотомии сложно представить такую модальность взаимосвязанности, в которой усиливается и то, и другое.

175

Еще более сложным выглядит вопрос об отношении коммунитас с сакральным. С одной стороны, Тернер не утверждал выводимость структуры/антиструктуры из оппозиции сакрального и профанного, хотя и соглашался, что между ними есть определенная связь [Ibid.: 96]. Так же, как и сакральное, коммунитас вынесено за пределы рутинных повседневных взаимодействий и сопряжено с особыми переживаниями. Кроме этого, как и сакральное не может сосуществовать с профанным в сознании в один момент времени, так и коммунитас не может сочетаться со структурой, ведь, как только в момент переживания спонтанного коммунитас вторгается структура, коммунитас распадается. Также оно, подобно сакральному, по-своему амбивалентно: доминирующая структура может относиться к представителям нормативного коммунитас и с почетом, и с отторжением.

Вместе с тем вопрос о связи коммунитас с сакральным скверным представляется нам неоднозначным. С одной стороны, как было замечено Д. Куракиным, и антиструктуру, и скверное действительно можно отнести к «сфере неартикулированного», более того, каждое из них в равной мере несет в себе трансгрессивный заряд, направленный на разрушение привычного социального порядка [Куракин 2011: 58]. Тернер также указывал, что с позиции структуры коммунитас нередко воспринимается именно как источник опасности, анархии, поскольку в нем фактически заложено обесценивание или

даже осквернение позиций социальной иерархии, которые, по его мнению, несут в себе элементы сакрального статуса. При этом именно лиминальные обряды перехода в племенных обществах являются источником сакрального статуса позиций социальной иерархии [Turner 1991: 97]. Не стоит также забывать, что в коммунитас заложена та же идеализация, что и в чистое сакральное: и то, и другое характеризовалось своими авторами как начало, скорее, созидательное, нежели разрушительное. В результате мы получаем очень противоречивую картину.

176 Дополнительную путаницу вводят фрагментарные рассуждения Тернера о связи этих двух понятий, где он, впрочем, не фиксирует двойственность самого сакрального. С одной стороны, мы помним, что в доиндустриальных обществах коммунитас действительно неотделимо как от лиминальности, так и от сакрального, поскольку эти свойства определяют природу ритуала, порождающего коммунитас. Однако за пределами племенных сообществ эта связь уже не носит обязательного характера. К тому же сакральное в понимании Тернера весьма относительно, особенно в современных обществах, и поэтому то, что воспринимается сакральным на фоне одного явления, на фоне другого будет скорее отнесено к сфере профанного. Поэтому неудивительно, что с позиции Тернера мы можем увидеть различные формы и проявления сакрального не только в коммунитас, но и в структуре, например, в социальной иерархии, и в то же время мы можем встретить коммунитас в относительно профанных практиках. К примеру, Тернер полагал, что сакральное в современном мире в большей степени относится к сфере работы [Turner 1974: 70], в то время как коммунитас сегодня чаще встречается в различных формах неформального досуга. Возможно, некоторые формы досуга действительно можно отнести, скажем, к сакральному скверному, однако это определенно не будет касаться их всех. Остается лишь признать, что связь коммунитас с сакральным, чистым или скверным, остается малопонятной и требует отдельного разбора, выходящего за рамки этой работы.

Напоследок сделаем несколько замечаний относительно сакрального и коллективного как божественного. Так, если бы Коген и Бубер оперировали категорией сакрального, они бы наверняка использовали ее в отношении «Я-Ты». Причины этого очевидны: для обоих мыслителей открытие в Другом «Ты» означает прикосновение к чужому и собственному божественному духу, а посредством этого к Богу (по выражению Бубера, к «Вечному Ты»). Что любопытно, для Дюркгейма сакральное уже находится в неразрывной связке с коллективным, причем само его представление об обществе, как показал Дж. Милбэнк, восходит к позитивистскому видению общества

как «божественного закона», «данности» или даже «божественного присутствия» [Milbank 2006: 52]. Сопоставление их позиций в этом вопросе будет, пожалуй, слишком спекулятивным. Мы бы хотели лишь обратить внимание на различную направленность действия, устремленного к божественному. В философии диалога индивид приобщается к Богу через обращение к конкретному уникальному Другому и, даже если речь идет о «сущностном Мы», в основе него остаются все те же индивидуальные отношения. В позитивистской логике речь идет не об отношениях с конкретными индивидами, а, скорее, о приобщении к определенному социальному целому. Возможно, это и лежит в основе отличия коммунитас как индивидуализированного единства от классического дюркгеймианского понимания общности.

Некоторые исследователи, в частности, ЛаКапра [LaCapra 1972], полагают, что коммунитас является аналогом механической солидарности. Однако Тернер напрямую отрицал идентичность коммунитас и механической солидарности; не можем с этим согласиться и мы. В отличие от сакрального, статус которого в теории Тернера оказался несколько размытым, понятие механической солидарности используется им в понятном и привычном смысле при описании связности людей в доиндустриальных сообществах. В разделе о лиминальности мы уже упоминали, что в обществах с механической солидарностью может возникнуть коммунитас, однако оно будет скорее всего находиться в оппозиции к самой механической солидарности, которая, с точки зрения Тернера, невозможна без символической дихотомии свой/чужой [Turner 1991: 132]. К тому же механическая солидарность не лишена элементов структуры, а, как мы помним, структура и разделение на своих и чужих делают спонтанное коммунитас невозможным.

Куда продуктивнее провести сопоставление коммунитас и так называемого «бурления». Исследователи нередко обращают внимание на схожесть этих понятий и воспринимают введение концепта антиструктуры как своего рода продолжение разговора о коллективном «бурлении». Рассмотрим здесь некоторые выводы из статьи Т. Олавесон [Olaveson 2001], который уже проделал большую работу по их сопоставлению. И «бурление», и коммунитас вынесены за пределы нормального социального существования группы, что проявляется на нескольких уровнях. Так, обе модальности сопряжены с эмоциями высокой степени интенсивности, отделенными от переживаний обыденной жизни. Помимо этого оба состояния работают трансгрессивно, ослабляя или разрушая привычные социальные статусные границы. Также они способствуют творческому раскрытию участников, что позволяет им обновлять старые идеи и символы и создавать новые. В то же время и «бурление», и ком-

мунитас отличаются некоторой амбивалентностью, поскольку они могут проявиться как с созидательной, так и с разрушительной стороны. Несмотря на всю основательность проведенного Олавесоном анализа, мы вынуждены не согласиться с некоторыми его тезисами.

В первую очередь нам необходимо снова вернуться к вопросу амбивалентности, но с другого конца, чтобы прояснить возможность деструктивного потенциала антиструктуры. С одной стороны, антиструктура в каком-то роде действительно разрушительна по отношению к структуре, однако эта разрушительность никогда не увязывается Тернером с насилием и агрессией, в то время как Дюркгейм действительно писал, что «бурление» может выступить «с огнем и мечом». Олавесон сделал вывод о возможной деструктивности коммунитас на основании рассуждения Тернера о проявлении лиминальности в экстремальных ситуациях, таких как война, пытки, нахождение на грани самоубийства и т. д. Однако в том же пассаже, на который он ссылается, Тернер подчеркивает, что лиминальность связывается с коммунитас, лишь когда она проявлена в «социально позитивном» ключе [Turner 1979: 44]. Мы видим, что для Тернера спонтанное коммунитас окрашено исключительно положительно, что, вероятно, имеет корни в этической заряженности отношения «Я-Ты» Когена и Бубера, которые полагали его буквально «противоядием» к ненависти и насилию. Однако в случае Тернера нельзя, на наш взгляд, говорить о чрезмерной идеализации: даже если само спонтанное коммунитас отличается чрезмерной «благодарностью», оно настолько труднодостижимо и кратковременно, что мы едва ли успеваем его в полной мере испытать.

По этим причинам мы считаем, что определенная амбивалентность коммунитас может быть следствием его неустойчивости как в самом ритуале, так и в долгосрочной перспективе. Мы уже упоминали, что нормативное коммунитас нередко стремится расширяться до границ всего человечества, и Тернер отмечал по этому поводу, что некоторые такие группы теряют свой изначальный запал, и «их движение становится институтом среди других институтов, порой даже более фанатичным и воинственным, чем остальные, поскольку чувствует себя уникальным носителем универсальных человеческих истин» [Turner 1991: 112]. Эдит Тернер также обращала внимание на феномен ложного коммунитас, когда, к примеру, в тоталитарных обществах или религиозных культах за ширмой идеологического коммунитас выстраивается предельно жесткая иерархия.

Из этого можно сделать следующий вывод: в дихотомии созидательное/разрушительное спонтанное коммунитас оказывается исключительно на «светлой стороне», по крайней мере, в его изначальном определении. Мы не можем отрицать, что коммунитас об-

ладает выраженным потенциалом к распаду и деградации, а само устремление к коммунитас может закончиться деструктивными актами. В то же время это именно неудачные попытки, при которых коммунитас не достигается и/или превращается во что-то другое. В противоположность этому «успешная попытка» «бурления» может быть деструктивной, и это не будет противоречить его природе. Заметим также, что насилие чаще всего совершается по отношению к «чужому», а сам факт превращения фигуры Другого в «чужого» вступает в противоречие с идеологией и сущностью коммунитас.

Здесь мы подбираемся к важнейшему отличию коммунитас и «бурления», которое касается статуса индивида внутри данных общностей. Описывая «бурление», Дюркгейм неоднократно отмечал исключительную силу испытываемых эмоций: человека буквально захлестывает страстями, в которых он теряет себя и будто «становится кем-то другим». Он называет эти переживания своего рода «насилием над телом и сознанием» отдельного человека, вырывающим его из нормального жизненного ритма [Durkheim 1995: 228]. У исследователей нет больших разногласий по поводу того, что «потеря себя» и «слияние с целым/в целое» являются неперенными характеристиками заложенного в «бурление» переживания. «Бурление» описывается как «человеческая масса, где индивид наполнен коллективным, и является уже не индивидуальной личностью, а воплощением коллективности» [Alexander 2005: 250]. «Лишенные своей отдельности, идентифицированные друг с другом внутри и посредством социального целого, участники рискуют утратить свое дифференцированное существование вместе с социальными различиями и запретами», причем эта утрата себя может доходить до символической или даже фактической смерти индивида [Ramp 2012: 142].

179

Для описания этого же состояния в контексте жертвоприношения Дюркгейм прибегает к религиозному понятию «всеединства» (communion), подразумевающему приобщение — причащение — к общему социальному целому. Как указывает Г. Юдин, данное понятие «отсылает одновременно и к надындивидуальному субъекту, и к процессу сообщения между частями общности» [Юдин 2013: 130]. Нам представляется очевидным, что в подобного рода общности не может быть места выраженному индивидуальному началу. Интересно, что сам Тернер не сравнивал коммунитас с «бурлением» или «всеединством» (communion) Дюркгейма, хотя однажды и отметил, что «бурление» — одна из лучших находок классика [Turner 1988: 77]. Вместе с тем у него можно встретить противопоставление коммунитас понятию communion в интерпретации Жоржа Гурвича. Гурвич определяет всеединство как такую форму социальности, при которой достигается максималь-

ная степень единения, «когда сознания раскрываются настолько широко, насколько это возможно, и самые недоступные глубины Я интегрируются в слиянии (которое предшествует состояниям коллективного экстаза)» [Gurwitch 1951: 487]. В ответ на это Тернер снова подчеркивает, что коммунитас не является для него «впадением в детство» или «погружением в фантазии» и не сводится к одним эмоциям [Turner 1974: 77].

Вероятно, за «бурлением» и коммунитас действительно стоит общая интуиция. В резюмированном виде коммунитас, как и бурление, — это эмоционально заряженное трансгрессивное коллективное переживание, противопоставленное повседневным взаимодействиям, с выраженным творческим потенциалом. Не исключено, что в ряде идентичных феноменов Тернер бы обнаружил проявления коммунитас, а Дюркгейм — «бурления». Но необходимо отметить, что, хотя это обобщенное определение более или менее исчерпывает наши представления о «бурлении», оно едва ли отражает знаковые для нас черты коммунитас. Хотя коммунитас и может проявиться в этически негативном ключе, это будет лишь свидетельствовать о его неудавшейся попытке или о распадении, в то время как насилие не входит в противоречие с «бурлением». Также, если «бурление» делает акцент именно на коллективном аспекте переживания и растворении каждого отдельного человека в социальном целом, то коммунитас больше высвечивает индивидуальную модальность отношения к Другому как к целостности. Здесь можно услышать отзвук столкновения философии диалога и позитивизма, определившего различие взглядов и задач Бубера и Дюркгейма. Все это позволяет нам с уверенностью утверждать, что, несмотря на всю степень влияния Дюркгейма на работу Тернера, понятие коммунитас вышло все же из других источников и лишь наложилось на уже существовавшие дюркгеймианские различия. Наличие некоторых общих черт и смыслов, а также определенная размытость каждого из этих понятий позволили интерпретаторам отождествить их. Однако, как мы показали, подобное отождествление не помогает нам увидеть сущностные черты коммунитас, а лишь прячет их за привычными категориями.

И все же мы встречаем у Дюркгейма сюжет, по-настоящему созвучный проекту Тернера. Однако обнаруживается он не в классических работах, а в небольшой статье 1898 г. «Индивидуализм и интеллектуалы». В этой статье он пытается понять, какую форму может принять религия в современных обществах, в которых давление коллективного, казалось бы, становится все меньше. Природные, экономические и культурные факторы делают рост индивидуализма неизбежным, и Дюркгейм ищет возможность сделать индивидуализм этическим.

Свое рассуждение Дюркгейм начинает с поиска того общего, что есть у всех представителей человечества. Как и Г. Коген, в своих построениях он отталкивается в числе прочего от этики И. Канта: «этическим поступком может считаться лишь такое действие, которое может быть применимо ко всем людям без исключения; иначе говоря, подобного рода действия должны подразумевать общее понятие “человека”» [Durkheim 1973: 45]. Дюркгейм полагает возможным сакрализацию человеческого, причем он говорит не только о человеческом в целом, но и его частицах, присутствующих в каждом отдельном человеке. В подобном «культе человека» индивид оказывается «одновременно и богопоклонником, и богом» [Ibid.: 46]. Сакральная сила помещается не вовне, а внутри индивида, однако это не означает эгоистического поклонения индивида самому себе, скорее, речь идет о поклонении идеализированному человеческому в себе. Так, отмечает Боуринг, Дюркгейм обращает негативную «свободу от» коллективного, приводящую к разобщенности и эгоизму, в «свободу для» развития уважения к себе и окружающим, к чужим и собственным гражданским правам [Bowring 2016: 26]. Интеллектуализм, который является спутником всякого индивидуализма, будет также служить поддержанию данной религии, ведь «свобода мысли есть первейшая из свобод» [Durkheim 1973: 49]. Именно наука и рациональное мышление помогут не попустить анархии мнений и помогут создать общее поле ценностей, основанное на разуме.

181

Конечно, видение Дюркгейма перекликается не только и не столько с этическим социализмом Когена. Мы можем усмотреть довольно много параллелей и с позитивной религией человечества Огюста Конта: здесь и попытка заместить любовь к Богу любовью к человечеству, и вера в науку как в основание для поддержания мировоззренческого единства. Однако именно в этом «незаконченном проекте либерально-коммунитарного гуманизма», как назвал его Ф. Боуринг, мы можем найти у Дюркгейма что-то действительно близкое к коммунитас.

Заключение

К понятию коммунитас хорошо применим закон «избыточной детерминации», по которому «заметные события в области истории идей можно всегда объяснить более чем одним способом» [Сокулер 2008: 43]. Мы же хотели продемонстрировать главное отличие коммунитас от предшествующих ему концепций и категорий: возможность индивидуализированной общности, подразумевающей отношения между индивидами как целостностями. Подобное отношение не означает слияния в коллективном целом, напро-

тив, оно предполагает наличие дистанции и восприятие Другого во всей полноте его нередуцированной индивидуальной уникальности. Эта целостность может включать в себя то, что не проявляется в повседневности, в частности, уязвимые стороны «Я» индивида.

В философии диалога М. Бубера возможность подобной «синтезирующей апперцепции» обосновывалась присутствием у каждого человека частицы «божественного духа». У Тернера это отозвалось идеей о предельной инклюзивности коммунитас, предполагающей стирание всех внешних и внутренних границ, и символическом приобщении ко всему человечеству. Однако коммунитас, как и отношение «Я-Ты», отличается труднодостижимостью и крайняя неустойчивость, и потому коммунитас оказывается трудно уловимым как для человека, который хочет его испытать, так и для его исследователя.

Библиография / References

182

Бубер М. (1995) *Два образа веры*, М.: «Республика».

— Buber M. (1995) *Two types of faith*, М.: Respublika. — In Russ.

Куракин Д.Ю. (2011) Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии. *Социологическое обозрение*, 10 (3): 41-70.

— Kurakin D. (2011) The elusory sacred: the problem of the ambiguity of the sacred and its meaning for the “strong program” of cultural sociology. *Russian Sociological Review*, 10 (3): 41-70. — In Russ.

Лифинцева Т.П. (1999) *Философия диалога Мартина Бубера*, М.: РАН Институт философии.

— Lifintseva T. (1999) *The dialogical philosophy of Martin Buber*, М.: Institute of philosophy RAS. — In Russ.

Тэрнер В. (1983) *Символ и ритуал*, М.: Наука.

— Turner V. (1983) *Symbol and ritual*, М.: Nauka. — In Russ.

Юдин Г. (2013) Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма. *Социологическое обозрение*, 12 (2): 122-132.

— Yudin G. (2013) The collective and the individual in the philosophical anthropology of E. Durkheim. *Russian Sociological Review*, 12 (2): 122-132.

Сокулер З.А. (2008) *Герман Коген и философия диалога*, М.: Прогресс-Традиция.

— Sokuler Z. (2008) *Hermann Cohen and the dialogical philosophy*, М.: Progress-Tradition.

Alexander J.C. (2005) The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity. J. C. Alexander, P. Smith (eds) *The Cambridge companion to Durkheim*, New York: Cambridge University Press: 136-159.

- Beaumont E., Brown D. (2018) 'It's the sea and the beach more than anything for me': Local surfer's and the construction of community and communitas in a rural Cornish seaside village. *Journal of rural studies*, (59): 58-66.
- Bowring F. (2016) The individual and society in Durkheim: Unpicking the contradictions. *European Journal of Social Theory*, 19 (1): 21-38.
- Buber M. (2003) *Between man and man*, London: Routledge.
- Buber M. (2002) Distance and Relation. A. Biemann (ed.) *The Martin Buber reader: essential writings*, New York: Palgrave Macmillan.
- Buber M. (1958) *Hasidism and Modern Man*, New York: Horizon Press.
- Durkheim E. (1973) *Emile Durkheim on morality and society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press.
- Gurvitch G. (1941) Mass, community, communion. *The Journal of Philosophy*, 38 (18): 485-496.
- Hayton J. (2018) "They do treat us as a bit normal now": Students' experiences of liminality and communitas whilst volunteering on a sports-based outreach project. *International review for the sociology of sport*, 53 (7): 869-889.
- Jencson L. (2001) Disastrous rites: liminality and communitas in a flood crisis. *Anthropology and Humanism*, 26 (1): 46-58.
- LaCarpa D. (1972) *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher*, New York: Cornell University Press.
- Letkemann P.G. (2002) The office workplace: Communitas and hierarchical social structures. *Anthropologica*, 44 (2): 257-269.
- Milbank J. (2006) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Olaveson T. (2001) Collective effervescence and communitas: Processual models of ritual and society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology*, 26 (2): 89-124.
- Poma A. (1997) *Critical Philosophy of Hermann Cohen*, Albany: SUNY Press.
- Ramp W. (1998) Effervescence, differentiation and representation in The Elementary Forms. N. Allen, W. Pickering, W. Miller (eds) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London: Routledge: 136-148.
- Turner E. (2012) *Communitas: The anthropology of collective joy*, New York: Palgrave Macmillan.
- Turner V., Schechner, R. (1988) *The anthropology of performance*, New York: Performing Arts Journal Publications.
- Turner V. (1973) The center out there: Pilgrim's goal. *History of religions*, 12 (3): 191-230.
- Turner V. (1975) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, New York: Cornell University Press.
- Turner V. (1979) *Process, performance, and pilgrimage: a study in comparative symbology*, New Dehli: Concept publishing company.

Turner V. (1980) Encounter with Freud: the making of a comparative symbologist. G. Spindler (ed.) The making of psychological anthropology, Berkeley: University of California Press: 558-583.

Turner V. (1982) *From ritual to theatre: The human seriousness of play*, New York: Performing Arts Journal Publications.

Turner V. (1974) Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: an essay in comparative symbology. *Rice Institute Pamphlet-Rice University Studies*, 60 (3): 53-92.

Turner V. (1991) *The ritual process: Structure and anti structure*, New York: Cornell University Press.

Рекомендация для цитирования:

Воробьева Н.С. (2019) Коммунитас как «сущностное Мы»: возможность диалогических отношений в общности. *Социология власти*, 31 (4): 155-184.

For citations:

Vorobyeva N.S. (2019) Communitas as the “essential We”: The Possibility of Dialogical Relationships in a Community. *Sociology of Power*, 31 (4): 155-184.

184

Поступила в редакцию: 29.11.2019; принята в печать: 14.12.2019

Received: 29.11.2019; Accepted for publication: 14.12.2019

ОЛЬГА О. ГОНЧАРОВА

Независимый исследователь, Москва, Россия

Счастье для всех: забытый концепт или новое основание социального порядка?

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-185-209

Резюме:

Статья посвящена анализу счастья как категории социальной теории, которая в начале XXI века стала не только новым предметом исследований социологов, но также основой правительственных программ ряда стран, в том числе Великобритании. Концептуализация понятия «счастье» как основы социального порядка связана с возрождением интереса современных исследователей к работам Иеремии Бентама и других философов эпохи Просвещения, в которых в том числе рассматривались возможности достижения всеобщего счастья. Однако глубинная причина актуализации этой категории — ее кризис в экономической науке, обусловленный «парадоксом Истерлина», то есть отсутствием прямой и однозначной корреляции между ростом доходов и уровнем счастья населения. Статья представляет собой детализированный анализ источников концепции счастья как категории социального порядка, в первую очередь работ камералистов, и наиболее известного представителя этой школы Иоганна Генриха Готлиба Юсти. Приведенный анализ демонстрирует, что идея счастья как основы социального порядка уже пережила подъем и упадок в период камерализма, затем была интегрирована в работы просветителей, но, так и не получив дальнейшего развития, в конечном итоге ушла из языка социальных наук, полностью погрузившись в экономическую теорию. Одной из причин упадка этой категории было отсутствие «устойчивых» механизмов соединения счастья отдельных индивидов во всеобщее благо, а значит — невозможность конвертации «счастья» из экзистенциальной в социальную категорию. Мы приводим анализ причин, по которым ни одна из предложенных теорий всеобщего счастья в XVIII–XIX веках не оказалась состоятельной. Еще до эпохи Просвещения категория пережила кризис в социальной теории и возврат к ней в настоящее время требует серьезного переосмысления в контексте наследия философов XVIII–XIX веков.

185

Ключевые слова: счастье, камералисты, Юсти, Смит, благо, Просвещение

Ольга Олеговна Гончарова — MA in Sociology (The University of Manchester).
Научные интересы: счастье как категория социальной теории, камерализм, экономическая теория. E-mail: ogoncharova-111@mail.ru

Olga O. Goncharova¹

Independent researcher, Moscow, Russia

Happiness for All: A Forgotten Concept or a New Foundation of Social Order?

Abstract:

The article is devoted to the analysis of happiness as a category of social theory, which—at the beginning of the XXI century—became not only a new subject of sociological research but also the basis of government programs in several countries, including the United Kingdom. “Happiness” became the basis of social order due to a revival of the interest of modern scholars in the works of Jeremy Bentham and other philosophers of the Enlightenment. In these works were considered, among other things, the possibilities of achieving universal happiness. However, the real reason for the actualization of this category is its crisis in economic science caused by the “Easterlin paradox,” that is, the absence of a direct and unequivocal correlation between income growth and the level of happiness of the population. The article provides a detailed analysis of the sources of the concept of happiness as a category of social order, primarily the work of the cameralists and Johann Heinrich Gottlieb Justi, the most famous representative of this school. The analysis demonstrates that the idea of happiness as the basis of social order has already been experienced in the period of cameralism when it was integrated into the work of the enlighteners. However, without further development, this idea eventually left the language of social sciences completely immersed in economic theory. One of the reasons for the decline of this category was the lack of “stable” mechanisms for including the happiness of individuals as a part of the common good, and therefore the impossibility of converting “happiness” from an existential into a social category. We provide an analysis of the reasons why none of the proposed theories of common happiness in the XVIII-XIX centuries was consistent. Even before the Enlightenment, the category survived the crisis in social theory and a return to it requires a serious rethinking in the context of the heritage of philosophers of the XVIII-XIX centuries.

Keywords: happiness, cameralists, Justi, Smith, common good, Enlightenment

Введение

Одной из новаций социальной теории начала XXI века стала категория счастья, которая в этот период вышла за пределы экзистенциального контекста и начала рассматриваться иссле-

1 Olga O. Goncharova — MA in Sociology (The University of Manchester). Research interests: happiness as a category of social theory, cameralism, economic theory. E-mail: ogoncharova-111@mail.ru

дователями и политиками в качестве основания социального порядка. Фундаментальным положением этой концепции является возможность достижения всеобщего счастья, а также создание соответствующих механизмов для синхронизации благ и личных интересов отдельных индивидов. Достижимость всеобщего счастья и является краеугольным камнем всех существующих на данный момент концептуализаций этой категории.

Счастье вошло в социальную теорию после того, как эта категория пережила кризис в экономической науке, где она традиционно связывалось с материальным благополучием и изменениями покупательской способности населения. Переосмысление этого концепта произошло в 1970-е после выхода статьи американского экономиста и демографа Ричарда Истерлина «Действительно ли экономический рост значительно влияет на человека? Некоторый эмпирический опыт». В этой работе Истерлин представил результаты тридцати исследований уровня счастья, проведенных в период с 1946 по 1970 годы в 19 странах мира. Исследование выявило корреляцию счастья и уровня дохода на «крайних точках»: в среднем люди с самым высоким доходом были счастливее, чем люди с самым низким доходом. Однако повышение уровня дохода в разных странах не приводила к повышению уровня счастья населения в целом. «Оценивая свое счастье, люди стремятся сравнить свою актуальную ситуацию с референтной нормой, происходящей из предыдущего или текущего социального опыта... Как только экономические условия выходят на новый уровень, то же происходит и с социальной нормой, поскольку она формируется меняющимся опытом экономической социализации людей» [Easterlin 1972: 118]. Например, в рассматриваемый период США переживали значительный экономический подъем, однако это не привело к заметному и систематическому «приросту» уровня счастья среди американцев.

187

Отсутствие прямой и однозначной корреляции между ростом доходов и уровнем счастья населения получило название «парадокса Истерлина» и заставило экономистов задуматься о реконцептуализации этой категории и более глубокому изучению ее «составляющих». В своей статье Истерлин указывал на необходимость обратить внимание на предпочтения (tastes) и чувства людей, поскольку эти факторы могут оказывать влияние на экономический рост в долгосрочной перспективе, и начать соответствующие исследования, от которых до того времени экономисты дистанцировались, отмечая, что «определение предпочтений [людей] не их дело» [Ibid.: 118].

«Парадокс Истерлина» стал толчком к реконцептуализации счастья и изучения этой категории в системе координат социальной теории. Таким образом, эта категория привлекла внимание социологов, в том числе исследователя проекта «Евробарометр» Рональда

Инглхарт. Например, в лекции «Счастье понимается по-разному разными людьми: Субъективное благо в глобальной перспективе», проведенной им в Университете Мичигана в 2010 г., Инглхарт отметил хорошее государственное управление, комфорт, свободу и толерантность в качестве факторов, оказывающих влияние на общее благо [Inglehart 2010].

Предлагая новую концептуализацию счастья в рамках социальной теории, исследователи опирались на работы классиков дисциплины, в первую очередь эпохи Просвещения, в которых уже была предложена концепция счастья для всех. Например, английский экономист Ричард Лэйард в своей книге «Счастье. Уроки новой жизни» предложил обратиться к принципу «наибольшего счастья для наибольшего числа», заявленному в тот период английским философом Иеремией Бентамом. По Лэйарду, XXI век находится на схожем историческом этапе развития с той эпохой: «Наблюдается тенденция роста к росту материализма и, если называть вещи своими именами, эгоизма. Некоторые люди полагают, что такие тенденции могут продолжаться до бесконечности. Однако история учит нас другому. Она гораздо цикличнее, чем думает большинство. Например, в Великобритании XVIII век был временем ослабления морали и распространения антисоциального поведения. Но в начале XIX века наступила новая эра сдержанности и респектабельности» [Лэйард 2012: 191].

Концептуализация счастья как категории социального порядка действительно зародилась в эпоху Просвещения, но с тех пор пережила несколько упадков, закрепившись в результате лишь в экономической теории. Самая известная концепция была предложена еще до Иеремии Бентама немецким философом Иоганном Генрихом Готлибом Юсти, представителем камерализма, научной школы, действовавшей в Германии с XVI до XIX столетия и призванной формировать принципы государственного управления и экономики в стране. Концепция всеобщего счастья Юсти, основанная на свободе, безопасности и материальном благополучии, была принята как «рамочное» руководство для государственного управления и стала главным интеллектуальным трендом Германии во второй половине XVIII века. Однако в начале XIX века кафедры камерализма начали закрываться, эта концептуализация утратила свою актуальность, была подвергнута жесткой критике со стороны философов того времени и фактически исчезла из словаря социальных наук.

Участь забвения постигла также концепции всеобщего счастья, предложенные впоследствии Иеремией Бентамом, Адамом Смитом, Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем и другими исследователями вплоть до теоретиков XX века. И в каждом случае камнем преткновения становился вопрос о механизмах формирования

всеобщего блага и синхронизации счастья отдельных индивидов. Поэтому предметом нашего интереса станет анализ причин упадка категории счастья как основания социального порядка, теоретических сложностей, с которыми сталкивались исследователи, формировавшие механизм достижения всеобщего счастья, и возможностей реконцептуализации этого понятия в современной социальной теории.

Подъем и отрицание счастья как социальной категории. Опыт камералистов

Камералистов, расцвет которых пришелся на середину XVIII века, можно с полным правом называть пионерами в создании фундаментальной концепции счастья как основы социального порядка. Во-первых, теория, предложенная этой научной школой, включала детальное описание механизма, соединяющего блага отдельных домохозяйств для достижения всеобщего счастья. Во-вторых, их теоретические разработки нашли отражение в реальной политике Германии в середине XVIII века. Это стало возможным благодаря уникальному положению камералистов, заключавшемуся в том, что помимо создания обширной теоретической базы, они были интегрированы в управление государством, выступая советниками правителей и участвуя в реализации административных и экономических реформ. «Камералисты не были похожи на современных академических консультантов. Они были реальными администраторами», отмечает Ричард Вагнер [Wagner 2012: 124]. Таким образом, все категории, встречавшиеся в работах камералистов, были тесно связаны с практикой управления и организации экономической жизни государства и разрабатывались именно для решения прикладных задач.

Манифестом камерализма стала вышедшая в 1755 г. работа одного из главных представителей этой школы Иоганна Генриха Готлиба Юсти «Государственная экономика или систематический трактат по всем экономическим и камерным наукам». Документ начинался со следующего утверждения: «Общественное счастье [Glückseligkeit] — это общая цель для всех государств, для достижения которой требуется, чтобы верховная власть направляла все свои усилия главным образом на два важных дела: сохранение и преумножение богатства государства, и его разумное применение» [Leeuwen 2016: 14]. В более поздних работах Юсти конкретизировал эту мысль: «Все административные решения государства должны приниматься таким образом, чтобы они были направлены на достижения его [государства] счастья» [Юсти 1777: 5]. В дальнейшем Юсти развил свою теорию счастья, в том числе в трактатах «Осно-

вание силы и благосостояния царств» («Die Grundfeste zuf Macht und Glückseligkeit der Staaten», 1760–1761-е годы) и «Существенное изображение естества народных обществ и всякого рода законов» («Natur und Wesen der Staaten», 1760 г.), трансформировав ее в фундаментальную концепцию. Если проанализировать тексты Юсти, содержащие описание счастья как социальной категории, вырисовывается «многомерная» и достаточно сложная конструкция счастья.

С одной стороны, счастье у Юсти «распадается» на общественное и частное благополучие, или благополучие домохозяйств, которые при этом должны быть синхронизированы между собой. «Нравственное состояние подданных должно всячески относиться как к благополучию частных семей, так и к общему благу», пишет он, сразу уточняя, что «доброе состояние частных семей должно всегда согласовать и с общим благом» [Там же: 5]. Кроме того, Юсти определяет три базовых основания счастья, относящиеся как к общему, так и частному благополучию. Это безопасность, внутренняя сила, то есть «население или цветущее состояние земли», иными словами, материальное благополучие государства в целом и отдельных домохозяйств, в частности, и, наконец, вольность или свобода. Каждое из этих оснований распространяется соответственно на всеобщее благополучие и благополучие домохозяйств. Например, под всеобщей безопасностью народа и государства понимается защита от вражеского вторжения, а под внутренней безопасностью — защита от раздоров внутри государства. Всеобщая свобода, или вольность, — это независимость государства, а гражданская вольность распространяется до «учреждения основательных узаконений и до состояния гражданских, а особливо наказательных законов» [Там же: 25].

Синхронизацию общего счастья и счастья домохозяйств обеспечивает государство, которое в лице правителей создает социальный порядок, поддерживает его и регулирует, — тезис, созвучный современной теории Ричарда Лэйарда. Главной целью государства является благополучие подданных. Деятельность государства простирается на все, что касается общего блага подданных. Хартмут Бекер писал, что у государства Юсти есть отдельная природа и отдельная «персональность»: «Государство — это физическая машина, или физическое тело» [Becker 2011: 47]. Главная цель и верховный закон государства и соответственно его правителей — общее благополучие, или счастье его подданных. «Существо обществ и намерение при происхождении оных требует, чтобы ... общее благоденствие и благополучие государства было главным намерением, и, следовательно, все меры правителей, великость и знатность Государей и их дому были тому последующая, а не предшествующие» [Юсти, 1777: 46]. Благополучие подданных, благоденствие и сила государ-

ства, благосостояние и величие правителей — взаимосвязанные между собою понятия.

Наконец, Юсти предлагает ряд инструментов для соединения всеобщего и частного счастья, которые может создавать и необходимым образом регулировать государство. Среди них масштабное просвещение населения и религия, а также система надзорных мер, в том числе полицейский контроль и цензура. Постигание наук в его теории тесно связано с пользой всего государства: «Науки имеют, конечно, знатное к пользе государства отношение и сопряжение, поелику они народ не только просвещают и во нравах его благую производят перемену, но и делают его способным производить всякие роды искусственных работ с сугубым совершенством» [Там же: 84]. Религия у Юсти жестко подчинена интересам государства и служит для решения его прикладных задач, тоже содействуя общему благополучию. Например, государство может использовать религию для осуществления своей пропагандистской функции и уверения подданных в доброте законов. Вера может способствовать формированию у подданных добродетели, но она не является главным основанием гражданских обществ.

В то же время Юсти допускает, что науки и просвещение могут и навредить общественному благу, и эта сфера тоже должна регулироваться государством, например, посредством цензуры книг. «Если бы дана была полная свобода печатать внутри государства и из чужих земель вывозить всякие книги, то дозволение сие могло бы иметь весьма вредное прикосновение к вере и ко нравам» [Там же: 94]. Государство может вмешиваться и в дела религии, поскольку она, как пишет Юсти, может «не только развращать нравы государственных жителей, но и разными другими образами причинять ущерб общему благу» [Там же: 33]. В качестве примеров вредного действия религии для общего благополучия он приводит вызванные ей «жестокости в народах», а также расточительность, которую приносят государству религиозные праздники. «Христианскому государю делать надобно, дабы все то отвратить, что в вере общему благосостоянию вредно» [Там же: 43]. Практическими методами, осуществляющими поддержание социального порядка, становятся полиция и судебная система. Иными словами, по Юсти, счастье — это соединение благополучия, безопасности и свободы как отдельных домохозяйств, так и общества в целом, жестко регулируемое государством.

Чтобы понять, почему концептуализация Юсти была подвергнута жесткой критике, необходимо определить источники его теории и интеллектуальный контекст, в котором создавались его работы. Исследователи Юсти указывают на одну индивидуальную особенность этого теоретика — способность систематизировать и фак-

тически «компилировать» ключевые тенденции своего времени, интегрируя в свои работы наиболее инновационные концепты. В концепции счастья Юсти соединилось наследие научной школы камерализма, к которой он принадлежал, отдельные наработки философов Кристиана Вольфа и Готфрида Вильгельма Лейбница, с которыми он был знаком, и, наконец, инновации французских просветителей, в том числе Монтескье и Гельвеция. Если «разложить» формулу счастья Юсти на отдельные составляющие, то в каждой из них прослеживаются положения работ этих теоретиков.

192 Из трех составляющих формулы Юсти две, безопасность и стремление к приятной и благополучной жизни (*enjoyable life*), встречались еще в работах его предшественников, представителей раннего камерализма XVII — начала XVIII века, которые, правда, тогда еще не проблематизировали достижение всеобщего счастья. Третья «переменная» — свобода — была, вероятно, заимствована у французских просветителей. Основные работы Юсти были написаны в 1750–1760-е годы, период так называемого «радикального просвещения» во Франции, когда появились сочинения Руссо, Дидро, Гельвеция, Гольбаха и других философов, подготовившие почву для Великой Французской революции 1789 года. Как пишут исследователи работ Юсти Эрик Рейнерт и Ульрих Адам, он очень хорошо знал французский язык, занимался переводами и следил за ключевыми работами французских просветителей. Кроме того, благодаря Фридриху Великому идеи Просвещения нашли живой отклик в Германии XVIII века. Как пишет Дэвид Фрейзер, немецкий правитель был «человеком Просвещения» и живо интересовался ключевыми работами французских философов. «Первые работы Фридриха, включая “Анти-Макиавелли”, были пронизаны темами долга правительства, философией, которая должна была вдохновлять правителей и приводить к процветанию, счастью и свободе людей» [Fraiser 2001: 48]. Таким образом, предположительно именно из работ просветителей Юсти заимствовал различение общего и частного счастья, идею свободы как одного из оснований счастья и, наконец, повышения уровня образованности населения и всеобщего просвещения как важнейших условий достижения всеобщего счастья.

Однако ни наследие камералистов, ни работы просветителей не предлагали механизма, который мог бы обеспечить соединение счастья отдельных домохозяйств и достижение всеобщего блага, и этот пробел Юсти помогли заполнить работы немецких философов Кристиана Вольфа и в большей степени Готфрида Вильгельма Лейбница, которые он читал еще до поступления на государственную службу. По мнению Фредерика Френсдорффа, именно у Вольфа камералисты могли заимствовать идею домохозяйства как социальной единицы. А анализ работ Лейбница показывает, что именно

в них Юсти мог почерпнуть идеи для создания своего механизма «управления» всеобщим счастьем, который приводится в движение государством, представляющим собой отдельное физическое тело.

В работах Лейбница прослеживается четкая структура социального порядка, которая выглядит следующим образом. Во главе «конструкции» стоит Бог, который конституирует этот порядок и является в системе координат Лейбница единственным созидющим и управляющим монархом — такая концептуализация следует, в частности, из «Рассуждения о метафизике». Государство в теории Лейбница — это град Божий, которое, как он пишет в «Теодицее», является самым совершенным из царств, поскольку он создан и управляется «величайшим и наилучшим из монархов» [Лейбниц 1982a: 285]. Уже при сотворении мира Бог задает ему определенный порядок, которому мир следует в дальнейшем: «Каким бы Бог не сотворил мир, последний всегда был бы закономерным и соответствовал бы некоторому общему порядку» [Там же: 130]. При этом одна из задач Бога как монарха заключается в обеспечении блаженства обитателей его града, счастливого и цветущего состояния его государства. В этом государстве счастье для личности — то же, что совершенство для существ вообще. Таким образом в структуре социального порядка Лейбница присутствует Бог как верховный монарх, град Божий как государство и благополучие подданных как одна из задач монарха.

193

Механизм, благодаря которому счастье каждого приводится в соответствие с общим благом, обеспечивается одним из основополагающих законов для теории Лейбница — законом предустановленной гармонии. Этот закон непосредственно связан с «монадологией» Лейбница, или учением о монадах, то есть о простых субстанциях, или атомах природы, которые могут в том числе становиться «базой» для создания душ. При этом любая монада изначально «синхронизирована» с универсумом. «Всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения, и упорядоченное точно так же, как и сам универсум» [Лейбниц 1982b: 405]. Предустановленная гармония по Лейбницу — это совершенная гармония между системой причин действующих и причин конечных. Это значит, что в природе субстанции, души или монады изначально заложено, что каждое следующее действие является следствием предыдущего, и это уже является причиной для гармонии. То есть, по сути, монады изначально «запрограммированы» божественным существом. Однажды «запрограммировав» монады, Бог, как следует из теории Лейбница, уже не должен вмешиваться в происходящее, а только «осуществлять руководство», поскольку монады и так действуют согласованно, а итогом этой согласованности является гармония универсума.

Теперь вернемся к структуре социального порядка, предложенной Юсти. Здесь на вершине «пирамиды» находится уже не Бог, а государство, которое в лице правителей создает социальный порядок, поддерживает его и регулирует для достижения главной цели — благополучия подданных. Таким образом, у Лейбница и Юсти наблюдается сходная структура устройства социального порядка, основанием которого является общее благополучие, блаженство или счастье подданных, в первом случае — Града Божьего, во втором — государства. Проблема в том, что в теории Юсти не было фундаментальной силы, поддерживающей гармонию в государстве и общее благо, каким у Лейбница был закон предустановленной гармонии, соответственно его теория требовала включения постоянно действующих искусственных механизмов и инструментов поддержания социального порядка, таких как полиция, судебная система и других, а это в свою очередь вступало в противоречие со свободой, заявленной Юсти одним из трех главных оснований счастья. Отсутствие фундаментального механизма, способного поддержать всю конструкцию, в качестве которого у Лейбница выступал закон предустановленной гармонии, и привело к последующему отрицанию, а затем и забвению теории Юсти.

В 1768 г. Юсти был заключен в тюрьму за растрату государственных средств, где умер спустя три года, не оставив после себя полноценной школы. Его последователи-камералисты не смогли развить и укрепить предложенную теоретиком конструкцию во многом из-за изменившегося исторического контекста, сформировавшегося в Европе в конце XVIII века. После Великой Французской революции в работах европейских философов начал проследиваться резкий поворот от идеи общего блага к интересам отдельных индивидов. Уже через год после революции немецкий философ Фридрих Вильгельм Гумбольдт написал книгу «О пределах государственных полномочий» (опубликована только в 1852 г.), в которой он прямо отрицает принцип счастья как главную задачу государства и правителей и предлагает новую конструкцию, в центре которой находится уже не государство, как у Юсти, а индивид. Эта работа нивелирует ключевой механизм социального порядка, предложенный Юсти, в рамках которого государство, применяя ряд искусственных механизмов, обеспечивает всеобщее счастье населения.

Появлению именно такой концептуализации Гумбольдта предшествовала публикация еще одной фундаментальной философской работы — опубликованного в 1785 году трактата Иммануила Канта «Основы метафизики нравственности», которая фактически дискредитировала «представление о том, что источники блаженства могут быть рациональны и поощряться государством» [Leeuwen 2016: 4]. По Канту, счастье не может быть отнесено к за-

конам нравственности, определяемым *apriori*, а может быть познано только эмпирически. «К сожалению, понятие счастья столь неопределенное понятие, что, хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет. Причина этого в том, что все элементы, принадлежащие к понятию счастья, суть эмпирические, т. е. должны быть заимствованы из опыта, однако для идеи счастья требуется абсолютное целое — максимум блага в моем настоящем и каждом последующем состоянии. Так вот, невозможно, чтобы в высшей степени проницательное и исключительно способное, но тем не менее конечное существо составило себе определенное понятие о том, чего оно, собственно, здесь хочет» [Кант 1785: 19]. Поскольку достижение максимума блага невозможно, то и принцип счастья не может быть основой законов и социальной теории. Гумбольдт неоднократно ссылается на Канта в своей работе, и есть свидетельства, что последний оказал прямое влияние на его теории. В частности, исследователь работ Гумбольдта Джон Бурроу отмечает, что философ во многом опирался на «этику Канта».

В отсутствие фундаментального механизма, поддерживающего принцип всеобщего счастья, теории Юсти было нечего противопоставить новым историческим реалиям. «Революция [во Франции] продемонстрировала оставшейся части Европы, что битва может быть выиграна, — рассуждает Альбион Смолл. — ... Стала ощущаться сила морального суждения, заключавшегося в том, что массы не должны быть принесены в жертву институтам. Здесь не идет речь об утверждении нового социального принципа, однако идет речь об утверждении, что старые социальные принципы должны быть применены с новым акцентом» [Small 2001: 486]. Таким «акцентом», по мнению Смолла, стала фигура индивида: «Государство как самостоятельная сущность становилось все менее реальным. Индивид становился относительно все более реальным и более важным» [Ibid.: 187].

195

Принцип «наибольшего счастья для всех» Иеремии Бентама и его забвение

Еще до реконцептуализации счастья как социальной категории в новых постреволюционных условиях идеи Юсти могли получить вторую жизнь в работах английского философа Иеремии Бентама, на которые как раз и ссылается Ричард Лэйард. Упоминание принципа «наибольшего счастья для наибольшего числа людей» (*greatest happiness for the greatest number*), которым должны руководствоваться суверен и правительство, впервые появилось в 1776 г., в аноним-

ной на тот момент публикации Бентама «Фрагмент о правлении». Тогда он определил этот принцип как «мерило верного и неверного», а всю эту конструкцию обозначил как «фундаментальную аксиому» [Bentham 1791:93].

Существуют свидетельства, позволяющие утверждать, что на формирование концепции «наибольшего счастья для всех» Бентама могли повлиять как раз работы Юсти. Исследователь работ Бентама Фрэнк Монтаг писал, что в своих работах английский философ опирался в частности на трактаты итальянского мыслителя Чезаре Беккарии, который собственно впервые и предложил принцип наибольшего счастья для всех в такой формулировке в «On Crime and Punishments» (1764 г.). «Наибольшее счастье для наибольшего числа — это основа морали и закона», писал Беккария [Bessaglia 1995: 185]. При этом идею счастья как одной из категорий социального порядка он с высокой долей вероятности заимствовал у камералистов и прежде всего у Юсти. Ларс Магнуссон пишет, что в те годы Беккария работал в Милане, который был частью Австрии, где Юсти еще в начале 1750-х начал заниматься внедрением камерализма. В 1768 г. Беккария получил собственную кафедру «камеральных наук» в Милане и официально назывался камералистом. Таким образом, косвенно через Беккарию идеи Юсти о счастье как главной цели правления могли быть заимствованы и получить дальнейшее развитие у Бентама.

Концептуализация счастья по Бентаму действительно во многом была созвучна идеям Юсти. Например, по Бентаму, стремление к наибольшему счастью для наибольшего числа людей должно быть основной задачей правительства. «Дело правительства — продвигать счастье общества благодаря системе наказаний и наград» [Bentham 2000: 61]. Служить цели общего счастья в системе Бентама должен и закон: «Главная цель, которая есть или должна быть у всех законов, — это увеличение общего счастья сообщества, и таким образом, исключение настолько, насколько это возможно, любой вещи, которая могла бы препятствовать счастью, иными словами, исключение несчастья» [Ibid.: 134].

Счастье по Бентаму, это предельная этическая категория, к которой должны стремиться индивиды. В «Фрагменте о правлении» он определяет счастье как «финал» всех моральных действий, которые в свою очередь устремлены к счастью. «Он настаивал, что люди могут преследовать только цель собственного счастья, что интерес каждого человека является главной целью всех его стремлений» [Montague 1891: 18]. Если счастье является «предельной величиной» и финалом всех человеческих действий, следовательно, должен существовать механизм, обеспечивающий движение к этому предельному значению. В философии Бентама таким механизмом ста-

новится принцип утилитаризма, одна из важнейших категорий его теории. Еще один исследователь философии Бентама Кристоф Балутлу, к примеру, даже называл Бентама «отцом современного утилитаризма».

Если финальной целью и «концом» всех действий в «Фрагменте о правлении» Бентам определяет счастье, то тенденцию каждого действия он формулирует именно как утилитарность. «Утилитарность стремится произвести преимущество, удовольствие, благо или счастье ... или предотвратить возникновение несчастья, боли или зла», пишет Бентам во «Введении в принципы морали и законодательства» [Bentham 2000: 15]. Следует отметить, что такой принцип позволяет Бентаму не противопоставлять индивидуальную волю, благополучие и интересы отдельных индивидов общей воле и общему счастью. Такого противопоставления не было и в работах Юма, концепция которого, как уже было указано выше, заключалась в том, что принцип утилитарности построен таким образом, что индивид как социальное существо должен стремиться не только к своим индивидуальным интересам, но и счастью всего сообщества.

Важная функция принципа утилитарности, по Бентаму, — это то, что он является своеобразным «мостом» между предельной этической категорией наибольшего счастья для наибольшего числа и государственной политикой, т. е. утилитарность в каком-то смысле «приземляет» категорию наибольшего счастья для большинства. По Бентаму, законодательство становится практическим инструментом государства и правительства для реализации принципа утилитарности, а значит, стремления к наибольшему счастью для всех. «Принцип утилитарности подразумевает создание такой системы, объектом которой является формирование фабрики счастья посредством здравого смысла и закона», пишет он во «Введении в принципы морали и законодательства» [Ibid.: 14]. Инструментом, позволяющим реализовать этот принцип для правительства и суверена, являются законы. Закон, как пишет Бентам, сам по себе не может быть «неверным», поскольку его формирование сопровождается и руководствуется приверженностью принципу утилитарности и обусловлено стремлением к наибольшему счастью. Однако его исполнение несовершенно и требует проверки, поскольку сопровождается вмешательством частных интересов и «соблазнов» чиновников, соответственно принцип стремления к общему счастью может быть в любой момент нарушен.

В отсутствие фундаментального механизма, позволяющего соединить счастье индивидов, теория Бентама также не получила последовательного развития. Роберт Шекклтон отмечает, напри-

мер, что, появившись в 1776 г. в «Фрагменте о правлении», принцип «наибольшего счастья для наибольшего числа», который сам Бентам называл фундаментальной аксиомой, не встречалась в его работах в течение более десяти лет, пока не появился снова во «Введении в принципы морали и законодательства» (издана в 1789 г.) [цит. по Bagns 2005: 46]. И в дальнейшем его последователи так же, как и в случае с Юсти, не смогли сделать эту концепцию фундаментальной. Это произошло, поскольку в разработке своей концептуализации Бентам столкнулся с необходимостью решать то же самое противоречие, которое фактически привело к отрицанию теории Юсти, — поиск механизмов «регулирования» всеобщего принципа счастья.

Счастье индивидов. Погружение концепта в экономическую теорию

198

Параллельно с формированием концепции счастья Юсти, а вслед за ним и Бентама, в Европе XVIII века развивалась альтернативная теория, в которой, на первый взгляд, полностью снималось противоречие между индивидуальным и всеобщим благополучием, а «слабое звено» предшествующих работ, т. е. наличие у индивидов частных интересов и личного счастья, превращалось в центральный аргумент.

Отправной точкой появления противоположной концепции счастья для всех стала изданная английским философом Бернардом Мандевилем в 1714 г. «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — блага для общества» («The Fable of The Bees: or, Private Vices, Public Benefits»). В этом сатирическом памфлете философ предлагает радикальную концепцию социального порядка, основанного на эгоистическом интересе и пороках отдельных индивидов. «То, что делает человека общественным животным, заключается не в его общительности, не в добродушии, сострадательности, приветливости, не в других приятных и привлекательных свойствах; самыми необходимыми качествами, делающими человека приспособленным к жизни в самых больших и, по мнению всего света, самых счастливых, самых процветающих обществах, являются его низменные и наиболее отвратительные свойства», пишет Мандевиль [2000: 5] в предисловии к басне.

Общество, или улей, решившее расстаться с пороками, роскошью и сократить вооружение, ждут поражение и печальная участь. По Мандевилю, в основании социального порядка лежат пороки отдельных людей, регулируемые при этом законом: «Так и порок полезен людям, когда он связан правосудием. Чтоб стать народ великим мог, в нем должен свить гнездо пороков; достатка — все тому

свидетель — не даст ему лишь добродетель» [Там же: 21]. Басня прозвела столь широкий резонанс, что решением суда присяжных английского графства Мидлсекс в 1723 году она была признана вредной и запрещена, поэтому концепция Мандевилля не получила дальнейшего развития вплоть до 60-х годов XVIII века, когда в полемику с английским теоретиком вступил Адам Смит, издав свою книгу «Теория нравственных чувств».

Однако назвать отраженные в этом сочинении аргументы Смита полемикой с Мандевилем можно весьма условно. Главная претензия экономиста к сатирическому памфлету сводится к тому, что его автор преувеличивает порочность естественных страстей индивида. «Главнейшее заблуждение в сочинении доктора Мандевилля состоит в том, что он считает все страсти порочными, какова ни была их сила и направление. Таким образом, он видит тщеславие во всем, что находится в зависимости от чувствований других людей, и с помощью такого софизма доказывает свое положение, что все эгоистические пороки составляют всеобщее благо. Если склонность к роскоши, любовь к искусствам и стремление к улучшению удобств жизни ... должны быть приняты за роскошь, за изнеженность, за чванство, достойные порицания даже теми, кто может отдаться такой склонности без всякого неудобства, то очевидно, по крайней мере, что роскошь, изнеженность и чванство полезны для общества, ибо без склонностей, которым доктор Мандевиль дает такое презренное наименование, усовершенствование искусств было бы невозможно» [Смит 1997: 32]. Анализ сочинения Смита показывает, что он лишь развивает обозначенную Мандевилем концепцию социального порядка, в основе которого локализовано счастье отдельного индивида.

199

Фундаментальное основание конструкции Смита — стремление каждого индивида к собственному благополучию и следование личным интересам. При этом в основании личного счастья лежит здоровье, жизнь без долгов, чистая совесть и тщеславие, или желание отличиться и получить признание. «Главная цель наша состоит в тщеславии, а не в благосостоянии или удовольствии; в основе же тщеславия всегда лежит уверенность быть предметом общего внимания и общего одобрения. Богатый человек радуется своему богатству, потому что чувствует, что оно привлечет к нему внимание людей», пишет Смит, далее связывая признание другими с ощущением личного счастья: «Тщеславного любимца счастья приводит почти что в изумление дерзость бедняка, показывающегося ему на глаза; он боится, что отвратительный вид бедности нарушит его счастье» [Там же: 70].

Механизмом, поддерживающим социальный порядок при условии следования каждого личным интересам, по Сми-ту, становят-

ся добродетель, а также чувство долга и справедливости, которые *argiogi* заложены у каждого индивида, соответственно личные выгоды не должны выходить за пределы благоразумия и справедливости. «Благосостояние и порядок в обществе нравятся ему [человеку], и доставляют ему удовольствие. Напротив, ему неприятны беспорядок и смятение в нем, и он смотрит с неудовольствием на все, что вызывает их. Он чувствует также, что личные выгоды его связаны с благосостоянием общества и что от сохранения его зависит его счастье, а может быть, и продолжение его жизни ... Несправедливость естественно влечет за собой такое несчастье, поэтому при одном виде несправедливости человек приходит в тревогу» [Там же: 103]. Еще один механизм, регулирующий поддержание социального порядка, божественное участие: «Они [общие правила, законы] вложены Богом в глубину нашего сердца как его поверенные, дабы наказывать нас за их нарушение неизбежным стыдом и угрызениями совести, а также чтобы награждать за их исполнение спокойствием ума и чувством внутренней удовлетворенности» [Там же: 167]. И то, что именно Бог регулирует следование принципам справедливости и долга, в теории Смита вполне обоснованно — ведь «счастье людей и всех разумных существ, по-видимому, было главной целью создавшего их Творца природы» [Там же: 167]. Таким образом, на этом этапе мы фактически возвращаемся к теории Града Божьего Лейбница, в которой почерпнул истоки своей теории Юсти.

Сделав центральным объектом своей теории индивида и его личный интерес, Смит так же, как и его предшественники, фактически не смог сформировать фундаментальный механизм, который бы позволил синхронизировать счастье отдельных индивидов, и в дальнейшем его теория ушла в сторону от соединения этих категорий. Как пишет исследователь работ Смита Борис Мееровский, в период с 1764 по 1766-е годы экономист путешествовал во Франции, где познакомился с известными просветителями того времени, в том числе Гельвецием, Гольбахом, Дидро, они и оказали влияние на его дальнейшие работы и главный труд «Исследование о природе и причинах богатства народов» (*Wealth of Nations*) [Мееровский 1997: 7]. Важно отметить, что эти философы подготовили почву для Великой Французской революции. «Именно во Франции Просвещение достигло наиболее продвинутого демократического выражения. Франция XVIII века была «хабом» интеллектуальной жизни Европы. Здесь культивировались такие основополагающие принципы просвещения, как вера в превосходство науки, человеческого разума и социального прогресса», пишет Ирвинг Луи Хоровитц в книге «Клод Гельвеций. Философ демократии и просвещения» [Horowitz 1954: 30].

Как раз именно в тот период во Франции сформировалась новая школа французских материалистов, основными принципами которой стали свобода, индивидуальные интересы человека (self-interest), противопоставленные средневековой этике долга и тесно связанные с концептом удовольствия, блага или счастья (felicite, bonheur).

Работы французских материалистов, вероятно, могли оказать влияние на положения главного труда Адама Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов», в котором заявленная в «Теории нравственных чувств» концепция всеобщего блага пережила значимую трансформацию. В этой книге Смит развивает тезис о том, что стремление к личной выгоде и личному интересу в результате приводит к общественной пользе, переводя его уже, однако, на язык экономической теории. Общественная польза в данном случае означает наибольшую прибыль, а индивид становится предпринимателем. «Преследуя свои собственные интересы, он [предприниматель] часто более действенным образом служит интересам общества, чем тогда, когда сознательно стремится сделать это» [Смит 2016: 205]. Регулирование соединения личных и общественных интересов в данном случае осуществляет уже не Бог, а «невидимая рука конкуренции», в соответствии с которой, как пишет исследователь работ Смита Василий Афанасьев, «механизм рынка без какого-либо вмешательства государства в экономику в состоянии обеспечить сочетание частных и общественных интересов и на этой основе — наиболее эффективное развитие экономики» [Афанасьев 2016: 13].

Таким образом, если Юсти в своей теории заменил Бога государством, то Смит — новой категорией «невидимой руки конкуренции». Как отмечает Й. Шумпетер, в «Богатстве народов» Смит уже «не придавал большого значения тезису о том, что частный интерес в конечном счете совпадает с общественным интересом, поскольку он остро чувствовал антагонизм между классами» [Там же: 72]. Категория блага, или счастья, благодаря Смицу, была погружена в экономическую теорию и получила ассоциацию с прибылью и доходом, а его концепция всеобщего счастья, впервые изложенная на языке социальной теории, не получила дальнейшего развития. Символично, что на смену кафедрам камералистики в Германии, которые начали закрываться на закате центральной категории этой школы, пришли кафедры национальной экономики, создаваемые по мотивам вышедшего в свет в 1776 г. «Богатства народов». То есть знаменитый труд Адама Смита помог заменить пришедший в упадок камерализм в Германии, но так и не предложил альтернативную концепцию счастья как основания социального порядка взамен теории Юсти, хотя автор этой книги работал над альтернативной концепцией.

Счастье и конец истории

Закрепившись в экономической теории, концепция счастья, предложенная Смитом, тем не менее получила дальнейшее переосмысление в работах его последователей, в первую очередь Гегеля, который был хорошо знаком с работами этого теоретика. «Историки экономики и философии отметили “долг” Георга Вильгельма Фридриха Гегеля перед Адамом Смитом и предположили, что анализ гражданского общества Гегеля опирается на наследие Смита», констатировали Джеймс Хендерсон и Джон Дэвис в тематической статье «Влияние Адама Смита на философские сочинения Гегеля» [Henderson, Davis 1991]. Авторы отмечают, что, в частности, Гегель использовал положения «Богатства народов» в знаменитых Йенских лекциях, прочитанных в 1803–1806-х годах. Однако в данном контексте предметом нашего интереса станет возможное влияние работ Адама Смита на концептуализацию счастья у Гегеля. Эта связка четко прослеживается через интерпретацию работ философа Александром Кожевым во «Введении в чтение Гегеля».

202

Анализ текстов показывает, что центральный концепт, который Гегель, вероятно, заимствовал у Смита, — личный интерес и личное благо индивида, выражаемое через признание другими индивидами, равными ему. Приводя в пример Цезаря, объявившего сенаторам о том, что ему хорошо известно о заговоре против его жизни, в «Теории нравственных чувств» Смит пишет о нем как о человеке, который «жил слишком долго для истинной славы и для счастья, которое могло быть ему доставлено любовью и уважением равных ему людей» [Смит 1997: 82]. Счастливый человек по Гегелю — это человек, достигший признания среди равных ему людей в однородном государстве. «Гегелевское “удовлетворение” есть не что иное, как полное удовлетворение человекообразующего антропогенного и собственно человеческого желания Признания (Anerkennen), желания человека видеть, что для всех остальных людей абсолютно значима его свободная историческая индивидуальность, или личность» [Кожев 2003]. Удовлетворение в контексте «Феноменологии духа» равно счастью, на что косвенно указывает, например, следующий тезис, приводимый Гегелем: «Даже человек, обретший счастье в любви, удовлетворен не полностью, так как не добился всеобщего признания» [Там же]. При этом полное равенство возможно только в совершенном государстве, где все равны. Таким образом, Гегель полностью переосмыслил идею государства индивидов, появившуюся в работах Смита, снова поместив ее в контекст социальной теории.

Чтобы построить однородное и совершенное государство, человек должен преодолеть состояние раба. Именно поэтому, например, религиозный человек не способен достичь удовлетворения. «Он [рели-

гиозный человек] полагает цель своего действия в потустороннем, над которым он не властен: будет действие успешным или нет, это зависит от Бога, стало быть, это Бог действует в Человеке. Таким образом, его действие не воплощает его свободы или бытия и не дает чаемого Удовлетворения», пишет Гегель [Там же]. Чтобы достичь удовлетворения, человек должен полностью избавиться от потустороннего и признать, что его единственной реальностью является «свободное действование в посюстороннем и ради посюстороннего».

Подлинное «удовлетворение», или счастье, человек может получить, только преодолев положение Раба: «...Такое государство, такой синтез Единичного и Всеобщего, возможно только после “снятия” противостояния Господина и Раба, поскольку синтез Единичного и Всеобщего — это также синтез Господства и Рабства». Полное равенство по Гегелю возможно только в совершенном Государстве, которым заканчивается История, но пока история продолжается, человеческая жизнь проходит в труде и борьбе. Совершенное государство не требует искусственных механизмов регуляции всеобщего блага: когда каждый индивид признает других равных себе индивидов и получает от них же признание, он достигает абсолютной удовлетворенности.

203

В контексте переосмысления концепции счастья ключевым положением оказывается состояние человека при достижении конца истории. По Гегелю, в конце истории человек «продолжает жить в качестве животного» и фактически «исчезает». «Если Человек снова становится животным, его искусства, любви, игры и прочее также должны снова стать чисто “естественными”. В таком случае пришлось бы допустить, что после конца Истории люди строили бы здания и создавали произведения искусства точно так же, как птицы вьют гнезда, а пауки ткут паутину, они исполняли бы музыку по примеру лягушек и кузнечиков, играли бы, как играют щенки, и занимались любовью так, как это делают взрослые звери. Но вряд ли можно сказать, что все это “сделало бы Человека счастливым”», пишет Кожев. Таким образом, конец истории неминуемо приводит фактически к исчезновению человека, а стремление к удовлетворенности через признание равных себе не приводит к настоящему удовлетворению. Таким образом, переосмысление Гегелем идей Смита не стало толчком для развития категории счастья в социальной теории, а наоборот привело ее к «тупику».

Заключение

В конце XX — начале XXI века счастье из забытого концепта начало превращаться в актуальную категорию социальной теории. Это обусловлено, с одной стороны, радикальным переосмыслением

этого понятия в системе экономической теории, где оно было «локализовано» в последние два века, с другой — новым современным контекстом. В конце XX века эпоха индивидуализма показала свою несостоятельность, что потребовало формирования новых социальных категорий, одной из которых может стать идея общественного блага, или счастья. При этом источником для реконцептуализации счастья стали работы теоретиков XVIII-XIX веков.

Самой яркой концептуализацией, получившей практическое отражение в правительственных программах Великобритании 2000-х, стала теория английского экономиста Ричарда Лэйарда. В книге «Счастье. Уроки новой науки», изданной в 2005 г., Лэйард проблематизирует достижение общего счастья и заявляет, что такая цель должна выйти на уровень государственной политики. «Мы все нуждаемся в концепции общего блага», утверждает Лэйард. Он приводит семь факторов, влияющих на счастье индивидов, среди которых семейные отношения, финансовая ситуация, работа, общество и друзья, а также личная свобода и личные ценности. При этом эгоистические интересы не позволяют людям двигаться к одной цели в долгосрочной перспективе, но преодолеть индивидуализм может только сильное нравственное чувство. Обеспечить условия для формирования такого чувства — задача государственного регулирования, которое должно создать ряд инструментов для достижения этой цели. «Конечно, счастье должно быть делом правительства», уверен Лэйард.

По мнению исследователя, для стимулирования такого нравственного чувства необходимо создать систему государственных мер, которая могла бы дать основу для следования общественному долгу и воспитания более цельного отношения к жизни. Среди инициатив, предлагаемых Лэйардом, ограничение просмотра телевизора детьми как фактора агрессии, выделение государственных средств на поддержание психического здоровья населения, что должно помочь людям чувствовать себя счастливыми и дать им цель в жизни. Последняя мера нашла свое отражение в национальной Программе улучшения доступа к психотерапии (Improving Access to Psychological Therapies, IAPT), принятой в Великобритании в 2007 г. Идея достижения всеобщего счастья как цели правительства и внедрение механизмов регулирования этой задачи отсылает нас к теории, предложенной Юсти, и концепции всеобщего блага в работах камерализма, которая, как продемонстрировал приведенный выше анализ, пережила упадок.

Идеи Лэйарда получили продолжение в национальной политике. Например, в 2010 г. премьер-министр Великобритании Дэвид Кэмерон назвал общее благополучие (general well-being, GWB) новым важнейшим показателем для страны, сопоставимым с ВВП.

Идеи Лэйярда нашли отклик также и в политической программе Королевства Бутан, в 2008 г. провозгласившего достижение Вало-вого национального счастья (Gross National Happiness) в качестве одной из приоритетных государственных задач. «Индивидуализм в лучшем случае предлагал идеал “самореализации”. Но это учение потерпело неудачу. Оно не увеличило количество счастья, потому что заставило каждого индивида слишком заботиться о том, что он может получить для себя. Если мы хотим быть по-настоящему счастливыми, мы нуждаемся в концепции общего блага, в которое все мы вносим свой вклад» [Лэйард 2012: 5].

Лэйард не одинок в обращении к работам классиков Просвещения. В 2010 г. бывший политический советник Тони Блэра Мэттью Тэйлор опубликовал памфлет «Просвещение XXI века», название которого стало одним из слоганов Королевской академии наук (Royal Society of Science). В философии Просвещения Тэйлора привлекли как раз инструменты соединения автономии индивида и универсализма. Такой подход, по его мнению, может дать обществу новую, более эффективную парадигму мышления, чем индивидуализм.

Наконец, еще одним толчком к возврату счастья в словарь социальных наук стало новое прочтение «Феноменологии духа» и ее интерпретация Кожевым, которое в конце XX века предложил американский философ Френсис Фукуяма в книге «Конец истории, или последний человек». В этой работе Фукуяма предлагает снова поднять вопрос, возможно ли достижение счастья и удовлетворенности после конца истории? «Разве не заложено в человеческой личности некоторое сознательное стремление к борьбе, опасности, риску и дерзновению, и разве не останется эта сторона нереализованной в “мире и процветании” современной либеральной демократии? ... И не может ли этот страх превращения в презренного “последнего человека” повести людей по новым, непредвиденным путям, пусть даже эти пути приведут туда, где снова человек станет бестияльным “первым человеком”, ведущим кровавые битвы за престиж, только теперь — современным оружием?» [Фукуяма 2004]. Издание книги совпало с кризисом счастья как категории экономической теории и стало поводом снова рассмотреть ее в контексте социальных наук.

Однако анализ наиболее заметных концептуализаций этой категории, появившихся в эпоху Просвещения и после нее, демонстрирует, что ни одна из появившихся в тот период теорий так и не смогла предложить фундаментальный механизм, обеспечивающий синхронизацию частного и общего блага и регулирующий ее, т. е. ни одна из теорий того периода не смогла конвертировать счастье из экзистенциальной категории в социальную. Рассмотрение

ние счастья как основания социального порядка требует серьезного переосмысления этой категории и ее «составляющих» в контексте наследия как философов XVIII-XIX веков, так и наиболее известных работ экономической теории, посвященных этому понятию.

Библиография / References

Жучков В.А. (1989) *Немецкая философия эпохи раннего просвещения*, М.: Наука.

— Zhuchkov V.A. (1989) *German Philosophy of the Early Enlightenment*, Moscow: Science. — in Russ.

Кант И. (1965) Основы метафизики нравственности. *Кант И. Сочинения*, М.: Мысль. Т. 1, Ч. 1: 211-310.

— Kant I. (1965) Groundwork (or Foundations) of the Metaphysics of Morals. *Kant I. Selected Works*, М.: Mysl. Vol. 1(1): 211-310. — in Russ.

Кожев А. (2003) *Введение в чтение Гегеля*, СПб.: Наука.

— Kojève A. (2003) *Introduction to the Reading of Hegel*, SPb.: Nauka. — in Russ.

Лейбниц Г.В. (1982а) Опыты Теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла. Лейбниц Г.В. *Сочинения в четырех томах*, IV, М: Издательство Мысль Академии наук СССР: 49-300.

— Leibniz G.W. (1982a) Experiments of the theodicy. Leibniz G.W. *Works in four volumes*. IV, Moscow: 'Thought' of the USSR Academy of Sciences: 49-300. — in Russ.

Лейбниц (1982b) Г.В. Монадология. Лейбниц Г.В. *Сочинения в четырех томах*, I, М: Издательство Мысль Академии наук СССР: 413-430.

— Leibniz G.W. (1982b) Monadology. Leibniz G.W. *Works in four volumes*, I, Moscow: 'Thought' of the USSR Academy of Sciences: 413-430. — in Russ.

Лэйард Р. (2012) *Счастье: уроки новой науки*, пер. И. Кушнарева. М.: Издательство Института Гайдара.

— Layard R. (2012) *Happiness: Lessons from a New Science*, translation. I. Kushnarev. — Moscow: Gaidar Institute. — in Russ.

Мандевиль Б. (2000) *Басня о пчелах, или пороки частных лиц — блага для общества*. М.: Наука.

— Mandeville B. (2000) *The Fable of the Bees*. Moscow: Science. — in Russ.

Монтескье Ш. (1999) *О духе законов*, М: Мысль.

— Montesquieu C. *The Spirit of the Laws*, М.: Mysl. — in Russ.

Смит А. (2016) *Исследование о природе и причинах богатства народов*. М.: Издательство Эксмо

— Smith A. (2016) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Moscow: Eksmo. — in Russ.

Смит А. (1997) *Теория нравственных чувств*. М.: Республика.

— Smith A. (1997) *The Theory of Moral Sentiments*. Moscow: Republic. — in Russ.

Фукуяма Ф. (2007) *Конец истории и последний человек*, М.: АСТ.

— Fukuyama F. (2007) *The End of History and the Last Man*, М.: AST. — in Russ.

Юсти И. (1777) *Основание силы и благосостояния царств, или подробное начертание всех знаний, касающихся до государственного благочиния*, СПб: Императорская академия наук.

— Justi J. (1777) *The foundation of the power and welfare of the kingdoms, or a detailed outline of all knowledge relating to state deanery*. St. Petersburg: Imperial academy of sciences. — in Russ.

Юсти И. (1770) *Существенное изображение естества народных обществ и всякого рода законов, сочиненное господином Юсти*, М.: Императорский Московский университет.

— Justi J. (1770) *An essential image of the nature of popular societies and all kinds of laws, composed by Justi*, Moscow: Imperial Moscow University. — in Russ.

Adam U. (2009) Justi and the Post-Montesquieu French debate on Commercial Nobility in 1756. *The beginnings of political economy*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 75-99.

Backhaus J.G. (2009) From Wolff to Justi. *The beginnings of political economy*. Springer Science+Business Media.

Baloglou C.P. (2012) Jeremy Bentham (1748-1832). *Handbook of the history of economic thought*. Springer Science+Business Media, LLC: 279-299.

Beccaria C. (1995) *On crimes and punishments and other writings. Cambridge texts in the history of the political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Becker H. (2011) *Justi's Concrete Utopia.//The state as utopia. Continental approaches*. Springer Science+Business Media, LLC: 41-57.

Bentham J. (2000) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books.

Bentham J. (1962) Constitutional Code. *The Works of Jeremy Bentham, published under the superintendence of his executor John Bowring*, IX. Edinburg. William Tait: 86-94.

Bentham J. (1891) *Fragment on Government*. Oxford: Clarendon Press.

Burns J.H. *Happiness and Utility: Jeremy Bentham's Equation*. University College London. URL: <<https://www.utilitarianism.com/jeremy-bentham/greatest-happiness.pdf>>

Easterlin R. (1972) *Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence*. University of Pennsylvania.

Fraiser D. (2001) *Frederick the Great. First Fromm International Edition*. London: Penguin Books.

Frambach H. (2009) Cameralism and Labour in von Justi's Economic Thinking. *The beginnings of political economy*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 133-147.

Frambach H. (2011) Cameralism and Physiocracy as the Two Sides of a Coin: Example of the Economic Policy of Johann Friedrich von Pfeiffer. *Physiocracy, Antiphiysiocracy and Pfeiffer*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 97-115.

Frambach H. (2007) The decline of cameralism in Germany at the turn of the nineteenth century. *Cameralism in practice. State Administration and economy in early modern Europe*. The Boydell press, 10: 239-263.

- Frederick de Grosse, king of Prussia (2015) *Anti-Machiavel. A discourse upon the Means of Well Governing*. URL: <<https://archive.org/details/AntiMachiavelFriedericktheGreat>>
- Helvetius C. (2015) *De l'Esprit: or, Essays on the mind, and its several faculties*. Mr. Dodley and Co. in Pall-Mall.
- Henderson J., Davis B.J. (1991) *Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings*. URL: <http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1282&context=econ_fac>
- Horowitz I.L. (1954) *Claude Helvetius: philosopher of democracy and enlightenment*. N.-Y.: Pain-Whitman publishers.
- Humboldt W. (1969) *The limits of state action*. Cambridge at the university press.
- Leeuwen W.J. (2016) The sources of Glückseligkeit. *Cameralists and the public debate at the Kameral*. Utrecht: Utrecht University: 2-30.
- Magnusson L. (2007) Comparing cameralisms: The case of Sweden and Prussia. *Cameralism in practice. State Administration and economy in early modern Europe*, 10. Woodbridge: The Boydell Press: 17-39.
- Michalski R.M. (2009) *Creon's Secretaries: Theories of Bureaucracy and social order in 18th and early 19th century Prussia*. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Montague F.C. (1891) Introduction. *Fragment on Government*. At the Clarendon Press: 5-90.
- Peukert H. (2009) Justi's Concept of Moral Economics and the Good Society. *The beginnings of political economy*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 117-133.
- Reinert E. (2009) Johann Heinrich Gottlob von Justi — The Life and Times of an Economist Adventurer. *The beginnings of political economy*. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 33-75.
- Reinert S.A (2011) *Translating Empire. Emulations and the origins of political economy*. Harvard university press.
- Seppel M. (2007) Cameralism in practice. *Cameralism in practice. State Administration and economy in early modern Europe*, 10. Woodbridge: The Boydell Press: 1-17.
- Small A.W. (2001) *The Cameralists. The pioneers of German Social Polity*. Batoche Books Kitchener.
- Spicer M. (1998) *Cameralist thought and public administration*. P. Levin College of Urban Affairs, Cleveland State University, Cleveland.
- Taylor M. (2010) *Twenty-first century enlightenment*. RSA.
- Tribe K. (2007) Concluding remarks. *Cameralism in practice. State Administration and economy in early modern Europe*, 10. Woodbridge: The Boydell Press: 263-269.
- Wagner R.E. (2012) Cameralists: Fertile Sources for a New Science of Public Finance. *Handbook of the history of economic thought*. Springer Science+Business Media, LLC: 123-137.
- Wakefield A. (2012) Books, Bureaus, and the Historiography of Cameralism. *European Journal of Law and Economics*, 19. N.-Y.: Springer Science+Business Media, LLC: 311-319.
- Wakefield A. (2009) *The disordered police state. German cameralism as science and practice*. The University of Chicago press.

Рекомендация для цитирования:

Гончарова О.О. (2019) Счастье для всех: забытый концепт или новое основание социального порядка? *Социология власти*, 31 (4): 185-209.

For citations:

Goncharova O.O. (2019) Happiness for All: A Forgotten Concept or a New Foundation of Social Order? *Sociology of Power*, 31 (4): 185-209.

Поступила в редакцию: 03.11.2019; принята в печать: 29.11.2019

Received: 03.11.2019; Accepted for publication: 29.11.2019

Переводы

АЛЕКСЕЙ С. ТИТКОВ

МВШСЭН, Москва, Россия

Предисловие к отчету М. Пурнена «Социология и социальные науки»

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-210-214

210

Полемика Дюркгейма и Тарда на рубеже XIX–XX веков в учебниках изображалась победой Дюркгейма, признанного классика, над заблуждениями заслуженно забытых «психологистов». К следующему рубежу столетий стали набирать силу оценки едва ли не противоположные.

«Есть рок французских социальных наук — по имени Дюркгейм... Дюркгейм... несет прямую ответственность за то, что линия Тарда во французской социологии была практически нейтрализована. Только сегодня, оглядываясь назад, можно заметить, сколь фатально это было для наук об обществе — ведь только у Тарда можно было научиться словарию и синтаксису, с помощью которого можно надлежащим образом описать современное общество» [Слодердайт, Хайнрихс 2015: 115–116]. Здесь П. Слотердайт своим «лишь слегка преувеличенным», по его словам, заявлением обращается, скорее, к коллегам-философам, но и в социальных науках оценки такого рода тоже становятся если не общим местом, то уж точно поводом для серьезного разговора¹.

Титков Алексей Сергеевич — социолог (МВШСЭН 2010), кандидат географических наук (Институт географии РАН, 2008), доцент кафедры социологии МВШСЭН. Научные интересы: политическая социология, история социологических идей, культурсоциология. E-mail: a-titkov@yandex.ru
Alexey S. Titkov — associate professor of MSSSES, sociologist (MSSSES 2010), candidate of geographical sciences (Institute of Geography, RAS, 2008). Research interests: political sociology, history of sociological ideas, cultural sociology. E-mail: a-titkov@yandex.ru

1 Книга, вышедшая в 2001 году, основана на биографическом интервью со Слотердайтком, происходившим, судя по тексту, в 1999 году. Ровно тогда же во Франции началась в связи с переизданием работ Тарда ныне-

Возвращение Тарда в социологическую дискуссию было подготовлено переоткрытием его идей в исследованиях массовых коммуникаций и изобретений [Фирсова 2012: 308-312] с одной стороны и в постструктуралистской философии, начиная с Ж. Делеза, с другой. Акторно-сетевая теория (АСТ), главный нарушитель спокойствия в социологических дискуссиях рубежа XX-XXI веков, выросшая как раз на пересечении исследований науки и техники и постструктуралистской метафизики, тем более охотно открыла для себя наследие Тарда. Статьи Б. Латура 1999-2002-х годов о Тарде как «благородном предке» АСТ, предугадавшем ключевые аргументы этого направления, выглядят отправной точкой «возвращения к Тарду» в актуальных теоретических спорах, своего рода манифестом этого поворота¹.

Очные дебаты Дюркгейма и Тарда в парижской *Ecole des hautes études sociales* в декабре 1903 года стали своего рода кульминацией десятилетнего противостояния; через полгода дискуссия прекратилась со смертью Тарда². Содержание этих дебатов нам известно из краткого отчета, составленного в *Revue internationale des sociologie* адвокатом Марселем Пурненом, участником и хронистом социологических мероприятий этого периода³. Собственно дебаты, взаимные полемические реплики Дюркгейма и Тарда, занимают в них всего шесть абзацев текста, неполную журнальную страницу. Последующие переиздания дебатов, английское в 1969 году [Tarde 1969] и фран-

211

шняя волна интереса к нему или, как называли ее критики, «тардомания» [Muchielli 2000].

- 1 Статья «Габриель Тард и конце социального» [Latour 2002; Латур 2019], которую можно считать исходной в англоязычных социологических дискуссиях, предшествовали несколько текстов малого формата. Первый из них [Latour 1999] передает эмоциональный фон тогдашнего «возвращения к Тарду» даже своим названием, отсылающим через простую игру слов, к сентиментальному фильму (и песне из него) конца 1950-х годов «Почему ты появился так поздно...». Подходящим русским аналогом был бы, наверно, примерно тех же годов киноманс «Почему ты мне не встретишься...» или финальная реплика «Как долго я тебя искала» в «Москва слезам не верит».
- 2 Историю полемики и основные аргументы сторон кратко, но насыщенно воссоздает С. Льюкс [Lukes 1972: 302-313].
- 3 В издании Т. Кларка [Tarde 1969]) утверждается, что «Конспект без подписи был, вероятно, составлен редактором *Revue* Рене Вормсом», однако авторство М. Пурнена ясно указано на последней странице отчета «Социология и социальные науки»; ему же принадлежат все последующие одноименные репортажи в более поздних выпусках *Revue internationale des sociologie*. Причина недоразумения, наверно, в том, что отчет во втором февральском номере состоял из двух разделов: «Общее введение» с выступлениями и дебатами Дюркгейма и Тарда и «Отношения социологии с этнографией (Выступление г-на Максима Ковалевского)»; первый раздел действительно не подписан, автор указан в конце всего текста двумя страницами дальше.

цузское в 1975 году [Durkheim 1975], выразили две разнонаправленные тенденции: увековечение Дюркгейма, классика, в наследии которого важны любые эпизоды, и растущий после полувека забвения интерес к идеям Тарда о коммуникации и социальном влиянии.

Тард, переоткрытый социологами в 2000-е годы, заметно отличается от Тарда, которого знали современники и учебники XX века. Достаточно сказать, что сегодня Тард больше не «психологист», — вернее, нынешним трактовкам это совсем не важно. Психологическая терминология Тарда «переводится» на язык актуальных дискуссий, так что, например, можно «заменить “подражательный луч” на другую, более современную метафору в терминах мутации, родственного отбора, репродуктивной стратегии и т. п.» [Латур 2019: 231]. Главной книгой Тарда вместо актуальных «Законов подражания» становится философская «Монадология и социология».

212

Памятником новому Тарду и переоценке его полемики с Дюркгеймом стала современная версия «Дебатов Тарда и Дюркгейма» [Tarde, Durkheim 2009]. Новый вариант «Дебатов» сохранил форму публичного спора в Высшей школе социальных исследований, но приобрел новое содержание после того, как авторы современного текста наполнили его полемическими фрагментами из опубликованных трудов Дюркгейма и Тарда. Главный сюжет дебатов 1903 года, общая социология или множество специальных дисциплин, был дополнен другими ключевыми разногласиями, важными для современной повестки: универсальные социальные законы или наблюдаемые индивидуальные взаимодействия; устойчивость социального порядка, которую мы находим, вынося за скобки индивидуальные влияния, или непредсказуемая гибкость, которая такими влияниями создается [Tarde, Durkheim 2009]. На стороне современной реконструкции — полнота и драматизм, на стороне исходного обзора — «всего лишь» подлинность исторического документа.

Самым непростым для перевода оказалось ключевое для Тарда понятие *psychologie intermentale*¹. Возможности для разночтений хорошо видны из многочисленных вариантов, уже использованных в переводах и критических текстах: «*между-мозговая психология*» (или «*между-мозговая*») — в переводах М. Цейтлина [Тард 1901a: 12], Ф. Шипулинского [Тард 1901b: 13] и И. Гольденберга [Тард 1902: 13]; «*inter-духовные действия*» и «*inter-психология*» — в переводе того же И. Гольденберга (предисловие Тарда к русскому сборнику «Социальные этюды» [Тард 1902: VI]); «ин-

1 Иногда Тард в своих работах применял как синонимы определения *intercérébrale* («межмозговая») и *interspirituelle* («междуховная»), или сокращение *interpsychologie* («интерпсихология»), предложенное ему, по собственному рассказу Тарда, русским психологом Я. Новиковым [Тард 1902: VI].

тер-мозговая психология» в переводе Л. Оболенского [Тард 1900: 13]; «междоумственная психология», «междоумственные влияния», «междоумственные явления» в лекциях М. Ковалевского [Ковалевский 1905: 2-4]; «межпсихология», «психология междоумственная, интерспиритуальная», «интерспиритуальная» в докладе Н. Баженова [Баженов 1905: 217, 323]¹; «интерментальная психология» в современных статьях А. Загребиной [2011] и Н. Фирсовой [2012]. Получается, что в современной литературе уже складывается норма «интерментальный». В представленном переводе используются на равных правах два варианта: «интерментальный» и «междоумственный» (как у Н. Баженова), который в некоторых случаях оказывается более подходящим (например, в паре «междоумственные и межтелесные взаимодействия»).

Библиография / References

Баженов Н. (1905) Габриель Тард, личность, идеи и творчество. *Вопросы философии и психологии*, XVI (3): 212-240.

— Bazhenov N. (1905) Gabriel Tarde: Character, Thoughts and Work. *Voprosy Filosofii i Psychologii*, XVI (3): 212-240 — in Russ.

Загребина А. (2011) Теория Г. Тарда в контексте французской социологии второй половины XIX века. *Социологические исследования*, (8): 38-47.

— Zagrebina A. (2011) Gabriel Tarde's Theory in the Context of French Sociology in the Second Half of XIX Century. *Sociological Studies (Socis)*, (8): 38-47 — in Russ.

Ковалевский М. (1905) *Современные социологи*, СПб: Тип. Л.Ф. Пантелеева.

— Kovalevsky M. (1905) *Contemporary Sociologists*, St Petersburg: Printing House L.F. Panteleev — in Russ.

Слотердайк П., Хайнрикс Г.-Ю. (2015) *Солнце и смерть: Диалогические исследования*, СПб: Изд-во Ивана Лимбаха.

— Sloterdijk P., Heinrichs H.-J. (2015) *Sun and Death: Dialogical Studies*, St Petersburg: Ivan Limbakh Publishing House — in Russ.

Латур Б. (2019) Габриель Тард и конец социального. *Социология власти*, 31 (2): 217-239.

— Latour G. (2019) Gabriel Tarde and the End of the Social. *Sociology of Power*, 31 (2): 217-239 — in Russ.

Тард Г. (1900) *Социальные законы: личное творчество среди законов природы и общества*. пер. с фр. Л.Е. Оболенского, СПб: Изд. В.И. Губинского.

— Tarde G. (1900) *Social Laws: Individual Creativity Among Laws of Nature and Society*. Transl. L.E. Obolensky, St Petersburg: Publisher V.I. Gubinsky — in Russ.

Тард Г. (1901a) *Социальная логика*. пер. с фр. М. Цейтлина, СПб: Тип. Ю.Н. Эрлиха.

1 Николай Баженов, известный психиатр, слушал лекции Тарда в Коллеж де Франс, много с ним переписывался и общался лично [Баженов 1905].

— Tarde G. (1901a) *Social Logic*. Transl. M. Zeitlin, St Petersburg: Printing House Y.N. Erlich — in Russ.

Тард Г. (1901b) *Социальные законы*. пер. с фр. Ф. Шипулинского, СПб: Тип. П.П. Сойкина.

— Tarde G. (1901b) *Social Laws*. Transl. F. Shipulinsky, St. Petersburg: Printing House P.P. Soykin — in Russ.

Тард Г. (1902) *Социальные этюды*. пер. И. Гольденберга, СПб: Тип. Ю.Н. Эрлиха.

— Tarde G. (1902) *Social Studies*. Transl. I. Goldenberg, St Petersburg: Printing House Y.N. Erlich — in Russ.

Фирсова Н. (2012) Предвестник исследований диффузии инноваций Габриэль Тард: «Общество — это подражание». *Социология власти*, (6-7): 298-313.

— Firsova N. (2012) Forerunner of Diffusion of Innovation Studies Gabriel Tarde: “Society is Imitation”. *Sociology of Power*, (6-7): 298-313 — in Russ.

Durkheim E. (1975) *La sociologie et les sciences sociales. Confrontation avec Tarde*. — Durkheim E. *Textes 1: Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Minuit: 160-165.

Latour B. (1999) Pourquoi viens-tu si tarde? Comment trouver un successeur au structuralisme. *La Recherche*, (320): 81.

214

Latour B. (2002) Gabriel Tarde and the End of the Social. P. Joyce (ed.) *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, London: New York: Routledge: 117-132.

Lukes S. (1972) *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*, New York: Harper & Row.

Mucchielli L. (2000) Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde. *Revue d'histoire des sciences humaines*, 3: 161-184.

Tarde G. (1902) *Psychologie économique*, Vol. 1, 2, Paris: Felix Alcan.

Tarde G. (1969) A debate with Emile Durkheim. G. Tarde *On communication and social influence*, Chicago: The University of Chicago Press: 136-140.

Tarde G., Durkheim E. (2009) The Debate. Candea M. (ed.). *The Social after Gabriel Tarde: Dabates and Assessments*, London, New York: Routledge: 27-43.

Рекомендация для цитирования:

Титков А.С. (2019) Предисловие к отчету М. Пурнена «Социология и социальные науки». *Социология власти*, 31 (4): 210-214.

For citations:

Titkov A.S. (2019) Foreword by M. Pournin's Report “Sociology and Social Sciences”. *Sociology of Power*, 31 (4): 210-214.

Поступило в редакцию: 02.11.2019; принято в печать: 15.11.2019

Received: 02.11.2019; Accepted for publication: 15.11.2019

Социология и социальные науки (Дебаты Тарда и Дюркгейма)

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-215-222

«Обозрение» в номере за август-сентябрь 1903 года сообщило о назначенной в Высшей школе социальных исследований в Париже серии семинаров, посвященных отношениям социологии с различными социальными науками и вспомогательными дисциплинами. Выступления, а затем дискуссии, начались в декабре. Мы приводим здесь резюме первых трех семинаров и рассчитываем опубликовать такие же отчеты о всех последующих¹.

Выступление г-на Дюркгейма

Должна ли социология оставаться областью философских размышлений, стремящихся охватить социальную жизнь единой формулой? Должна ли она, напротив, разделиться на несколько разных наук или, может быть, выбрать свою специализацию — и тогда вопрос, какую именно? Социология чисто философского характера основана на идее, что социальные явления подчинены надлежащим законам. Социальные факты связаны настолько, что человек

215

Пурнен Марсель — адвокат Апелляционного суда Парижа, доктор права (1903), заместитель секретаря редакции *Revue internationale de sociologie* (1905), член Парижского социологического общества.

Pournin Marcel — lawyer at the Court of Appeal of Paris, Doctor of Law (1903), deputy editorial secretary of the *Revue internationale de sociologie* (1905), member of Paris Sociological Society.

Перевод с французского Алексея Титкова выполнен по изданию Pournin M. (1904) *La sociologie et les sciences sociales. Introduction générale. Revue internationale de sociologie*, (2): 83-86.

- 1 Судя по отчетам в *Revue internationale des sociologie*, после семинаров с Дюркгеймом и Тардом, которые составили «общее введение» в проблематику (отношения социологии с другими науками), на следующих семинарах в течение 1904 года выступили Максим Ковалевский (социология и этнография), Шарль Сеньонбос и Селестен Бугле (социология и история), Раймон Салей (социология и право), Поль Видаль де ла Блаш (социология и география), Густав Лансон (социология и история литературы), Леонс-Пьер Мануврие (социология и антропология). Название «Социология и социальные науки» было общим для всей серии отчетов. — *Прим. пер.*

не в силах разорвать их связь по своей воле. Такая истина доступна самым развитым умам и может быть выведена из философских размышлений. Социология — дочь философии, она вышла из лона кантовской философии и стала ее логическим завершением.

Но для Конта социология не состоит из множества определенных проблем, исследуемых учеными по отдельности. Она включает в себя единственную проблему и должна охватить сразу все историческое развитие, чтобы постичь управляющий им закон. Исследование частных опасо, говорил Конт, оно отвлекает внимание социолога от глубинных проблем, которые и составляют содержание социологии. Социальные факты связаны друг с другом, изучать их по отдельности значит серьезно изменять их природу. Последователи Конта только воспроизводили идеи своего учителя, повторяли одни и те же формулы без какого-либо прогресса социологической мысли.

Но почему, спрашивается, социология должна сводиться к единственной проблеме?

216 Социальная реальность по своей природе сложна. Ее нельзя назвать непознаваемой, она всего лишь противится сведению к простым формам. Социология не может быть неделимой. Отдавая должное связности и взаимной зависимости социальных фактов, надо все равно изучать каждую категорию по отдельности. Но точка зрения, сводящая социологию к одной исключительной проблеме, до сих пор самая распространенная даже среди современных авторов. Им по-прежнему надо открыть общие законы социальности. Все факты, изучаемые социальными науками, могут предположительно иметь общий социальный характер, и социология могла бы сделать своим объектом социальные факты в абстрактном виде. Сравнивая социальные факты, мы увидим элементы, которые обнаруживаются во всех их типах, и сможем выделить общие характеристики социальности. Но где эта абстракция и как ее достичь? Факты, которые нам даны, конкретны и сложны; даже самые неразвитые цивилизации чрезвычайно сложны. Как мы можем выделить абстрактный элементарный факт, если даже не начали изучать конкретные явления, в которых они выражаются?

Так что социология, если она хочет существовать дальше, должна отказаться от философствования, которому обязана своим появлением, и заняться специализированными исследованиями конкретных явлений. Хотелось бы, чтобы публика знала, что социология не чисто философское занятие, что она требует точности и объективности. Но это не значит, что специальным дисциплинам больше ничего не надо, чтобы стать по-настоящему социологическими, что им можно оставаться в нынешнем состоянии. Они еще недостаточ-

но пропитаны идеями, выработанными социальной философией. Они должны быть преобразованы и перенаправлены в более выраженном социологическом направлении. Сейчас я могу только поставить эту проблему.

Выступление г-на Тарда

Должны ли мы говорить о социальной науке или социальных науках? Социология должна быть наукой, а не философией социальных фактов, её сегодня уже недостаточно. Социальные науки появились раньше [общей] социальной науки, они подготавливали её эволюцию. Эти науки, основанные на сравнительном и эволюционном методе, теперь сами нуждаются в том, чтобы их сравнивали друг с другом. Этим сравнением сравнений должна заняться социология. Социальную жизнь изучают специалисты разных отраслей, каждый из них наблюдает социальные факты, относящиеся к его интересам. Но институты не возникали одинаковым образом во всех странах. Когда мы отмечаем подражательные сходства, или произвольные сходства между институтами, мы всегда имеем дело с психологическими или интерпсихологическими фактами. В одном случае это могло быть подражание, то есть ума, задающего образец, на ум, который его копирует. В другом случае будет работа еще одного человеческого ума, который, применяя такую же логику к вещам близкой природы, получает похожие результаты. Функциональные аналогии — сказали бы натуралисты. Последние, впрочем, гораздо больший вес придают гомологиям, представляющим собой аналог подражательных сходств [в человеческих обществах].

217

Изучать социальные факты значит изучать не что иное, как действия, связанные [relevant] с межумственной психологией. Именно к интер-психологии мы должны обратиться для объяснения социальных фактов.

Сравнительным методом можно проверить предзаданную гипотезу, но если направление ложно, результат окажется нулевым. Августы, античные гадатели, обильно пользовались сравнительными методами, но тем самым лишь напрасно тратили время. Великие умы не всегда получают результаты, на которые они надеялись. Примерами тому Герберт Спенсер с его органической гипотезой и Ле Пле с исследованиями семьи. Семья это плохо определяемая единица, и чтобы обнаружить элемент социальности, мы должны спуститься дальше на уровень индивидов. Г-н Дюркгейм считает, что прогресс науки требует все большего разделения общественного труда и что социальные науки должны разделиться. Но разделение труда бывает двух видов: разделение до объединения и разделение

после расхождения¹. Научный прогресс в первом случае состоит в движении к единству, а во втором выражается во все большей дифференциации. Существуют, таким образом, два типа движения: 1) сначала отдельные исследования, разные науки сходятся к одной точке; 2) синтез этих различных наук. Межумственная психология должна стать для социальных наук тем же, чем исследование клетки стало для биологических наук². Специальные науки должны, конечно, использовать сравнительный метод. Но для того чтобы объяснять результаты, определять, увеличивать знание, им необходима помощь интерментальной психологии.

В социальных науках открыты элементарные движущие силы (agents) и действия, общие для всех наук: это действия межтелесные и межумственные, причем первые не могут существовать без последних³. Именно межумственная психология необходима для того, чтобы изучать социальные факты. Дело в том, что психология, изучающая только отношения индивидов с природными объектами, неспособна объяснить, к примеру, запугивание одних людей другими⁴.

- 1 «Разделение общественного труда» было первой работой Дюркгейма, на которую Тард ответил критической рецензией [Tarde 1893]. Именно с этой рецензии и предложенного Тардом альтернативного взгляда на разделение труда началась многолетняя полемика. — *Прим. пер.*
- 2 Ср: «Биология, как синтез зоологии и ботаники, родилась тогда, когда открытие клетки показало, что как в животных, так и в растениях пояторяется бесконечное число раз один и тот же элемент... — клетка» [Тард 1901b: 10]. Недостатки «сравнительных исследований» в биологических науках до открытия клетки Тард видел в том, что «первоначально зарождающаяся наука об организмах подмечала и усваивала сходства и повторения, которых на самом деле не было, и которые ничего не объясняли. Соединялись, например, в одну группу разнородные растения, листва и стволы которых имели отдаленное сходство, а растения одной и той же семьи, но неодинаковые по величине и форме, считались совершенно различными» [Там же: 9-10]. Такая аналогия помогает понять тардовскую критику сравнительного метода социальных наук в предшествующих абзацах. — *Прим. пер.*
- 3 Для Тарда мир состоит из множества частиц (монад), наделенных психическими характеристиками [Тард 2016]. «Межумственные» взаимодействия возможны поэтому между любыми частицами любой природы. — *Прим. пер.*
- 4 Аргумент Тарда изначально был направлен против Дж. Ст. Милля: «в своей "Социальной логике" он [Милль] рассматривает социологию как прикладную психологию, но, к сожалению... искал ключ к социальным явлениям в индивидуальной психологии, изучающей внутреннюю связь между раздражениями и представлениями одного и того же мозга... Рассматриваемая таким образом социология... теряет свой самостоятельный характер. Элементарные социальные факты... надо искать не только в внутри-мозговой, но главным образом в между-мозговой психологии... Общение одного ума с другим составляет в жизни каждого из них совершенно особенное

Входя в социальную жизнь, каждый из нас чувствует на себе влияние тех или иных выдающихся личностей. Эти личные примеры, слившись с множеством других таких же, создают коллективный продукт, который действует на нас. Мы создали его в форме личного подчинения другим и в результате можем его обнаружить только в ложном облике чего-то внешнего. Эта коллективная наружность — результат психологического синтеза¹.

Для социологов недостаточно будет лишь следовать за ходом эволюции других наук. Все науки, отказавшиеся от позиции объективизма, приобретают психологическое направление². Пример: психологический характер современных экономических исследований³.

Должны изучаться две категории социальных вещей:

1) группы людей, воздействующих межимущественно друг на друга (семьи, классы, нации);

2) группы действий (языки, нравы, институты)⁴.

Было бы желательно для социальных наук всегда помнить об этом различии вместо того, чтобы так часто питать себя пустыми сущностями⁵.

явление, резко отличающееся от совокупности их общений с остальными миром и служащее причиной душевных состояний, совершенно не предвиденных и не объяснимых физиологической психологией» [Тард 1901b: 12]. — *Прим. пер.*

- 1 Ср.: «Прежде, чем говорить, думать и делать, как говорят и делают *все вообще*, мы начинаем говорить, думать и делать, как говорит, думает и делает тот или другой член нашей семьи, затем тот или другой из наших учителей и друзей; и в основе этого *все вообще*, как ни искать старательно, нельзя найти ничего, кроме некоторого числа их, которые умножились и слились в одно [Тард 1901b: 16]. — *Прим. пер.*
- 2 Противопоставление «объективного» и «психологического» подходов Тард обосновывал тем, что внешние наблюдения (объективный метод) мы вынужденно используем по отношению к вещам (ассоциациям элементов), в которые мы не входим как составная часть (например, химик не может стать участником молекулы). В человеческих обществах «мы сами являемся элементами сплоченных систем» и должны использовать эту уникальную возможность [Тард 2016: 43-44; см. также Латур 2019: 220-224]. — *Прим. пер.*
- 3 Взгляды Тарда на экономику представлены в двухтомной «Экономической психологии» [Tarde 1902]. Современный разбор экономической теории Тарда см.: [Latour, Lépinay 2009]. — *Прим. пер.*
- 4 Тард в «Социальной логике» сравнивает образования, здесь названные «группами действий», с «социальной тканью», из которой «шьется национальная одежда», то есть создаются группы людей. Изучение «социальной ткани» для Тарда первично по сравнению с описанием социальных групп [Тард 1901a: 1, 7-8]. — *Прим. пер.*
- 5 Вероятно, ответ на критику Дюркгеймом идеи подражания. Дюркгейм доказывает, что в понятии «подражания» смешаны разные классы явлений:

Межумственная психология это элементарная и, тем самым, общая социология. С ее помощью социология может стать связующей (central) наукой, а не просто общим названием для совокупности (faisceau) социальных наук.

* * *

Третий семинар под председательством декана гуманитарных наук г-на А. Круаза был отведен под дискуссию между первыми двумя выступающими. Господа Дюркгейм и Тард отстаивали с большой горячностью каждый свою позицию.

Г-н ТАРД признал важность общих законов, выведенных с помощью сравнительного метода, но заявил, что одновременно с ним нужен другой метод, работающий с социальной микроскопией: межумственная психология.

Г-н ДЮРКГЕЙМ ответил, что общая социология, внешняя по отношению к социальным наукам, может быть лишь синтезом результатов отдельных наук. Нельзя сказать, каких результатов достигнет или не достигнет межумственная психология до тех пор, пока специальные науки будут оставаться столь мало развитыми.

220

«Г-н Тард утверждает, что социология придет к таким-то или таким-то результатам, но мы при нынешнем уровне наших знаний не можем сказать, что из себя представляет элементарный социальный факт. Слишком многое мы не знаем. Выведение элементарного социального факта в таких условиях может быть лишь чисто произвольным. Будет ли межумственная психология чего-нибудь стоить или нет, она не имеет права раздавать указания специальным наукам, что они должны сделать».

Г-н ТАРД ответил, что для того, чтобы формулировать общие законы, не обязательно, чтобы наука была полностью состоявшейся. Для исследований нужны направляющие идеи. Социальные науки обязаны своим прогрессом не каким-либо правилам объективного метода, а сдвигом в сторону психологии.

В социальной жизни нет ничего кроме действия индивида на индивида. Г-н Дюркгейм считает, что в социальной реальности есть

сходство людей внутри одной социальной группы — не то же самое, что психическая способность копировать поступки других людей. Похожесть людей внутри группы Дюркгейм относит к социальным фактам, а подражание людям из других социальных групп имеет индивидуальную природу [Дюркгейм 1994: 92-116]. В пределах группы для Дюркгейма «каждый социальный факт распространяется подражанием... но это потому, что он социален, т. е. обязателен. Его способность распространяться — не причина, а следствие его социального характера» [Дюркгейм 1991: 419]. — *Прим. пер.*

что-то еще кроме индивидов, индивидуальных действий или фактов? «Если вы так считаете, сказал г-н Тард, я понимаю ваш метод как чистую онтологию. Наш спор — это спор между номинализмом и схоластическим реализмом. Я номиналист. Не может быть ничего, кроме индивидуальных действий и взаимодействий. Все остальное только метафизическая сущность, мистицизм»¹.

Г-н ДЮРКГЕЙМ посчитал, что г-н Тард путает два разных вопроса, и отказался говорить что-либо по проблеме, которую он не затрагивал и которая, как он сказал, ничего не даст для дискуссии².

Библиография / References

Дюркгейм Э. (1991) Метод социологии. Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда. Метод социологии*, М.: Наука: 391-532.

— Durkheim E. (1991) The Rules of Sociological Method. Durkheim E. *The Division of Labour in Society. The Rules of Sociological Method*, Moscow: Nauka: 391-532 — in Russ.

Дюркгейм Э. (1994) *Самоубийство: Социологический этюд*, М.: Мысль.

— Durkheim E. (1994) *Suicide: A Study in Sociology*, Moscow: Mysl.

Латур Б. (2019) Габриель Тард и конец социального. *Социология власти*, 31 (2): 217-239.

— Latour G. (2019) Gabriel Tarde and the End of the Social, *Sociology of Power*, 31 (2): 217-239 — in Russ.

221

1 Здесь Г. Тард потворяет аргумент из «Социальной логики»: «Такое заблуждение [о принудительной силе социальных фактов] возможно объяснить только в связи с другим заблуждением, что социальный факт, поскольку он социальный, существует *вне своих индивидуальных проявлений*. Но, к несчастью, идя таким образом до конца и делая объективным различие или, лучше сказать, чисто субъективное отделение коллективного явления от его частных акторов, Дюркгейм возвращает нас в самую глубину схоластики. Социология не то же самое, что онтология. Признаюсь, мне очень трудно понять, как может случиться, что “отбросив индивидов, получим в остатке Общество”. Если отбросить профессоров, не представляю себе ясно, что останется от университета, кроме одного названия, которое не выражает ничего, если оно никому не известно со всей совокупностью традиций, с них связанных. Уж не возвращаемся ли мы к *реализму Средних веков*?» [Тард 1901а: 2]. — *Прим. пер.*

2 Ответ на аргумент Тарда «что останется от общества, если вычесть индивидов?» Дюркгейм дает в предисловии ко второму изданию «Правил социологического метода» (1901). Ответ в том, что общество, конечно, состоит из индивидов, но «элементы, комбинируясь, образуют фактом своей комбинации новые явления» [Дюркгейм 1991: 397-402]. Такое объяснение, если бы Дюркгейм его высказал, разумеется, не закончило бы разговор. Идею, что «простые отношения между различными существами могут сами стать новыми существами», Тард тоже оспаривал в своей теории монад [Тард 2016: 42-44]. — *Прим. пер.*

Тард Г. (1901a) *Социальная логика*, пер. с фр. М. Цейтлина, СПб: Тип. Ю.Н. Эрлиха.

— Tarde G. (1901a) *Social Logic*, transl. M. Zeitlin, St Petersburg: Printing House Y.N. Erlich — in Russ.

Тард Г. (1901b) *Социальные законы*, пер. с фр. Ф. Шипулинского, СПб: Тип. П.П. Сойкина.

— Tarde G. (1901b) *Social Laws*, transl. F. Shipulinsky, St. Petersburg: Printing House P.P. Soykin — in Russ.

Тард Г. (2016) *Монадология и социология оциальные этюды*, пер. А. Шестакова, Пермь: Hyle Press.

— Tarde G. (2016) *Monadology and Sociology*, transl A. Shestakov, Perm: Hyle Press. — in Russ.

Latour B., Lépinay A. (2009) *The Science of Passionate Interests: An Introduction to Gabriel Tarde's Economic Anthropology*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

Tarde G. (1893) Questions sociales. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 35: 618-638.

Tarde G. (1902) *Psychologie économique*, Vol. 1-2, Paris: Felix Alcan.

Рекомендация для цитирования:

222

Пурнен М. (2019) Социология и социальные науки (Дебаты Тарда и Дюркгейма). *Социология власти*, 31 (4): 215-222.

For citations:

Pournin M. (2019) Sociology and Social Sciences (Tarde and Durkheim. The Debate). *Sociology of Power*, 31 (4): 215-222.

Поступил в редакцию: 02.11.2019; принят в печать: 15.11.2019

Received: 02.11.2019; Accepted for publication: 15.11.2019

Рецензии

АЛЕКСАНДРА С. ПРОКОПЕНКО

Независимый исследователь, Москва

Светопреставление по месту жительства

Рецензия на книгу: Слезкин Ю.Л. (2019) Дом правительства: Сага о русской революции, М.: АСТ, CORPUS

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-223-231

223

В издательстве АСТ весной 2019 года вышла книга историка-слависта, профессора Калифорнийского университета в Беркли Юрия Слезкина «Дом правительства». Эта книга — результат двадцатилетнего исследования русской революции, историю которой Слезкин изучал через призму повседневного быта обитателей знаменитого Дома на Набережной — жилого дома для советской элиты на Болотном острове. Книга была написана на английском языке и впервые увидела свет в 2017 году, попав в списки бестселлеров многих западных изданий. «Советская “Война и мир”», — окрестила ее советолог Шейла Фицпатрик в рецензии для London Review of Books [2017].

В основу тысячестраничной работы легли многочисленные интервью, дневники, воспоминания и фотосвидетельства руководства партии большевиков, их родственников и друзей, шире, советской элиты и номенклатуры, обитавшей в жилом комплексе на набережной Москвы-реки, построенном в 1931 году по проекту архитектора Бориса Иофана. Дотошная работа Слезкина с первоисточниками, уникальный материал, внимание автора к деталям позволяют

Прокопенко Александра Сергеевна — магистр социологии, независимый исследователь. Научные интересы: социология государства, антропология и этнография бюрократии. E-mail: a.sproe@gmail.com

Alexandra S. Prokopenko — MA in Sociology. Independent researcher. Research interests: sociology of state, anthropology and ethnography of bureaucracy. E-mail: a.sproe@gmail.com

не только читать эту книгу как увлекательный исторический нон-фикшн, но и использовать в качестве богатейшего этнографического справочника повседневности советской элиты.

В предисловии автор сам объясняет, как правильно читать «Дом правительства»: «в книге три этажа. На первом — семейная сага о жителях Дома правительства. ...Второй этаж — аналитический. В начале книги большевики характеризуются как сектанты, готовящиеся к апокалипсису. ...Третий этаж — литературный. Для старых большевиков чтение “сокровищ мировой литературы” было обязательной частью обретения веры, ритуалов ухаживания, тюремных университетов и домашней повседневности» [12]. Все три уровня, по замыслу Слезкина, сходятся в эпилоге, посвященном повести Юрия Трифонова «Дом на набережной». У книги Слезкина два адресата. С одной стороны, Слезкин обращается к широкой публике, интеллигенции, взгляды которой на историю XX века после прочтения не могут остаться прежними. Другой адресат — сообщество исследователей: историков, социологов и этнографов. Последовательное перечисление в предисловии ключевых источников, писем и дневников обитателей Дома на набережной, видных большевиков Александра Аросева, Бориса Збарского, Арона Солнца, Якова Свердлова и других выглядит как предложение перепроверить выводы автора.

Критика или, вернее сказать, оппонирование этой книге возможно лишь на путях социологического анализа базового тезиса Слезкина: Дом на набережной — это эмблема нового мира, воздвигнутая не государством, не политической партией, не группой бюрократов, а сектой, религиозным культом, первые адепты которого поклонялись идее необходимости покончить со старым миром и построить новый, постапокалиптический. Смещение акцента с политики и марксистской философии на вопросы веры производит странный эффект. Речь больше не идет об истории политического проекта, речь идет о метафизической проблеме продления в поколениях того, что продлено быть не может, а именно продления личного завета с апокалиптическим мышлением. Обобщая, можно сказать, что главной проблемой книги является вопрос о статусе тезиса «большевики — это секта». Если речь о метафоре, вся конструкция становится зыбкой. Если все всерьез, тогда у книги есть «слепое пятно». Ни разу не упомянув в «Доме правительства» Карла Мангейма и его знаменитое различие между идеологией и утопией, Слезкин как будто пытается заново изобрести его, решая проблему, почему утопия не хочет стать идеологией, хотя очевидно, что она попросту не может этого сделать. Слезкин, действуя наперекор традиции, пытается отграничить миллениаризм от утопии, последняя имеет своим пределом некоторый позитивный проект будущего мироустройства, первый лишь требует по-

кончить с мироустройством, данным в ощущениях. Но это получается плохо. Любой компетентный социолог сможет разглядеть в драме большевиков, выписанной в «Доме правительства», давно известный конфликт между двумя трансцендентными порядками: идеальным порядком, отражением которого является жизнь как она уже есть (идеология), и идеальным порядком, который требует разрушить эту самую жизнь (утопия).

Секта свидетелей конца света

Итак, главная ставка автора, его программная идея состоит в том, что большевики — это немногочисленная секта миллениаристов, замкнутое сообщество фанатично верующих в конец света, после наступления которого наступит тысячелетнее царство правды и добра. Они не только верят в это, но и собственными руками приближают этот конец. По Слезкину, большевизм и, шире, русский марксизм нужно извлечь из политического контекста и рассматривать как часть тысячелетнего религиозного движения, где мировая революция, которая приведет к краху действующего миропорядка, и есть конец света, а социализм и коммунизм, которые наступят за ней, есть новое блаженное царство.

225

Слезкин пишет, что «не имеет значения» [85], являлась ли вера революционеров Свердлова, Сольца и Осинского религией. Используя дюркгеймианскую оптику, автор говорит о сакральности революции, а функция сакрального по Дюркгейму, как известно, состоит в объединении людей в сообщество: «Любая всеобъемлющая идеология формирует и отражает нравственное сообщество, а светлая вера Свердлова служит неподвижным центром в болоте субъективного опыта и связывает подпольных социалистов с конечными условиями их существования» [86]. Маркс, по крайней мере «русский Маркс» в такой оптике — вовсе не наследник дела Гегеля и Фейербаха.

«Миллениаризм — это мстительная фантазия обездоленных, надежда на великое пробуждение посреди великого разочарования» [105], указывает Слезкин, подробно описывая историю миллениаристских движений от первых «пророков-миллениаристов» Христа и Мухаммеда до пророчеств Джузеппе Мадзини и Адама Мицкевича о великом будущем Италии и воскрешении независимой Польши. Далее Слезкин обнаруживает сходство между нарративом Маркса об эмансипации Германии [114] и нарративами Мицкевича и Мадзини, однако успех Маркса в том, что он перевел «племенное» пророчество (об эмансипации Германии от евреев) на язык универсализма, то есть освобождения от капитализма и воскрешения человечества.

Глава «Вера» является ключевой для понимания концептуализации миллениаризма большевиков по Слезкину. Он отказывает Марксу и Энгельсу даже в звании утопистов, в отличие от Сен-Симона и Фурье они интересовались не природой «будущего совершенства», а стратегией и тактикой приближения «царства свободы». Сочинения Маркса и Энгельса, которые будущие революционеры читают по дороге из гимназий и университетов в ссылку и на каторгу, не просто конституируют их мировоззрение, но воспринимаются буквально как скрижали завета. Иногда даже кажется, что русская революция появилась именно в ссылке, и если бы режим не ссылал «революционеров», давая им время и возможность для изучения текстов Маркса как новой Библии, то и история могла бы сложиться иначе.

226

Автор вынужден подкреплять социологическую концептуализацию секты обращением к чисто литературным источникам, что само по себе, если речь идет о теоретической ставке автора, вызывает вопросы. В раннесоветской прозе Платонова, Бабеля и Серафимовича Слезкин обнаруживает трехчастную символику Апокалипсиса, распятия и Исхода: гражданская война, героическая гибель красных героев и наступление светлого коммунистического будущего. Роль литературы в книге постепенно меняется: из «сырья», иллюстрирующего состояние умов большевиков, она превращается чуть ли не в главное действующее лицо. Говоря о крахе большевистского проекта как религиозного культа, Слезкин утверждает, что именно смена корпуса чтения рождает конфликт «отцов» и «детей», не желающих присоединяться к делу строительства нового мира.

Дети не хотят идти по стезе отцов, и вера в дивный новый мир постепенно ослабевает. Большевизм оказывается недостаточно тоталитарен: «дети большевиков не читали Маркса — Энгельса — Сталина дома, а после того, как система образования была перестроена вокруг Пушкина и Тургенева, все советские дети перестали читать их в школе. Дома дети большевиков читали сокровища мировой литературы... А все сокровища мировой литературы единодушны в проповеди антиапокалиптического гуманизма» [845].

Новый быт на болоте

Одна из ключевых метафор книги — метафора болота, которая служит опорой основного концепта Слезкина и постоянно появляется в тексте. Повествование начинается с описания Замоскворечья и Болотной площади: локации фабричных рабочих, лавочников, золотошвейных мастерских и заводских складов: «Над рынком стоит гул от криков, смеха, свиста... Под ногами грязное месиво» [29]. В 1931 году на этом месте возникнет Дом правительства, как «про-

тивопоставление железной твердости чему-то похожему на кисель» [149]. Болото — не только пространственный и исторический контекст большевизма, но и опыт собственной прошлой жизни, который нужно преодолеть, чтобы построить новый мир.

Государство и дом для его правителей строятся фактически одновременно. До появления Дома на набережной никто не знает, каким должен быть образцовый коммунистический быт. Большевики переехали в Москву из Петербурга в марте 1918, и практически сразу встал вопрос: куда заселять ответственных партийных работников? В непосредственной близости от Кремля, где все руководство с семьями не могло поместиться чисто физически, возникают пять домов Советов. Они «осаждались старьевщиками, точильщиками, попрошайками, накрашенными дамами, барышнями с локонами и хулиганами», переходившими всякие границы, вплоть до «обнажения скрытых частей тела и разбитья стекол в окнах» [211]. Согласно отчету 1920 года, Второй Дом Советов, «освобожденный от буржуазии в тяжких муках революционной борьбы, превратился в вертеп шкурного элемента». Главными нарушителями при этом были сами жильцы: они спали в сапогах, нарушая распорядок, носили в комнаты еду и кипяток, там же кололи дрова и пользовались запрещенными печурками и примусами. Семьи разрастались, дефицит товаров усугублялся специфическими «трудностями коммунистического быта» [212]: некоторые руководители держали отдельные квартиры для вторых жен.

227

Как миру была показана революция, так большевикам был показан радикально новый быт. Споры о том, как он должен выглядеть идут все 20-е годы прошлого века. Быт тянет за собой этику, нельзя установить пропускной режим, не решив, кто имеет право ходить в гости к руководству страны, а кто нет.

«На мое заявление, что пусть живущий в № 408 товарищ Ландер даст мне расписку, что он за нее ручается, она позвонила в № 408, тов. Ландер мне предложил без всякого пропускать, я предложил товарищу Ландеру требовать от своих знакомых, чтобы они носили с собой документы, он мне ответил, что это его жена, по имеющимся данным, зная что тов. Ландер зачислен у нас как одинокий и неоднократно видел утром рано, днем и поздно вечером из его комнаты разные дамы, факт, который могут подтвердить некоторые мои сотрудники и 6 ноября вечером около 11 час. после закрытия пропусков он хотел провести к себе двух молодых барышень, но тов. Клааром было категорически отказано, на основании этих и других данных, я спросил тов. Ландер, какая-же жена, у Вас по всей вероятности их около полдюжины и обещал ему после дать объяснение. Он явился в Контору около 2 час. и требовал от меня ответа, я ему обещал после дежурства дать ответ, он был этим не доволен

и бросал разные слова, что вы не мой отец, не поп и не покровитель, что Вы от меня желаете. На что я ему ответил, что я желаю, чтобы из 2-го Дома Советов не устраивали-бы бардак. Он мне сказал, что Вы нахал, я ему ответил, что если я по Вашему мнению нахал, то Вы по моему мнению десять раз больше нахала и просил его оставить Контору [...]» [212-213].

В отрывке отчета заведующего Вторым домом Советов Росфельдта, который цитирует Слезкин, сочетаются формальное письмо служащего, язык рабочего, его моральная точка зрения и запрос на моральное поведение руководства (Ландер был переведен из Донского ЧК в московский агитпроп). «Может быть, я слишком морально смотрю на такие явления, но я воспитан в стране, где рабочий класс на семейную жизнь смотрит с другой более моральной точки зрения», заканчивает свое письмо Росфельдт и просит об отставке. Конфликт между аморальным «буржуазным поведением», которое демонстрирует Ландер и другие, и неэксплицированной, несуществующей еще в тот момент этикой коммуниста, которую по-своему понимает Росфельдт, требовал решения.

228

Основой коммунистической этики являются интересы дела, цитирует Слезкин Арона Солнца: «добром считается то, что помогает сокрушить классовых врагов, научиться хозяйствовать на социалистических началах». Строительство жилья определенного типа для коммунистов — один из способов принуждения к социалистическому хозяйствованию, принуждения себя прежде всех остальных. В 1970-е эта логика была описана Мишелем Фуко: правящие классы всегда применяют новые диспозитивы и дисциплинирующие практики сначала на себе и лишь затем на всех остальных [Elden 2016]. Став правящим классом, большевики должны сначала дисциплинировать себя, чтобы потом сделать это со всей страной.

Большинство жилых проектов того времени — «дома-коммуны», которые, по мнению Луначарского (цитата по Слезкину), «должны были ясно, но разнообразно выделять свою внутреннюю сущность, т. е. то обстоятельство, что их индивидуальные жилища расположены вокруг их группового частного сердца — их культурно-клубных помещений». Это решение — два дома в одном, квартиры для семей и общественные помещения для сообщества — должно стать компромиссом между голым коллективизмом военного коммунизма, над которым издевался один из идеологов Дома правительства Михаил Кольцов, и пошлостью буржуазного уюта. «Вечный дом» на Берсеневской набережной был задуман как эталон, образец того, как новым людям следует жить в новом мире.

В Доме было два блока: коммунальный «для удовлетворения широкого круга потребностей» и квартирный для «замкнуто-семейного быта». В корпусах находились прачечная, банк, гимнасти-

ческие залы, ясли, почта и телеграф, продовольственный и промтоварный магазины и кино клуб с раздвижной крышей. В жилой части семь десятиэтажных и одиннадцатиэтажных зданий, разделенных на двадцать четыре подъезда. В квартирах были жилые комнаты, ванная, туалет, кухня с газовой плитой и мусоропроводом, а также спальная полка для прислуги. Квартиры выделялись на семью, но по мере разрастания семей (рождались дети, выписывались родственники из деревень, взрослые женились и разводились) первоначальные планировки «поплыли». Бывшая жена и дети могли жить в одном коридоре с новой женой и детьми, а муж и ответственный работник делил свое время между квартирами и семьями. Революционер Александр Аросев разрывался между тремя квартирами: он жил в Доме правительства с двумя дочерьми от первого брака, их гувернанткой и служанкой; его новая жена и их маленький ребенок жили по соседству; его первая жена и другая дочь жили в другом здании. Старая и новая жены могли жить в одной квартире (например, как в семье Николая Бухарина). Новый эталонный быт сразу же не заладился: от примусов избавиться удалось, но в остальном практики и привычки первых Домов Советов переехали по новому адресу.

229

В глаза бросаются еще несколько странных особенностей жизни обитателей «Дома правительства». Во многих семьях были приемные дети, взятые на воспитание дети погибших или арестованных друзей или родственников, просто заблудившиеся беспризорники. Обязательной частью жизни была «бабушка», обращает внимание Фицпатрик: не обязательно мать кого-то из родителей, возможно, просто пожилая родственница или горничная из сельской местности. Как отмечает Слезкин, высокие советские чиновники не страдали от ужасов коллективизации, но почти каждый ребенок, выросший в Доме правительства, был воспитан одной из жертв этой коллективизации.

Конец антиутопии

В оптике быта и повседневной жизни Дома на набережной история партии и история страны становятся чем-то вроде истории о компромиссах, каждый из которых выглядит как мелкая уступка. Однако, сложив их вместе, можно исчерпывающим образом объяснить, и почему партия перестала быть сектой, и почему советский проект ожидал крах. Компромиссы в кругу чтения дополняются компромиссами в быту, компромиссы в быту — компромиссами в личной жизни, а те в свою очередь политическими компромиссами. Горьковская «Библиотека всемирной литературы» и горячая вода, которой пользуются жители Дома на набережной, но кото-

рую еще не провели в Кремль, по отдельности вроде бы не опасны, но сложив их вместе, любой читатель Слезкина может объяснить, что было не так с советской элитой. Гуманистическая литература и коммунальный раек прикончили большевизм еще до того, как Сталин отправил почти всех его вождей под нож.

Это и достоинство, и проблема текста. Метафорика «большевистской секты миллениаристов» герметизирует книгу: за скобками остаются все остальные жители страны Советов, которым не посчастливилось попасть в периметр Дома на набережной. Исключено и советское государство, которое постепенно вытесняет революцию в качестве того сакрального, что сплачивает верхние этажи уже не секты, а массовой формальной членской организации, которой ВКПб становится после Гражданской войны.

230

Ссылаясь на Вебера, Слезкин пишет, что государство, которым тогда управляли большевики, было незрелой иерократией с серьезными унитарными амбициями. Оно не сумело измениться, оставшись, как и Дом правительства, памятником первому поколению большевиков: «Советское государство до конца оставалось идеократией (теократией, иерократией). Все политические решения принимались партией, легитимность которой коренилась в изначальном пророчестве. Секта (братское сообщество верующих, противостоящее окружающему миру) превратилась в духовенство (иерархическая корпорация профессиональных посредников между изначальным пророчеством и членами сообщества верующих), но вера осталась прежней» [843].

Но, мысля советское государство в терминах Вебера, невозможно обойтись без описания характера господства, которое стремительно менялось в описываемый Слезкиным период. Фокусировка на секте и доме, который она построила, позволяет оставить за скобками не только жителей СССР, но и фигуру Сталина, хотя именно с ним связано изменение рационального характера господства Политбюро на харизматический. И при Сталине, и после него партия опиралась на бюрократический аппарат «такого рода, каким его создал капитализм» [Вебер 2016: 256] и должен был перенять «рациональный социализм». Капиталистическое и социалистическое бюрократическое управление имеет одинаковые рациональные основания, но миллениаристская вера и пророчества не создают строгих формальных правил для работы бюрократического штаба.

Здесь Вебер и Мангейм могут вместе возразить Слезкину. Утопии не могут стать идеологиями, а право и правление не могут иметь своим основанием только сектантскую солидарность, которая требует адресовать все свои действия или аффекту или ценности разрушения старого мира. Возможно, крах большевизма, как и распад СССР, были неизбежны, но все же они не были обусловлены только

неспособностью большевиков «рутинизировать» собственную веру горячей водой и хорошими библиотеками, в которых не осталось Маркса, зато были Рабле и Сервантес. Однако эти скромные возражения — вовсе не повод не читать книгу Слезкина. Книги, подобные этой, пишутся всего несколько раз в столетие и нам посчастливилось застать одну из них на нашем веку.

Библиография / References

Вебер М. (2016) Хозяйство и общество. *Социология*, т. 1, М.: Издательский дом Высшей школы экономики.

— Weber M. (2016) Economy and Society. *Sociology*, 1, М.: Publishing House of the Higher School of Economics.

Fitzpatrick S. (2007) Good Communist Homes. *London Review of books*, 39(15): 3-7. URL <<https://www.lrb.co.uk/v39/n15/sheila-fitzpatrick/good-communist-homes>>

Elden E (2016) Foucault's last decade. Malden, MA: Polity.

Рекомендация для цитирования:

Прокопенко А.С. (2019) Светопреставление по месту жительства. Рецензия на книгу: Слезкин Ю.Л. Дом правительства: Сага о русской революции, М.: АСТ, CORPUS, 2019. *Социология власти*, 31 (4): 223-231.

231

For citations:

Prokopenko A.S. (2019) Doomsday at the Place of Residence. Book review: Slezkine Y. The House of Government: A Saga of the Russian Revolution, М.: AST, CORPUS, 2019. *Sociology of Power*, 31 (4): 223-231.

Поступила в редакцию: 15.12.2019; принята в печать: 20.12.2019

Received: 15.12.2019; Accepted for publication: 20.12.2019

Владимир Л. Близнеков

РАНХиГС, Москва, Россия

Техногуманистический манифест будущего

Рецензия на книгу: Эпштейн М.Н.

Будущее гуманитарных наук:
Техногуманизм, креаторика,
эротология, электронная
филология и другие науки XXI века,
М.: Группа компаний «РИПОЛ
классик» / «Панглосс», 2019

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-232-237

232

Лекционный курс Михаила Эпштейна, вышедший в этом году, интересен, прежде всего для специалистов в сфере гуманитарных наук. Оригинально и неординарно в данном лекционном курсе в первую очередь то, что сам автор — известный филолог и культуролог — обращается к коллегам-гуманитариям с манифестом о будущем гуманитарных наук в XXI веке.

«Манифест» — один из самых важных концептов, переформулированных автором в данном лекционном курсе. Автор определяет манифест в сфере гуманитарной мысли, противопоставляя его научной монографии: «Вершинные образцы и достижения литературной теории мы находим не в научных монографиях или диссертациях, а в манифестах ... Манифест — вот первое слово теории, а монография ее последнее слово» [32-33]. С точки зрения Михаила Эпштейна, манифесты, в отличие от монографий не описывают происходящее или

Близнеков Владимир Леонидович — PhD, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при президенте России, Москва. Научные интересы: философия, социология религии, международное право. E-mail: vbлизnekov@gmail.com

Vladimir L. Bliznekov — PhD in Philosophy, associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow. Research interests: philosophy, sociology of religion, international law. E-mail: vbлизnekov@gmail.com

Социология
ВЛАСТИ
Том 31
№ 4 (2019)

происходившее, а утверждают или предполагают, что должно или могло бы произойти, «пользуются скорее сослагательным или повелительным, чем изъявительным наклонением» [34]. Таким образом, интенция манифеста направлена в будущее в форме императива или гипотезы, интенция же монографии направлена на настоящее или прошлое, поэтому монография существует в лингвистической форме индикатива. Монография — это результат научного теоретического созерцания реального бытия. Манифест же — это продукт творческого конструирования субъектом новой должной или возможной реальности, зависящей от индивидуальных способностей, творящего субъекта, прежде всего от силы его воображения. Следовательно, монография относится к теории и научной традиции, а манифест — к практике и научной новации. Автор приводит примеры создателей великих манифестов гуманитарного знания эпох модерна и постмодерна: юрист и основоположник юридического позитивизма Джон Остин, писатель и философ Фридрих Шлегель, поэт и основатель символизма Андрей Белый, поэт и основатель футуризма Филиппо Маринетти, писатель и основоположник сюрреализма Андре Бретон, философ и литературовед Ролан Барт, даже идеологи коммунизма и создатели «Коммунистического манифеста» Карл Маркс и Фридрих Энгельс [33-36]. Стоит обратить внимание, что большинство, указанных Михаилом Эпштейном создателей выдающихся манифестов, занимались литературным творчеством, а не наукой и философией. Манифест является прежде всего литературным жанром, а не формой научного исследования. Отсюда можно сделать вывод, что автор хочет представить литературный жанр манифеста в качестве основного теоретического концепта гуманитарных наук вообще, т. е. манифест, как форма искусства, должен стать наиболее значимой формой научной теории.

233

Различая манифесты и монографии в сфере гуманитарного знания, автор подчеркивает собственную ценностную позицию: манифесты, несомненно, важнее и значимее монографий и других фундаментальных научных исследований, поскольку они «...провозглашают новые литературные движения, культурные эпохи — и кладут начало этим движением самим фактом провозглашения» [33]. При этом он умалчивает, что его собственный лекционный курс — это манифест в сфере гуманитарных наук, более того, один из наиболее радикальных манифестов за всю их историю. Для понимания заданного автором дискурса необходимо представить по крайней мере краткую реконструкцию его собственного манифеста.

В высшей степени манифестативно уже само его понятие «гуманистика», которое включает в себя не только гуманитарные науки, но и гуманитарные технологии, т. е. творческий праксис, направ-

ленный на трансформацию бытия. Автор предельно ясно поясняет, что он имеет здесь в виду: «...гуманитарные науки... изучают творчество, но сами ничего не творят... Философия спорит о первопричинах и универсалиях существующего мира, но не предлагает новых принципов для построения альтернативных миров» [18]. Гуманистика у автора — более широкое понятие по сравнению с понятием гуманитарных наук, поскольку ее предметом является не только реальное, но и искусственное, сконструированное субъектом бытие.

Но чтобы стремиться к трансформации реальности, любой автор манифеста должен быть неудовлетворен текущим положением дел. Подход Михаила Эпштейна не является исключением: он говорит о современном системном кризисе гуманитарных наук, подчеркивая важнейшие его аспекты: социальная невостребованность исследователей, отсутствие практической надстройки гуманитарных наук, а также творческая пассивность этого вида наук, неразвитость трансформационной интенции или, говоря словами автора, «гуманитарного изобретательства».

234

В вопросе о низкой социальной востребованности специалистов по гуманитарным дисциплинам в настоящее время на Западе с автором частично можно согласиться, но здесь необходимо различать ученых в области гуманитарных наук и тех, кто просто получил гуманитарное образование, но не занимается наукой. Понятно, что последних гораздо больше, чем первых. Большинство классических гуманитарных наук — философия, филология, история, лингвистика и т. д. — являются теоретическими, а теоретические науки со времен Аристотеля имели целью знание ради самого знания [Адо 1999: 89], т. е. они принципиально не могли иметь утилитарного характера, поэтому, если следовать аристотелевской научной парадигме, любые социальные отношения и утилитарные проблемы должны быть априори вынесены за скобки в оценке развития и перспектив теоретических наук, в том числе и гуманитарных.

Автор представляет свою собственную классификацию наук, разделяя их на три группы: естественные, социальные и гуманитарные, и утверждая, что первые две группы имеют собственную практику — соответственно технику и политику, — а гуманитарные ее пока еще не приобрели [17]. Такая классификация выглядит спорной, а дифференциация по видам наук совместно с их практической надстройкой¹ является чисто субъективной, не учитывая известные

1 Спорно прежде всего утверждение автора, что у гуманитарных наук отсутствует практика. Со времени Аристотеля, практика философии, как и других теоретических наук — это этика и политика. Этика всегда была разделом философии. Политика или, соответственно, политология как практическая наука происходит из философских теорий, а не из соци-

научные подходы к классификации наук в истории и философии науки. Так, в классической аристотелевской классификации наук [Аристотель, *Метафизика*, кн. 6; см. также Мельников 2018: 35-48] строится следующая иерархия: на самом верху находятся теоретические науки: философия, математика и физика, на ступень ниже располагаются практические науки: политика, этика и в некоторой мере экономика, а ниже всего в иерархии наук стоят науки поэзиса или творческие искусства: поэтика, риторика и с определенными оговорками сюда же можно отнести технику [Михайловский 2016: 44].

Но наиболее неоднозначной и оригинальной является концепция автора в отношении пути выхода из кризиса гуманитарных наук. Он видит выход именно в синтезе гуманитарных наук, в частности философии, с техникой, ибо первая уже не может сегодня игнорировать силу и мощь последней. Из орудия и инструмента науки техника, по мнению автора, превратилась сегодня в ведущую силу, способную как трансформировать реальность, так и порождать новые виды бытия, гуманитарные же науки останутся творчески пассивными и маргинальными до тех пор, пока не вольются в мейнстрим фундаментальной техники. Автор уже придумал название для будущего синтеза техники и философии — технософия, «...которая теоретически мыслит первоначала и практически учреждает их в альтернативных видах, материи, жизни и разума» [67].

Следовательно, философия в очередной раз должна умереть, чтобы ее производные жили. В истории философии уже были попытки заменить ее «настоящей наукой», самые известные из которых принадлежат Дестюту де Траси и Огюсту Контю. Тем не менее философия до сих пор существует, и, видимо, будет непросто убедить человека будущего отказаться от философии — великого духовного наследия человеческой культуры — в пользу некой ее производной, технософии.

Тем не менее, апология техники у Михаила Эпштейна абсолютно закономерна, поскольку концепт манифеста с интенцией на конструирование новой реальности является ничем иным как выражением сущности самой техники или техне (*techne*), в качестве феномена античной греческой культуры и философии. Техне — многозначный термин античной философии, означавший ремесло, искусство, умение, ловкость, хитрость, и в качестве уже упомянутого поэзиса у Аристотеля относится к вспомогательной функции

альных наук. Автор игнорирует факт, что философия, как самая древняя из гуманитарных наук, со времен античности имела праксис, а социальные науки появились в истории науки намного позже, либо сами являлись праксисом для гуманитарных наук.

творчества. В частности, у Аристотеля существует онтологическое различие между бытием природных вещей (*physei onta*) и бытием вещей, созданных искусственно рукой ремесленника (*apo technes onta*) [Михайловский 2016: 44], причем в мире искусственной природы — техне, в отличие от мира естественной природы — *фюсис* (*physis*), только человек является движущей причиной [Аристотель 1976: 302]. С точки зрения Платона, техне вообще не может являться источником познания и даже не связано с логосом, а укоренено в материи, поскольку способно создать только мир вещей, доступный нашим органам чувств. Техне у Платона — это лишь мимесис, подражание чувственно воспринимаемой природе [Никитина 1990: 24-35].

236

Античное недоверие к технике как к миру искусственной, созданной человеком природы, которая в иерархии сущего априори ниже физики, изучающей естественную природу, не говоря уже о метафизике, впервые радикально переосмысливается в Новое время в философии Фрэнсиса Бэкона и физике Исаака Ньютона. С тех пор техника в качестве механики ставится на один уровень с физикой и другими естественными науками. Таким образом, начиная с Нового времени физика (в смысле аристотелевской науки о природе) постепенно все более сливается с техникой. Но гуманитарные науки, имеющие своим объектом человека как индивидуума, до сих пор существовали практически параллельно миру естественных и технических наук. Поэтому интенция автора техногуманистического манифеста направлена на распространение новоевропейской экспансии техники уже на сферу гуманитарных наук и прежде всего на их объект — человека.

В традиции античной философии, которая является в том числе колыбелью всех гуманитарных наук, наука или философия — это прежде всего знание реального бытия и сущего, т. е. того, что уже есть, и не зависит от нашего творчества на пути техне. Гуманитарные науки, и прежде всего философия, не могут попросту слиться с техне как искусством *par excellence*, чтобы трансформировать реальное бытие и конструировать его новые искусственные формы, иначе они перестанут быть наукой и философией в том смысле, в котором они появились в античной Греции в VI-V вв. до н. э., став духовной основой европейской культуры.

Все просто может быть только в манифесте Фридриха Шлегеля, цитируемого Михаилом Эпштейном: «...Всякое искусство должно стать наукой, а всякая наука — искусством, поэзия и философия должны соединиться» [34]. В императиве субъекта в манифесте Шлегеля, как и в техногуманистическом манифесте самого Эпштейна, отсутствует интенция на реальное бытие как подлинный объект классической науки и философии. Кто угодно, в том числе и уче-

ные-гуманитарии, могут практиковать технугуманистику, так же как и заниматься искусством, или, например, science fiction, но это не означает, что все гуманитарные науки должны трансформироваться в нечто подобное, чтобы иметь место в будущем.

Библиография / References

Адо П. (1999) *Что такое античная философия?* М.: Издательство гуманитарной литературы.

— Hadot P. (1999) *What is ancient philosophy?* М.: Publishing house of humanitarian literature. — in Russ.

Аристотель (1976) *Метафизика. Аристотель. Собр. соч. в 4 т., Т. 1.* М.: Мысль.

— Aristotle (1976) *Metaphysics. Aristotle. Selected Works. in 4 vol., V. 1.* М.: Mysl. — in Russ.

Мельников С.А. (2018) *Введение в философию Аристотеля. 8 лекций для проекта Магистерия*, М.: Rosebud Publishing.

— Melnikov S.A. (2018) *Introduction to Aristotle's philosophy. 8 lectures for the project Magysteria*, М.: Rosebud Publishing. — in Russ.

Михайловский А.В. (2016) Хайдеггер и Аристотель о techne и physis. Статья первая. Hermeneutическое значение Аристотеля для формирования хайдеггеровской мысли о технике, *Вестник РГГУ*, 3 (5): 37-51.

— Mikhailovsky A.V. (2016) Heidegger and Aristotle on techne and physis. Article One The hermeneutic significance of Aristotle for the formation of Heidegger's thought about technology, *Vestnik RGGU*, 3 (5): 37-51. — in Russ.

Никитина Н.Н. (1990) *Мимесис в эстетике Аристотеля*. М.: Знание.

— Nikitina N.N. (1990) *Mimesis in the aesthetics of Aristotle*. М.: Znanie. — in Russ.

Рекомендация для цитирования:

Близнеков В.Л. (2019) Технугуманистический манифест будущего. Рецензия на книгу: Эпштейн М.Н. Будущее гуманитарных наук: Технугуманизм, креаторика, эротология, электронная филология и другие науки XXI века. М.: Группа компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. *Социология власти*, 31 (4): 232-237.

For citations:

Bliznekov V.L. (2019) Technohumanistic Manifesto of the Future. Book Review: Epstein M.N. Future Humanities: Techno-Humanism, Creatomics, Erotology, Electronic Philology and other Sciences of the 21st Century. М.: Group of companies "RIPOL classic" / "Pangloss", 2019. *Sociology of Power*, 31 (4): 232-237.

Поступила в редакцию: 19.12.2019; принята в печать: 22.12.2019

Received: 19.12.2019; Accepted for publication: 22.12.2019

Авторы

Владимир Леонидович Близнеков — PhD, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при президенте России, Москва. Научные интересы: философия, социология религии, международное право. E-mail: vbлизнеков@gmail.com

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

Виктор Семенович Вахштайн — декан факультета социальных наук, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН); декан философско-социологического факультета, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС). Научные интересы: социология повседневности, социология города, теория ассамбляжей, фрейм-анализ, эпистемология социальных наук. E-mail: avigdor2@yahoo.com

238

Надежда Сергеевна Воробьева — MA in Sociology (Manchester University). Научные интересы: философия диалога, антропология городских сообществ, environmental sociology. E-mail: elpisperling@gmail.com

Ольга Олеговна Гончарова — MA in Sociology (The University of Manchester). Научные интересы: счастье как категория социальной теории, камерализм, экономическая теория. E-mail: ogoncharova-111@mail.ru

Степан Викторович Козлов — MA in Sociology, независимый исследователь. Научные интересы: теория метафоры, теории агентности, спекулятивный реализм. E-mail: ste.kozlov@gmail.com

Александр Владимирович Марей — кандидат юридических наук, доцент НИУ ВШЭ (Москва); БФУ им. И. Канта (Калининград). Научные интересы: теория власти, средневековая политическая мысль, средневековое право, Фома Аквинский, Аврелий Августин, Альфонсо Х Мудрый, Франсиско де Витория. E-mail: fijodalgo@gmail.com

Александра Сергеевна Прокопенко — магистр социологии, независимый исследователь. Научные интересы: социология государства, антропология и этнография бюрократии. E-mail: a.sproe@gmail.com

Марсель Пурнен — адвокат Апелляционного суда Парижа, доктор права (1903), заместитель секретаря редакции Revue internationale de sociologie (1905), член Парижского социологического общества

Алексей Сергеевич Титков — социолог (МВШСЭН 2010), кандидат географических наук (Институт географии РАН, 2008), доцент кафедры социологии МВШСЭН. Научные интересы: политическая социология, история социологических идей, культуросоциология. E-mail: a-titkov@yandex.ru

Authors

Vladimir L. Bliznekov—PhD in Philosophy, associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow. Research interests: philosophy, sociology of religion, international law. E-mail: vbliznekov@gmail.com

Alexey K. Boyko—MA in Sociology (University of Manchester), PhD student at RANEP. Research interests: sociology of knowledge, microsociology, sociology of law, informal economy. E-mail: alxyboiko@gmail.com

Olga O. Goncharova—MA in Sociology (The University of Manchester). Research interests: happiness as a category of social theory, cameralism, economic theory. E-mail: ogoncharova-111@mail.ru

Stepan V. Kozlov—MA in Sociology, independent researcher. Research interests: theory of metaphor, theories of agency, speculative realism. E-mail: ste.kozlov@gmail.com

Alexander V. Marey—LL.D, Assistant Professor in Political Thought (NRU HSE, Moscow); BFU “Immanuel Kant” (Kaliningrad). Research interests: Theory of Political Power, Medieval Political Thought, Medieval Law, Thomas Aquinas, Aurelius Augustinus, Alphonse X the Wise, Francisco de Vitoria. E-mail: fijodalgo@gmail.com

239

Marcel Pournin—lawyer at the Court of Appeal of Paris, Doctor of Law (1903), deputy editorial secretary of the *Revue internationale de sociologie* (1905), member of Paris Sociological Society.

Alexandra S. Prokopenko—MA in Sociology. Independent researcher. Research interests: sociology of state, anthropology and ethnography of bureaucracy. E-mail: a.sproe@gmail.com

Alexey S. Titkov—Associate Professor of MSSES, sociologist (MSSES 2010), Candidate of Geographical Sciences (Institute of Geography, RAS, 2008). Research interests: political sociology, history of sociological ideas, cultural sociology. E-mail: a-titkov@yandex.ru

Victor S. Vakhshayn—PhD in Sociology (HSE, Moscow). Dean, Faculty of Sociology, Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSES); Dean, Faculty of Philosophy and Sociology. Research interests: sociology of everyday life, sociology of the city, theory of assemblages, frame analysis, epistemology of social sciences. E-mail: avigdor2@yahoo.com

Nadezhda S. Vorobyeva—MA in Sociology, independent researcher, Moscow, Russia. Research interests: anthropology of urban communities, dialogical philosophy, environmental sociology. E-mail: elpisperling@gmail.com

СОЦИОЛОГИЯ

ВЛАСТИ

Том 31. № 4 (2019)

«АРХИВЫ СОЦИОЛОГИИ:
ИСТОРИИ ТЕМНЫХ ИДЕЙ»

Учредитель

Российская Академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2074-0492

e-ISSN 2413-144X

119571, г. Москва, просп. Вернадского, д. 82
Редакция журнала «Социология власти»

<http://socofpower.ranepa.ru/>

E-mail: soc.of.power@gmail.com

Подписано в печать 30.12.2019

Формат 70×100/16

Тираж 500 экз.

1-й завод (1-100 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС

119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

Коммерческий отдел: тел. (495) 433-25-10, (495) 433-25-02