

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Том 11 * № 1 * 2012

**SOCIOLOGICAL
REVIEW**

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
ЦЕНТР ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



Том 11. № 1
2012

ISSN 1728-192X (Print)
ISSN 1728-1938 (Online)

Интернет-версия журнала: sociologica.hse.ru
Адрес редакции: puma7@yandex.ru

Главный редактор

Александр Фридрихович Филиппов

Заместитель главного редактора

Марина Геннадиевна Пугачева

Члены редколлегии

Светлана Петровна Баньковская

Виктор Семенович Вахштайн

Дмитрий Юрьевич Куракин

Ирина Максимовна Савельева

Андрей Михайлович Корбут (Беларусь)

Джеффри Александер (США)

Эдуард Надточий (Швейцария)

Редактор интернет-сайта

Наиль Галимханович Фархатдинов

Литературный редактор

Каринэ Акоповна Щадилова

Корректор

Инна Евгеньевна Кроль

Компьютерная верстка

Андрей Михайлович Корбут

Содержание

СТАТЬИ И ЭССЕ

Житие как гражданство: о метафорике политического в поздней античности и Византии.....	3
<i>Борис Маслов</i>	

Мобильность и солидарность. Статья вторая.....	19
<i>Александр Филиппов</i>	

CULTURAL SOCIOLOGY

Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии.....	40
<i>Джеффри Олик</i>	

О новом историческом повороте в социологии.....	75
<i>Татьяна Татарчевская</i>	

ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ И КОНВЕРС-АНАЛИЗ

Язык, логика и культура.....	84
<i>Чарльз Райт Миллс</i>	

ОБЗОРЫ

Дебаты о народности.....	99
<i>Андрей Тесля</i>	

РЕЦЕНЗИИ

Повестка дня для конгресса отшельников: новая книга по политической философии.....	120
<i>Александр Филиппов</i>	

Карой Кереньи. «Мифология».....	132
<i>Александр Марков</i>	

Общество как реальность, данная в ощущениях.....	136
<i>Александр Марей</i>	

IN MEMORIAM

От редакции.....	147
------------------	-----

«Неторопливый человек». Беседа Марины Пугачевой с Александром Бенционовичем Гофманом.....	148
---	-----

Интервью Марины Пугачевой с Александром Дмитриевичем Ковалевым (4 марта 1998 года).....	152
---	-----

Список научных трудов Александра Дмитриевича Ковалева.....	160
--	-----

Abstracts.....	164
----------------	-----

Житие как гражданство: о метафорике политического в поздней античности и Византии

Борис Маслов*

Аннотация. Статья посвящена многозначному византийскому слову-понятию *полιτεία* «государство, гражданство, образ жизни», которое рассматривается в теоретико-методологическом ракурсе. На основании обзора современной литературы о византийском государстве в его соотношении с историей общества и культуры выдвигается новая концепция функционирования понятий в Византии, сочетающая в себе элементы традиционной истории понятий и метафорологию Х. Блюменберга. Высказывается гипотеза о том, что особый смысловой режим, в котором существовали понятия в Византии, был следствием перестройки и частичной редукции системы классического знания.

Ключевые слова. История понятий, политика, государство, метафорология, христианство, универсализм, республиканизм.

Эта статья задумывалась как попытка прояснения одной особенности словоупотребления в византийском греческом: слово *полития* (*полιτεία*), в классический период имевшее значение «государственное устройство, гражданство», в позднеантичный период получает дополнительное значение — «образ жизни, житие» отдельного человека. Возникновение такого рода омонимии парадоксально с точки зрения привычных подходов к истории понятий. Тот тип семантического перехода, который мы наблюдаем в данном случае, не укладывается в логику эволюции научно-философских понятий — логику уточнения и спецификации смыслов. Мало похож он и на процесс унификации значения, который, согласно Рейнхарту Козеллеку, сопровождается появлением общих нововременных понятий (Koselleck, 1967, 1979: 50–59). Наконец, не вполне адекватным представляется и метафорологический подход Ханса Блюменберга, альтернативный традиционной *Begriffsgeschichte*: *полития* — это все-таки понятие с исходно проясненным и устойчивым смыслом, а не абсолютная абстракция, требующая постоянного метафорического переоформления.

На мой взгляд, история понятия *полития* требует выработки нового системного подхода к византийской понятийной сфере, который совмещал бы в себе элемен-

* **Маслов Борис Павлович** — преподаватель кафедры сравнительного литературоведения Университета Чикаго, Ph.D. Калифорнийского университета в Беркли. Email: maslov@uchicago.edu

Автор благодарит за полезные замечания участников зимней школы по политической философии, проводившейся под эгидой ЕУСПб в Чудово в начале февраля 2012 года. Переводы иноязычных цитат принадлежат автору.

© Маслов Б.П., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

ты парадигм Козеллека и Блюменберга. Таким образом, следующие ниже замечания преследуют более общую цель, относящуюся к теории истории понятий. Это задача выявления специфики функционирования понятий в определенном историко-культурном контексте. Мы привыкли думать, что понятия в Новое время — это не то же самое, что понятия в Средние века, а понятия в классических Афинах — это не те понятия, которые мы находим в гомеровском эпосе¹. Эти различия мыслятся, как правило, телеологически, что естественно, так как они встроены в исторический нарратив, в конце которого находятся сам исследователь и его понятийная сфера. Иначе обстоит дело с Византией — цивилизацией, одновременно и родственной, и чуждой новоевропейской современности, цивилизацией, которую в эволюционных терминах можно было бы назвать продуктом параллельного (и уже завершившегося) развития классической античности². Я постараюсь показать, что в Византии понятия бытовали согласно смысловому режиму, в котором принцип терминологической дифференциации смыслов своеобразно сочетался с принципом метафорического переноса.

Подобная концептуализация возможна, конечно, лишь на основании широкого историко-филологического синтеза. Новое понимание самой природы византийского понятийного мира (*Begriffswelt*) должно полагаться на опыт обобщения языковых данных и научного знания о Византии (в нашем случае — о византийской государственности). Выводы, которые высказываются в конце этих заметок, должны быть уточнены либо отвергнуты на основании других подобных обобщений, произведенных на материале истории других слов и понятий. План статьи следует намеченному здесь методу: от языка и истории к теории. В первом разделе статьи речь пойдет о языковой специфике греческого понятия *полития*, а в следующих трех — об уже предлагавшихся трактовках сферы политического в Византии. Наконец, в заключительном, пятом разделе я попытаюсь сформулировать некоторую модель функционирования понятий, которая позволит синтезировать разнородные типы историко-языкового знания о византийской политике.

1. Государство как гражданство

У своеобразной семантической эволюции греческого слова *полития* есть существенная предпосылка, заключенная в специфике его языковой деривации. В таблице 1 я попытался разделить слова, выражающие значение «государство» в разных языках, на три типа в зависимости от того, на основе какого понятия они образованы. В европейских языках слово, обозначающее государство, как правило, производно от лексем, связанных с властью — чаще всего с властью монарха, как в случае образований *царство*, *государство*, греч. βασιλεία, лат. *regnum*, но иногда и с властью вообще, как в случае латинского *imperium*. Изредка значение «государство» выражается словом, основное значение которого — «страна, территория», на которой это государство находится. Это случай древнерус. *земля*, случай, надо полагать, обычный для культур, в которых понятие национального государства не сложилось.

1. См.: Копосов, 2006 (о перевороте в истории понятий в Новое время); Фрейденберг, 2008 (об эволюции понятий в Древней Греции).

2. Не раз отмечалось, что античное наследие, бывшее актуальным для византийцев, практически не перешло в Древнюю Русь. См., напр.: Буланин, 1991.

Таблица 1. Лексические источники слова-понятия со значением «государство»

	Территория	Власть/монарх	Население/жители
Древнерус.	земля	государь — государство царь — царство	
Греч.	[οἰκουμένη «вселенная»]	βασιλεὺς «царь» — βασιλεία «царство»	πόλις «город» — πολίτης «гражданин» — πολιτεία
Лат. и западноевроп. языки		лат. <i>imperium</i> «власть, империя» <i>rex</i> — <i>regnum</i> — нем. <i>Reich</i> <i>status [regis]</i> — англ. <i>state</i> etc.*	NB: лат. <i>civis</i> «гражданин» — <i>civitas</i> cf. <i>res publica</i> — англ. <i>republic</i> etc.

Совершенно особое явление представляет собой греческое πολιτεία. Может показаться, что это слово образовано от слова πόλις «город», и тогда его можно было бы отнести к той же категории, что и древнерус. земля. Однако в действительности оно образовано от слова πολίτης «гражданин» (в свою очередь, образованное от πόλις). Это отличие легко просматривается в латинском, в котором слово *civitas* «государство» образовано по аналогии с греческим: очевидно, что *civitas* могло быть образовано только от слова *civis* «гражданин» (если бы римляне образовали абстрактное существительное от слова «город», получилось бы несуществующее *urbitas*).

Словообразовательным аналогом греч. πολιτεία в русском является слово «гражданство» (образованное не от слова *град*, а от слова *гражданин*)³. Неслучайно в одном из своих значений *полития* отсылала именно к принадлежности индивида к определенному государству (полису), т. е. было эквивалентом современных слов *гражданство*, *citizenship* и пр. В этом и заключается предпосылка развития в византийском греческом омонимии «жизнь—государство». Гражданство человека, поскольку оно описывает его политический *modus vivendi*, стоит ближе к его образу жизни, чем государство, к которому он принадлежит. Тем не менее значение «образ жизни» у этого слова появилось только в Византии, а не в классической Греции. Таким образом, данные языки дают лишь неполный ответ на поставленный нами вопрос. Для того чтобы правильно истолковать византийское понятие *политии*, необходимо обратиться к реалиям самой Византии.

2. Христианский универсализм

Какой материал для осмысления сферы политического в Византии дает современная византистика? Не претендуя на полноту обзора, я остановлюсь на трех различных трактовках византийского государства, которые предлагались учеными в последние десятилетия. Привычное представление о Византии как о христианской империи в целом остается в силе; к его пересмотру призывают некоторые византи-

* О становлении англ. понятия *the state* см.: Skinner, 1989. Русский перевод этой статьи и другие исследования о понятии государства в европейских языках см. в сборнике: Понятие государства, 2002.

3. В XVIII веке слово «гражданство» под влиянием латинского *civitas* употреблялось в значении «общество, государство, государственное устройство» (Словарь русского языка XVIII века, 5: 216–217); ср. рефлекс этого словоупотребления у Пушкина («Полтава», песнь III): «В гражданстве северной державы, / В ее воинственной судьбе, / Лишь ты воздвиг, герой Полтавы, / Огромный памятник себе».

нисты, настаивающие на актуальности иных — республиканской либо национальной — моделей в византийской политической реальности. Особняком стоит теория А.П. Каждана о Византии как о тоталитарном государстве. Все эти концепции в той или иной степени полезны для прояснения специфики сложившейся в Византии понятийной сферы.

Существует базовый нарратив о Византии, утверждающий неизменность ее политической структуры, в центре которой находится фигура императора. Объяснение этой преемственности и выявление ее пределов остается одной из центральных проблем византистики (см., напр.: Kazhdan and Epstein, 1985; Kaegi, 1993). В обобщающей монографии Эврил Кэмерон — едва ли не самая именитая современная исследовательница Византии — формулирует эту проблему следующим образом: «Императоры и династии часто были недолговечны, а конец их насильственен. Но имперская идеология, как и престиж империи (*the imperial prestige*), оставались неизменными; в теории и на практике Византия оставалась централизованным государством с монархическим правлением» (Cameron, 2006: 79). С точки зрения устойчивости политического режима и долговечности Византию можно с полным правом назвать самым успешным государством в истории Европы. Как известно, центр тяжести в управлении Римской империи сместился с латиноговорящего Запада на грекоязычный Восток задолго до утраты западных провинций в 476 году н.э. В 330 году была основана новая восточная столица империи, Константинополь, в 313 году Константин Великий прекращает преследование христиан. Эти два события и заложили основу империи, в которой монархическое правление поддерживалось универсальной религией, — империи, которой суждено было просуществовать до 1453 года.

Какое значение имело христианство в становлении византийской политической модели? Христианство пришло на смену сложному конгломерату религиозных практик и идеологий, в которые входили бесчисленное множество укорененных локально культов, разнообразные интеллектуальные течения, а также культ императора, служивший сакрализации носителя верховной власти. Трансформация христианства в государственную религию привела к полной перестройке всей этой идеологической системы. Во-первых, христианство сделало невозможной прижизненную сакрализацию личности императора. С другой стороны, хотя император напрямую уже не мог быть объектом религиозного почитания, принцип единоначалия, т. е. монархического правления, был заложен в самой идее монотеизма, восторжествовавшего над религиозной гетерогенностью. Политические и богословские структуры выстраивались по принципу аналогии⁴. Так, Григорий Нисский, перечисляя достижения святых мужей, посланных людям Богом в тяжелые моменты истории, прославляет ветхозаветного Самуила за то, что тот поборол «демократию» и «анархию» и установил в Израиле царскую власть⁵. Богоугодность последней аксиоматична.

4. Ср. у Жильберта Дагрона определение Византии как «небесной монархии, помысленной по образу божественной монархии и воплощенной в суверене, которому Бог напрямую делегировал управление и спасение людей» (Dagron, 2003: 2; ср.: Вальденберг, 2008: 112). Сюзанна Эльм пишет (Elm, 2012) о периоде правления Юлиана в 360–361 гг. с точки зрения конкуренции между римской и христианской моделями универсализма.

5. 1 Цар. 10: 17–27. In *Basilium fratrem*, 792 М. по изданию: *Gregorii Nysseni Sermones*, 1990: 112, 13–18.

Можно сказать, что принятие христианства как государственной религии означало триумф монархии как института над личными интересами конкретного правителя. В свете этого становится понятным и тот видимый парадокс, о котором пишет Кэмерон: императоры и династии с легкостью тасуются, в то время как имперская идеология остается неизменной. С другой стороны, христианство давало совершенно новые возможности политической централизации. Как инструмент государственной власти универсальная религия позволяла нивелировать различия между регионами и полисами. Последние исследования показывают, например, что фигура епископа — роль которого приближалась к роли градоначальника, пришедшего на смену республиканским механизмам организации полисов, — имела немалое значение в политической жизни новой империи (Drake, 2000; Rapp, 2005).

Христианство было также важным механизмом нивелирования *социальных* различий. Оно налагало на верующих минимум требований. Исторически христианство было мистериальной религией, т. е. религией, основанной на приобщении к некоторому тайному знанию. Античные мистериальные религии отличаются тем, что они сосредоточены на загробном существовании (в христианстве это сотериология, т. е. учение о спасении), а не на достижении счастья в земной жизни, и потому в равной степени открыты представителям всех социальных слоев — и рабам, и простым горожанам, и аристократам.

Средневековое христианство в нашем сознании связывается с крайностями аскетизма и нетерпимостью. Однако в контексте его становления в IV веке христианство отличалось беспрецедентным демократизмом. Отцы церкви хорошо понимали, что универсализм исключает ригоризм. А противники христиан потешались, в частности, над предельной упрощенностью христианской процедуры очищения от грехов. Так, император Юлиан (Отступник), попытавшийся развернуть империю назад к язычеству, уличая покойного Константина в простодушии, следующим образом пересказывал слова Христа: «Если кто здесь разбойник или убийца, проклятый или отверженный, пусть смело подходит (ὅστις φθορεύς... ἴτω θαρρῶν). Я обмою его этой вот водой и сразу же объявлю его очищенным (ἀποφανῶ γὰρ αὐτὸν τοῦτῳ τῷ ὕδατι λούσας αὐτίκα καθάρων). А если он опять займется тем же самым, я позволю ему вновь очиститься, после того как он ударит себя в грудь и стукнет себя по голове» (κἂν πάλιν ἔνοχος τοῖς αὐτοῖς γένηται, δώσω τὸ στήθος πλῆξαντι καὶ τὴν κεφαλὴν πατάξαντι καθάρῳ γενέσθαι)⁶. Христианство — религия всепрощения — как бы упрощала и обобщала сложные этические, философские и религиозные категории и конструкции, выработанные античностью.

Устойчивость византийской политики в значительной мере основывалась на религиозной идеологии: самосознании империи как оплота универсальной религии. В сознании населения политическое существование империи оказывалось равносильно существованию христианского миропорядка. И именно характер христианства как религии, так сказать, общедоступной, делал каждого византийца причастным этому самосознанию. Почитая себя православным христианином, византиец воспринимал существующий политический режим как единственно возможный.

6. Caesares 336ab; цитата по изданию: Lacombrade, 1964: 71, 1–5.

3. Республиканизм в контексте византийской иерократии?

Политический режим в Византии, как уже отмечалось, был основан на концепции императорской власти, а не на личной власти конкретного императора. Слабость династического принципа ставит вопрос о том, каким образом происходила в Византии передача верховной власти. Историки подчеркивают значение общественных настроений в Константинополе; к смещению неугодного императора часто приводил уличный бунт. Так, некоторые историки Византии даже используют следующую парадоксальную формулу: «абсолютная власть, ограниченная легальным правом революции»⁷. Верховная власть даруется Богом единоличному властителю, и поэтому народу власть принадлежать не может; однако народ может выступать как агент Божьего промысла, определяя, кому эта единоличная власть достанется⁸.

Подобное понимание народного волеизъявления, конечно, не дает оснований говорить об актуальности для Византии классической республиканской традиции⁹. Однако в последнее десятилетие появились исследования, авторы которых настаивают на том, что в византийской политической теории была жива память о республике и о правах демоса на участие в политике. Этот тезис, безусловно, парадоксален. Как полагал Аристотель, монархии вообще не могут быть предметом политического анализа, так как в них отсутствует главное условие политики: полис и его гражданин, мысленный исономически (т. е. с точки зрения равенства перед законом)¹⁰. Античный полис — это эксклюзивное сообщество, которое строго блюдет свои границы и чье самосознание укоренено в локальных религиозных и культурных практиках. Определяющим событием в социальной истории Византии, как и вообще в истории раннего Средневековья, было разрушение античного полиса; начало этого процесса датировать сложно, но закончился он, видимо, в VII веке. Оценить степень прерывности социальной истории Византии в темные века очень непросто, но историки согласны в том, что в X–XI веках происходит рост значения городов (ср.: Kazhdan and Epstein,

7. Ср.: Dagron, 2003: 14. Эта формулировка первоначально была применена Момзеном к римскому принципату, который, согласно ученому, полностью полагался на народное волеизъявление и тем самым представлял собой процесс «перманентной революции» («Der römische Principat ist nicht bloss praktisch, sondern auch theoretisch eine durch die rechtlich als permanent anerkannte Revolution temperirte Autokratie» — «Римский принципат представляет собой не только на практике, но и в теории самодержавие, ограниченное революцией, которая легально признана перманентной» [Mommson, 1875: 1034]). (В свете известности этой формулировки нельзя исключать опосредованную связь ее с понятием «перманентной революции» у Троцкого.) Применимость этой формулировки к византийской государственности оспаривается В.Е. Вальденбергом (Вальденберг, 2008: 84–90).

8. О сочетании «демократического» и «теократического» принципов легитимации верховной власти в Византии и Западной Европе см.: Вальденберг, 2008: 30–33.

9. С другой стороны, как указывает Дагрон, слабость династического принципа в Византии была отчасти обусловлена пережитками республиканизма, в то время как кризис государственности на Западе привел к тому, что новый политический порядок был основан на фамильных отношениях (Dagron, 2003: 21). В своем исследовании византийской государственности, написанном в 1930-е годы, но опубликованном только в 2008 году, Вальденберг также делает акцент на римской республиканской традиции.

10. Об исономии как о центральном понятии афинской демократии см.: Ober, 1989; Morris, 1996.

1985: 31–39). Основные институты империи вследствие этого процесса поколеблены не были¹¹.

В своей недавней статье американский исследователь Димитрис Краллис (Krallis, 2009) попытался выявить примеры видимой переоценки республиканской традиции в текстах XI века. В частности, Краллис обращает внимание на то, что византийский историк Михаил Атталиат, отказываясь от историографического шаблона (ср.: Вальденберг, 2008: 86–88), описывает уличный бунт против Михаила V не как стихийное бедствие, а как последовательность рациональных действий. Атталиат пишет, что толпа действовала, «как будто руководимая свыше» (ὥσπερ ἄνωθεν στратηγούμενοι), и обладала силой убеждения¹². Ослепление Михаила подается как акт справедливости, а не как пример жестокости или буйства. Словоупотребление выступает как ключ к той, условно говоря, республиканской интерпретации, которую дает уличным выступлениям Атталиат. Так, слово ὄχλος «бесконтрольная толпа» уступает место слову πλῆθος «множество людей» в тот момент, когда собрание не распадается, как того следовало бы ожидать, а консолидируется и наращивает свою активность (Krallis, 2009: 48).

Параллели в текстах иных жанров указывают на то, что классический республианизм не был забыт средневековыми византийцами. Так, Михаил Пселл, современник Атталиата, положительно оценивает афинскую демократию и римскую республику. Согласно Краллису, этот республиканский мини-ренессанс был связан с возросшим влиянием городского населения¹³. С другой стороны, источники свидетельствуют о сложной картине, в которой политическая роль демоса в XI веке в целом оценивалась негативно (в том числе и Пселлом) и была связана с перераспределением сил между императором, константинопольским сенатом, а также региональными и столичными элитами (Lounghis, 2002).

Несомненно, было бы ошибкой преувеличивать практическое значение унаследованных византийцами категорий политического мышления; «классические» понятия бытовали в новой культурной среде и не могли получить то значение, которое они имели в древности. Вместе с тем преемственность понятийного аппарата в становлении византийской понятийной сферы сыграла, как я попытаюсь показать ниже, существенную роль.

4. *Homo byzantinus sub specie sovietica*

Проблема применимости республиканских категорий к византийской политике заставляет задаться и другим вопросом: насколько неизбежным при обращении к Ви-

11. Решительно оспаривает представление о Византии как об универсальной империи Энтони Калделлис, который, ограничивая экуменическую идеологию сферой элитарного дискурса, предлагает трактовать Византию как «nation state» ромеев (Kaldellis, 2007: 100–111). В замечаниях Калделлиса есть доля истины, однако его подход, по сути, не оставляет места истории идей и понятий, а также недооценивает идеологию как силу, формирующую общественное сознание. Взвешенный обзор истории греческого этнического самосознания с классического по поздневизантийский период можно найти в работе: Browning, 2002.

12. Michael Attaliates, Historia 14 Bekker.

13. Ср., однако, замечания о политической теории Иоанна Лида в статье: Kaldellis, 2005. Этот ранний пример республиканского анамнезиса явно не был связан с социальными переменами.

зантии является привнесение категорий современного политического мышления?¹⁴ Следует ли противиться такого рода анахронизмам, или воспринимать их как должное?

А.П. Каждан — пожалуй, самый именитый отечественный византист второй половины XX века — стоял на той позиции, что без теории история лишается смысла и использование современных категорий в историческом анализе неизбежно (ср.: Kazhdan, 1993: 83–84). В автобиографических заметках, впервые опубликованных в 1992 году, Каждан писал об этом прямо: «Для меня Византия не столько колыбель православия или хранительница сокровищ античной Эллады, сколько тысячелетняя лаборатория тоталитарного опыта, без осмысления которого мы, видимо, не в состоянии представить себе наше собственное место в историческом процессе... Я бы мог сегодня, оглядываясь назад, объявить, что мой выход в Византию был обусловлен поиском эзопова языка, который должен был дать мне средство, чтобы выразить свое отношение к сталинскому тоталитаризму» (Каждан, 2003: 486–487). Осознанный риск анахронизма можно усмотреть и в стремлении Каждана определить специфику византийской субъектности, используя современное понятие индивидуализма. Говоря о византийцах как об особом, эремитическом типе человеческой личности, Каждан оперирует термином *homo byzantinus* (сам этот квазипалеонтологический троп как будто перекликается с «гомо советикус» Александра Зиновьева)¹⁵.

В одной из своих итоговых статей Каждан основывает тезис об индивидуализме византийцев на исторических данных о землевладении, условиях проживания, типах частной собственности и религиозных практиках (Kazhdan, 1993). В частности, Каждан полемизирует с русской научной традицией, сближавшей византийскую деревенскую общину со славянским миром, основанным на совместном владении землей. На славянофильские построения, подчеркивавшие соборность русского крестьянства, отчетливо накладывается коммунизм советского образца, который эту дурно понятую соборность воплощал в жизнь. Решительно настаивая на индивидуализме византийцев, Каждан вместе с тем как будто доказывает, что коллективистские претензии советского государства иллюзорны.

Применительно к религии и византийским представлениям о спасении Каждан ставит на первое место слаборегламентированные формы общения с духовным отцом¹⁶, выводя свой тезис о спонтанном индивидуализме византийцев из слабости церковных институтов. Эта интуиция идет вразрез с укоренившимися в гуманитарной науке представлениями. Мы привыкли считать, что индивидуализм — изобре-

14. Ср. работу Павла Кузенкова (Кузенков, 2011), в которой выдвигается тезис об актуальности византийской модели для нынешней российской политической действительности. Опираясь на исследование В.Е. Вальденберга (Вальденберг, 2008), автор говорит о «демократической монархии» как об идеальном политическом режиме.

15. Ср.: «Принципиальным назначением *homo byzantinus* была изолированная, эремитическая жизнь, свободная от каких-либо социальных отношений» («The final aim of *homo byzantinus* was, in principle, a solitary, eremical life, free from any form of social relationship») (Kazhdan and Constable, 1982: 33).

16. Об этом подробнее см.: Maslov, 2012b. На христианском Востоке большое значение имели также иные формы «неинституционализованного» спасения, связанные с почитанием святых (Zhivov, 2010). Как и в случае с практиками духовничества, здесь прослеживается преемственность между Византией и Древней Русью.

ние Запада, то, что отличает Запад от не-Запада, в частности от Византии и России¹⁷. Более того, индивидуализм либерального толка часто толкуется как продукт институтов, в том числе — согласно известному тезису Макса Вебера о протестантских корнях капитализма — религиозных институтов, а не как следствие их слабости.

Какую же форму принимает полития, состоящая из индивидуалистов-анахоретов? Как подчеркивает Каждан, византийское государство проникает во все сферы жизни — религию, торговлю, ремесленничество¹⁸. Таким образом, индивидуализм коррелирует с гипертрофией политики: значение государственной власти находится в прямой зависимости от степени изолированности личности. Византия состоит из государства, которое выступает как гегемон и, по сути, единственный политический агент, и обособленных индивидов; все остальные уровни социальной структуры предельно ослаблены.

Убедительная сила этого анализа, несомненно, отчасти основана на типологической сходности «тоталитарных» государств. Не оспаривая эту предпосылку, отмечу, что подход Каждана оказывается эвристически продуктивным уже постольку, поскольку он постулирует некое структурное единство византийской культуры: тоталитарная гипотеза заставляет исследователя рассматривать различные сферы деятельности с точки зрения единой социополитической статистики, в которой выделяются некоторые структурные доминанты. Выделение уровней государства и индивида как наиболее значимых представляется оправданным, и особенно актуально для рассмотрения вопроса о византийской политике как о «житии-гражданстве»: как показывает Каждан, оба эти уровня социальной структуры в Византии гипертрофированы (чрезмерно сильное государство подавляет социум, тем самым поощряя индивидуацию).

5. Византийский *Begriffswelt*: от понятий к метафорам?

Тем не менее я хотел бы предложить иной подход к проблеме соотношения личности и государства в Византии, подход, отчасти вдохновленный «метафорологией» Ханса Блюменберга. Блюменберг обратил внимание на то, что существуют понятия, историю которых сложно представить как историю разворачивающихся или меняющихся во времени смыслов. Так, например, согласно Блюменбергу, у понятия *истина*, строго говоря, истории нет. История *истины* — это последовательность метафор, которые в разное время служили выражению этого значения (например, *nackte Wahrheit* «голая истина», истина как свет, истина как преодоление лжи и пр. [Blumenberg, 1960])¹⁹.

17. Применительно к России В.М. Живов говорит о «туманно очерченной личности, которая характеризуется некоторой коммунальностью, некоторой неопределенностью в разделении между индивидуальным и общим» («vaguely defined individuality, a self characterized by certain communality, a certain indeterminacy in the distinction between the individual and the communal») (Zhivov, 2010: 69). О коллективных практиках, которые лежат в основе «русской» личности, см.: Хархордин, 2002.

18. Kazhdan, 1993: 95–99. И. Шевченко (Ševčenko, 1995), чересчур прямолинейно приравнивая тоталитаризм к эффективности императорской власти, подчеркивает неполноту государственного контроля в иконоборческий период.

19. Подробнее о метафорологии Блюменберга в связи с историей понятий в восточном христианстве см.: Маслов, 2009.

Этот подход применим к понятию государства лишь отчасти. Следует, вероятно, говорить о том, что тропологические механизмы могут получать большее или меньшее значение в определении (оформлении) представления о государственной власти в разных исторических контекстах. Так, О.М. Фрейденберг, замечательный теоретик античных культур, писала о фундаментальной архаической метафоре, утверждающей кровное родство между членами сообщества (Фрейденберг, 2008: 42–51). Согласно этому представлению, царь (вождь) оказывается отцом подвластного ему населения. Эта метафора выявляется в самых разных исторических обстоятельствах; не раз это происходило и в России.

В случае византийской политики мы также наблюдаем наложение разных уровней социальной структуры, но это явление имеет иную природу. Речь идет не о пережитках архаических моделей, а о модификации античных теорий человеческого сообщества и космического миропорядка.

В античной традиции действительность распадалась на четыре уровня, каждый из которых требовал своего подхода: уровень мироздания (космос), человеческого общежития в пределах города-государства (полис), домоуправления (ойкос) и нрава отдельного индивида (этос). Этим уровням бытия соответствовали разные области знания. Космогония занималась взаимодействием стихий в мироздании, преимущественно в ракурсе генезиса (либо этиологии); иными словами, речь шла об объяснении причин явлений и о происхождении миропорядка. Политика занималась общежитием (койнонией), прежде всего в аспекте абстрактно-утопическом. Ойкономия (будущая экономика) — т. е. домоуправление — обсуждалась в основном в контексте практическом. Этосом занималась этика, как правило, с дидактическим уклоном. Эта предельно упрощенная модель классического знания схематизирована в таблице 2.

Таблица 2. Система знания в греко-римской античности

Уровень	Область знания	Доминирующий подход	Типы дискурса
КОСМОС	космогония	генетический (этиологический)	философия — богословие
ПОЛИС	политика	утопический (прескриптивный)	философия — риторика
ОЙКОС	ойкономия	практический	познавательные руководства (Ксенофонт)
ЭТОС	этика	дидактический	поэзия — философия — богословие

Любопытно, что попадало в прорехи между этими четырьмя уровнями. Одну такую «слепую зону» занимали общественные явления крупнее полиса, которые не составляли предмета афинской классической философии; сравнительно мало интересовал афинян (в отличие от римлян) и окружавший их мир варваров. Геродот с его интересом к этнографической экзотике — явление до-классическое и не-афинское; то же можно сказать и о Пиндаре, в эпиникиях (победных песнях) которого можно найти глубокую рефлексию об абсолютной власти. В другую прореху — между уровнем полиса и ойкоса — попадает проблема исторически возникших классов и сословных

различий, которая для античных философов стоит отнюдь не на первом месте. И в этом случае в архаический период, предшествовавший афинской гегемонии, ситуация иная; в архаической поэзии столкновение классовых групп составляет одну из главных тем (см., напр.: Kurke, 1992; Morris, 2000: 155–194).

Возвращаясь к четырем областям знания, которые соответствуют перечисленным уровням анализа, нужно отметить, что античная философия свое внимание между ними распределяла неравномерно и по-разному в разное время. Так, ойкономия-экономика почти ее не интересовала. Политика в постклассический период перешла в сферу юрисдикции ораторов. Досократики, напротив, занимались преимущественно космогонией, отдавая этику и политику в удел поэзии.

Разведение описанных здесь уровней анализа — это, несомненно, достижение понятийного мышления. Недвусмысленное свидетельство этому мы находим в самом начале «Политики» Аристотеля (1252a): «Неправы те, кто полагает, что политическое, царское, домоуправительное и господское — одно и то же. Они считают, что отличие между ними — в большом или малом размере, а не в форме (*эйдос*). Так, если речь о немногих, то мы имеем дело с господином, если с большим числом, то с домоуправителем (*экономом*), с еще большим — уже с политическим или царским [образованием], как если бы большое домашнее хозяйство (*ойкос*) ничем не отличалось от маленького полиса». В этом рассуждении Аристотеля очевидно присутствуют уровни ойкоса и полиса. Этика представлена уровнем индивида, взаимодействующего со своими рабами. (Нельзя забывать, что философская этика — это этика для элиты, и порок гневливости по отношению к рабам и подчиненным неслучайно занимает в ней важное место.)

Дальнейший ход мысли Аристотеля проясняет его принципиальную установку: многие мыслят все типы властных отношений по аналогии друг с другом, но это скрывает истинную суть явлений. Выявить же эту суть может только философский метод, разлагающий явления на «мельчайшие части» (*ἐλαχίστα μέρη*) и с помощью понятий постулирующий различия между тем, что внешне кажется схожим. Мышлению аналогиями, основанному на метафорах, необходимо противопоставить аналитическое мышление отличиями, основанное на специальных понятиях.

Что же произошло с системой классического знания в Византии, когда место античного полиса и античного гражданина заняла универсальная империя во главе с василевсом-императором — явление, которое для Аристотеля вообще находится вне зоны политического? Как мне представляется, произошло как бы «схлопывание» этой системы, результатом которого стало наложение одного эпистемологического уровня на другой. Однако при этом в Византии, как уже было сказано, не происходит восстановления архаичных метафор вроде «отец—родоначальник—царь—бог». Вместо этого возникает новая конфигурация уже устоявшихся понятий, которые смещаются с одного уровня на другой или занимают несколько уровней одновременно²⁰. Для понимания этих процессов необходимо принимать во внимание два момента.

20. Ханна Арендт описывает развитие сферы «общественного» в Новое время как результат смешения уровней ойкоса и полиса, четко развоdivшихся в античности (Arendt, 1958: 28–49). В данном случае следует, видимо, говорить о наследии Западного Средневековья, когда государственная общность выстраивалась на семейной (династической) основе (см. сн. 9).

Во-первых, память о специальных понятиях определялась значительной степенью преемственности византийской культуры по отношению к античной философской парадигме. Во-вторых, новая констелляция понятий была во многом подчинена христианским идеологическим и концептуальным установкам. Христианский универсализм требовал выстраивания параллельных понятийных структур, что способствовало их сквозной метафоризации.

Космос начинает определяться в терминах государственного устройства как царство (βασιλεία) небесное. Но он же описывается и при помощи экономической метафоры: божественное «домостроительство» (*икономия*) в византийской мысли противопоставляется суровости формальной законности (*акривии*) (Lampré, 1961: 942, D. 2)²¹. Наконец, этика — сфера нравственности отдельного индивида — в христианстве напрямую увязывалась с космосом, который мыслится прежде всего эсхатологически, а не этиологически (т. е. с точки зрения движения к Страшному суду и концу истории). Можно предположить, что существовавшая лишь на Востоке возможность последовательно аналогического осмысления земного (Римского) царства и небесного царства, поскольку это осмысление увязывалось с представлением о единстве православного народа-паствы, послужило основой и для идеи апокатастасиса, т. е. всеобщего, а не выборочного спасения.

Образная система Симеона Нового Богослова, одного из самых значимых византийских писателей, иллюстрирует эту сквозную метафоризацию. Императорский церемониал систематически служит задачам образного описания отношений верующего с Богом (Kazhdan, 1982: 231–236). Πόλις и πολιτεύμα («государство») выступают как метафоры Царства Божия²². С другой стороны, последнее может быть помыслено и как *ойкос*, в котором все люди будут родственниками и братьями²³. Таким образом, смысловые структуры перемещаются между описательными уровнями, каждый из которых отчасти может быть прочитан как иносказание (аллегория) другого. Понятия — будь то единоначалие, братство или вдумчивое хозяйствование (*икономия*) — помещаются в свободное пространство метафорического переноса, в котором они выступают одновременно как средство и как цель «образного» описания.

Согласно привычному (логоцентричному) нарративу западной философии, зарождение рациональности сопровождалось движением «от образа к понятию»²⁴. Применительно к Византии следует, видимо, говорить об обратном переходе: от понятий-терминов к понятиям-метафорам. Вместе с тем это радикальное преобразование мира понятий сопровождалось — а отчасти и было мотивировано — процессом, который хорошо описан на материале Нового времени: процессом «демократизации»

21. Роль хозяина-эконома, который проявляет любовь и заботу о каждом отдельно взятом верующем, иногда отводилась специально Христу (см. примеры в: Lampré, 1961: 290). Допустимость употребления терминов *dominus* и δεσπότης «хозяин» по отношению к римским и византийским императорам оспаривалась современниками; см.: Вальденберг, 2008: 113–114.

22. Catecheses 1, 50–51, 27, 37, Hymni 51, 103–104; Kazhdan, 1982: 227. Понимание космоса как полиса восходит к стоикам, см.: Schofield, 1991: 57–92.

23. Hymni 15, 127–129.

24. Ср.: «Образ и понятие» О.М. Фрейденберг; обзор литературы и некоторые соображения, касающиеся трансформации метафор в понятия в архаической Греции, приводятся в: Maslov, 2012a.

понятий, который может вести к произвольному расширению их значения²⁵. Ведь отцы церкви, в отличие от античных философов, говорили не только друг с другом, но и с простым народом.

В свете вышесказанного мы можем, как мне кажется, объяснить и ту метаморфозу, которую претерпело значение слова *полития* в поздней античности. В данном случае также следует говорить о наложении понятийных уровней, которые разводились в античности. Слово *полития* в Византии сохраняло старые значения — «государственное устройство» и «гражданство» — и приобрело два новых: «небесное государство, где царствует Христос» и «образ жизни, житие отдельного христианина». Образ жизни человека — это отчасти его полития, реализация его гражданства. Но византиец живет в полисе, который смоделирован как космос: который, говоря церковным языком, «проображает» небесный полис. И поэтому его гражданство — это понятие, несравнимо более широкое, чем его политическое самосознание. Гражданство-полития становится проблемой нравственного (праведного) поведения, проблемой жизни вообще. Отсюда и идентификация (небесного) гражданства и жития. В политии как житии человек существует как гражданин в полном — а вместе с тем и переносном — смысле этого слова: как причастник Царству Божьему.

В заключение необходимо подчеркнуть, что режим функционирования понятий, который я попытался описать выше, не приводил к концептуальной диффузности или к смешению поставленных в аналогические отношения понятий. При всей продуктивности метафорической связи «царство земное–царство небесное» нельзя говорить о том, что уравниванию подвергались все элементы этих понятийных сфер. Уподобление служило цели уяснения различных смыслов и ценностных характеристик. Так, метафизическая дистанция, которая отделяет императора от Христа, выявлялась, а не затушевывалась частичной аналогичностью их функций. В этом смысле идеологическая основа византийского понятийного мира состояла все же в противопоставлении *уровней* бытия — противопоставлении, которое мыслится теперь по преимуществу дуалистически. Показательно, что эпитет *пантократор* «вседержитель», бывший в Византии одним из наиболее частых обозначений Бога и отсылающий к его властной роли, видимо, не употреблялся византийцами по отношению к императору.

Следует также учитывать, что христианское богословие — отчасти наследовавшее философской парадигме — нередко ставило перед собой цель вторичной уточняющей концептуализации доминантных метафор. Так, комментируя новозаветные стихи о царствовании Христа (Лук. 1:33, 1 Кор. 15:25), Григорий Богослов (Назианзин) призывает более строго «различать значения» (διαρεῖν τὰ σημαίνόμενα): «Говорится, что он царствует, в одном значении, так как он вседержитель и царь как тех, кто согласен, так и тех, кто не согласен; в другом же значении — поскольку он являет в нас подчинение и ставит под свою царскую власть тех из нас, которые по собственному желанию принимают его царское властвование» (Orationes 30,4)²⁶. Первый об-

25. О демократизации понятий см.: Richter, 1995: 37–38. О произвольном расширении понятий в Новое время ср. также: Маслов, 2012.

26. «Βασιλεύειν γὰρ λέγεται καθ' ἓν μὲν, ὡς παντοκράτωρ, καὶ θελόντων, καὶ μή, βασιλεὺς καθ' ἕτερον δέ, ὡς ἐνεργῶν τὴν ὑποταγὴν καὶ ὑπο τὴν αὐτοῦ βασιλείαν τιθεὶς ἡμᾶς, ἐκόντως δεχομένους τὸ βασιλεύεσθαι». Текст приводится по изданию: Gallay, 1978: 232, 11–15.

раз царствования не имеет временного предела, в то время как второй нацелен на конец человеческой истории, в которой ныне подчинившиеся сами станут «богами» (спасение и обожение в восточном христианстве часто выступают как синонимы)²⁷. В этом смысле политическое устройство царства Божьего представляет собой как бы зеркальное отражение отчужденности индивида от государства, которую описывает Каждан. Небесное гражданство предполагает сонаследование царству Божьему. В этом смысле воскреснувшие во Христе верующие — это одновременно и античные граждане, равные между собой, и обладатели царского статуса²⁸. Таким парадоксальным образом, при помощи понятий-метафор, христианская мысль преодолевает прежние и выстраивает новые смысловые оппозиции.

Литература

- Буланин Д.М. (1991). Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München: Otto Sagner.
- Вальденберг В.Е. (2008). Государственное устройство Византии до конца VII в. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ.
- Каждан А.П. (2003). Трудный путь в Византию (1992) // Мир Александра Каждана. Санкт-Петербург: Алетейя. С. 486–503. [Впервые опубликовано в: Одиссей. Человек в истории. 1992. (1994). Москва: Наука. С. 35–50.]
- Копосов Н.Е. (2006). История понятий вчера и сегодня // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. Санкт-Петербург: Алетейя. С. 9–33.
- Кузенков П. (2011). Политика и «полития» в византийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 7 июля — 15 июля 2011 г. <http://e-vestnik.ru/analytics/politika_i_politiya_3281/>
- Маслов Б.П. (2009). От долгов христианина к гражданскому долгу (очерк истории концептуальной метафоры) // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / под ред. В.М. Живова. Москва: Языки славянских культур. С. 201–270.
- Маслов Б.П. (2012). Рождение и смерть Добродетели в России: о механизмах пропаганды понятий в дискурсе Просвещения // «Понятие о России»: к исторической семантике имперского периода. Т. 1 / под ред. А.И. Миллера, Д.А. Сдвижкова, И. Ширле. Москва: Новое литературное обозрение. С. 343–381.
- Понятие государства в четырех языках / под ред. О. Хархордина. Санкт-Петербург: Изд-во ЕУСПб.
- Словарь русского языка XVIII века. Вып. 1–15. (1984–2005). Ленинград; Санкт-Петербург: Наука.
- Фрейденберг О.М. (2008). Миф и литература древности. Екатеринбург: У-Фактория.
- Хархордин О. (2002). Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. Санкт-Петербург: Изд-во ЕУСПб.
- Arendt H. (1958). The human condition. Chicago: University of Chicago Press.
- Blumenberg H. (1960). Paradigmen zu einer Metaphorologie // Archiv für Begriffsgeschichte. B. 6. S. 7–142.

27. Григорий цитирует Пс. 81:1: «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд» (Gallay, 1978: 232, 11–15).

28. 1 Петр 2:9, Еф. 2:19. Византийские примеры: Lampe, 1961: 291.

- Browning R.* (2002). *Greeks and others: from Antiquity to the Renaissance* (1989) // *Greeks and Barbarians* / ed. Th. Harrison. New York: Routledge. P. 257–277.
- Cameron A.* (2006). *The Byzantines*. Malden: Blackwell.
- Dagron G.* (2003). *Emperor and priest: the imperial office in Byzantium* / trans. J. Birrell. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drake H.-A.* (2000). *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Elm S.* (2012). *Sons of Hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*. Berkeley: University of California Press.
- Gallay P.* (1978). *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31*. Paris: du Cerf.
- Gregorii Nysseni Sermones. Pars II.* (1990) / ed. G. Heil, J.P. Cavaros, O. Lendle, F. Mann. Leiden: Brill.
- Kaegi W.E.* (1993). Sklerosis and flexibility // *Byzantinische Forschungen*. B. 19. S. 87–103.
- Kaldellis A.* (2005). Republican theory and political dissidence in Ioannes Lydos // *Byzantine and Modern Greek Studies*. Vol. 29. № 1. P. 1–16.
- Kaldellis A.* (2007). *Hellenism in Byzantium: the transformations of Greek identity and the reception of the classical tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kazhdan A.* (1982). *Das System der Bilder und Metaphern in den Werken Symeons des «Neuen» Theologen* // *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten: Studien zur ostkirchlichen Spiritualität* Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag / hrsg. P. Hauptmann. Göttingen: Vandenhoeck. S. 221–239.
- Kazhdan A.* (1993). State, feudal, and private economy in Byzantium // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 47. P. 83–100.
- Kazhdan A., Constable G.* (1982). *People and power in Byzantium*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Kazhdan A., Epstein A.W.* (1985). *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*. Berkeley: University of California Press.
- Krallis D.* (2009). «Democratic» action in eleventh-century Byzantium: Michael Attaleiates's «republicanism» in context // *Viator*. Vol. 40. № 2. P. 35–53.
- Koselleck R.* (1967). Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit // *Archiv für Begriffsgeschichte*. B. 11. S. 81–99.
- Koselleck R.* (1979). *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Kurke L.* (1992). The politics of ἀποσύνη in archaic Greece // *Classical Antiquity*. Vol. 11. № 1. P. 91–120.
- Lacombrade C.* (1964). *Oeuvres complètes*. V. 2, p. 2: Discours de Julien Empereur: les Césars, Sur Hélios-Roi, le Misopogon. Paris: Les Belles Lettres.
- Lampe G.W.H.* (1961). *A patristic Greek lexicon*. Oxford: Clarendon.
- Maslov B.* (2012a). From (theogonic) mythos to (poetic) logos: reading Pindar's genealogical metaphors after Freidenberg // *Journal of Ancient Near Eastern Religions*. Vol. 12. № 1. P. 49–77.
- Maslov B.* (2012b). Oikeiōsis pros theon: Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance // *Zeitschrift für antikes Christentum* / *Journal of Ancient Christianity*. Vol. 16. № 2. (Forthcoming)
- Mommsen Th.* (1875). *Römisches Staatsrecht*. II, 2. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Morris I.* (1996). The strong principle of equality and the archaic origins of Greek democracy // *Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern* / ed. J. Ober and C. Hedrick. Princeton: Princeton University Press. P. 19–48.
- Morris I.* (2000). *Archaeology as cultural history*. Oxford; London: Blackwell.

- Ober J.* (1989). Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people. Princeton: Princeton University Press.
- Rapp C.* (2005). Holy bishops in late antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley: University of California Press.
- Richter M.* (1995). The history of political and social concepts: a critical introduction. New York: Oxford University Press.
- Schofield M.* (1991). The Stoic idea of the city. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ševčenko I.* (1995). Was there totalitarianism in Byzantium? Constantinople's control over its Asiatic hinterland in the early ninth century // Constantinople and its hinterlands: papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies (Oxford, April 1993) / ed. C. Mango and G. Dagron. Aldershot: Variorum. P. 91–105.
- Skinner Q.* (1989). The state // Political innovation and conceptual change / ed. T. Ball et al. Cambridge: Cambridge University Press. P. 90–131.
- Telemachos L.* (2002). The Byzantine historians on politics and people from 1042 to 1081 // Byzantion. Vol. 72. № 2. P. 381–403.
- Zhivov V.* (2010). Institutionalized soteriology in the Western and Eastern churches // Slavica Ambrosiana. T. 1. P. 51–76.

Мобильность и солидарность. Статья вторая¹

Александр Филиппов*

Аннотация. Статья является продолжением статьи «Мобильность и солидарность. Статья первая». Солидарность рассматривается прежде всего с точки зрения сопологаемого смысла, дополнительного мотива, сопутствующего основной мотивации взаимодействия и, при истощении первоначального мотива, замещающего этот мотив. Примером такого мотива в простых взаимодействиях является верность. Верность делает возможной индукцию ожидаемого поведения партнеров. Другим видом связи, имеющим отношение к солидарности, является гражданская дружба, описанная, в частности, Аристотелем. Однако дружба предполагает слишком узкий и слишком специфический круг общения, она может быть лишь прототипом позднейшей солидарности. С ней конкурируют и часто вытесняют религиозная этика братской любви и этика воинского братства. Чем более они свободны от «порядков мира» (М. Вебер), тем больше приближаются к типу чистой солидарности. Другим видом чистой солидарности может считаться обмен дарами, однако дарение в современном обществе обладает лишь ограниченным потенциалом универсальности. Важнейшим феноменом современного мобильного общества является чистая совместность, в которой солидарность присутствует как вмененный мотив, один из принятого словаря мотивов, *post hoc* привлекаемых для объяснения того, почему держатся вместе те, кого не принуждают к этому ни власть, ни деньги, ни приверженность ценностям.

Ключевые слова. Верность, дружба, братская любовь, дар, символические средства коммуникации, чистая совместность.

В завершение первой статьи, посвященной мобильности и солидарности, подчеркивалось: «Солидарность есть то, что сохраняется в логической конструкции событий, когда мы вычитаем из их аналитики все вмененные мотивы. В начале прошлого века такую же операцию пытался проделать Георг Зиммель применительно к понятию верности, однако его предприятие не имело продолжения. Солидарность можно рассматривать как чистую форму социальности, или, говоря более современным языком, как особого рода среду коммуникации» (Филиппов, 2011: 18). Именно отсюда мы можем перейти к новым рассуждениям. Все понятия, упомянутые здесь, имеют для нас принципиальное значение: не только «солидарность», но и «логическая конструкция событий», «вмененные мотивы», «верность» и «среда коммуникации». Рассмотрим их в комплексе.

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

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

© Филиппов А.Ф., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. Статья первая опубликована в «Социологическом обозрении», 2011, №3.

Верность и сопологаемый смысл

Пройдем сначала, так сказать, по первому кругу. Что можно сказать о солидарности, включенной в логические конструкции наблюдаемых событий? Мы предложили «вычесть вмененные мотивы». Что это значит? Вмененный мотив — это мотив, который наблюдатель с готовностью подставляет тем, кто действует. Тому, кто ест, — голод; тому, кто продает или покупает, — расчет и корысть, и т. п. А что будет, если «вычесть» вмененный мотив? Что будет, если убрать из уже готового, сложившегося отношения, действия, взаимодействия тот мотив, в результате которого, как мы полагаем, они возникли и поддерживаются? Исчезнут ли отношения вместе с вмененными мотивами? Или можно предположить, что они будут поддерживаться чем-то иным? В свое время Зиммель в эссе «О верности и благодарности» предположил, что верность — это такая составляющая обобществления, то есть любой формы социальной жизни, которая, как может показаться, непонятно для чего нужна, потому что всякое общение имеет свои внутренне специфические мотивы. Зачем к ним добавлять еще верность? Затем, что она есть то, что остается, когда мотивов уже нет или они ослабли. Например, «любовь и верность». Там, где есть любовь, верность как таковая, собственно, не нужна, отношения основаны не на ней, а именно на любви. Когда любовь уходит, верность носит сначала подчиненный, дополнительный характер и только постепенно выходит на передний план для сохранения отношения, возникшего благодаря любви, но существующего и тогда, когда ее уже нет. «Социологическая связанность... откуда бы она ни произошла, есть самосохранение, субстрат ее формы, независимый от изначально связывающих мотивов» (Simmel, 1992: 654). Зиммель добавляет: «Верность можно было бы назвать индуктивным выводом чувства. [Допустим, дело обстояло следующим образом:] В тот или иной момент существовало отношение. Чувство (формально здесь есть сходство с теоретической индукцией) делает отсюда вывод, что отношение будет существовать и в следующий момент. Получается нечто подобное тому, что происходит при интеллектуальном индуктивном выводе: более поздний случай, так сказать, нет нужды устанавливать как факт... Очень часто, [когда речь идет о чувстве], реальности чувства, интереса [к другому человеку] в этот следующий момент обнаружить [как факт] уже невозможно, их заменяет индуктивно возникшее состояние, называемое верностью» (Simmel, 1992: 655). Верность отличается от прочих аффектов тем, что имеет сугубо социальный характер: если все прочие так или иначе связаны с *субъектом* (ведь даже любовь к *другому* — это именно субъективная страсть, пусть она и не встречает ответа, но все равно переживается как любовь), то верность имеет сугубо социологический характер *поддержания уже сложившегося отношения*. «Именно в этом смысл верности... так называется своеобразное чувство, которое направлено... на сохранение отношения к другому; оно не создает этого отношения и не может... быть досоциологическим, но циркулирует в создавшемся отношении, привязывая один его элемент к другому, как внутренняя сторона его самосохранения» (Simmel, 1992: 658). Зиммель говорит, что субъективная жизнь с ее подвижностью противоположна формам социальной жизни, которые имеют, хотя бы отчасти, прочный, фиксированный характер. Часто бывает так, что формы уже отжили свое, внутреннее сопереживание им уже невозможно, но зато соз-

даются новые формы, интимное сопереживание которым *еще* невозможно. Верность же позволяет внутренней жизни принимать более фиксированный, стабильный вид (Simmel, 1992: 660). Полнота субъективного аффекта отступает на задний план. «Если отвлечься от бесчисленных модификаций, отклонений, переплетений конкретных судеб, верность окажется мостом и примирителем глубокого сущностного дуализма, который отрывает жизненную форму индивидуальной внутренней жизни от жизненной формы обобществления, притом что первая есть носитель второй; верность есть конституция подвижной, изживающей себя в непрерывной текучести души, благодаря которой она внутренне усваивает себе стабильность надындивидуальной формы отношения...» (Simmel, 1992: 660–661).

Это рассуждение Зиммеля имеет для нас *инструктивный* характер. Дело не в верности как таковой — в конце концов, слово «верность» очень специальное, оно появляется в одних культурно-исторических контекстах и плохо соответствует другим. Например, мы можем говорить не только о верности любимому, но и о верности вассала сюзерену, о верности не только людям, но и убеждениям, что предполагает значительное смещение смысла. Но мы не скажем, скорее всего, о верности сотрудника руководству фирмы или даже всей организации: в этом случае мы скорее будем говорить о лояльности, хотя и опишем близкий в некоторых отношениях верности феномен. Инструктивный характер рассуждений Зиммеля связан именно с продуктивностью его подхода к феномену верности, а не с феноменом как таковым.

Обратимся теперь к другому классическому социологу. Важнейшей категорией социологии Макса Вебера является «действие». Все прочие социологические категории связаны с ней. Действие — это осмысленное поведение, с которым непременно связан субъективный смысл. Социальное действие — это действие, которое по своему смыслу ориентировано на другого человека. Социальное отношение есть там, где как минимум двое действующих ориентируют свои действия друг на друга. Так усложняется картина социальной жизни, однако во всех определениях непременно присутствует субъективный смысл (Weber, 1985: 1 ff.; Вебер, 2002). Конечно, это не значит, что для каждого участника социальных отношений смысл всегда один и тот же, но они могут согласовывать то, какой смысл будет вкладываться ими в их действия. При всей упрощенности этой картины она могла бы считаться адекватным отображением точки зрения Вебера, если бы не одно обстоятельство. На него следует в особенности обратить внимание, поскольку глава об основных понятиях социологии, на которую мы сослались, входит у Вебера в первую часть его труда «Хозяйство и общество» под названием «Социологическое учение о категориях». Вслед за ней идет глава «Основные социологические категории хозяйствования». В этой главе Вебер решает несколько трудных теоретических задач, причем решение, которое он предлагает, имеет далеко идущие методологические следствия. Речь идет о хозяйстве и хозяйствовании (так предпочитали говорить немцы в начале прошлого века; мы бы сейчас сказали, что это «экономика» и «экономическая деятельность»), но рассуждает о них не просто экономист, а социолог — Вебер обещает дать очерк «социологических категорий хозяйствования». Поэтому сам по себе факт хозяйственной деятельности еще ничего не значит; социолога и здесь интересует субъективный смысл. Конечно, говорит Вебер, производство благ — это отнюдь не «психический процесс», вообще все реальные хо-

зяйственные процессы — отнюдь не «психические», но они тем не менее имеют субъективно предполагаемый смысл, иначе понять их было бы невозможно. Но что это за смысл? «„Хозяйственно ориентированным“, — говорит Вебер, — действие будет называться постольку, поскольку по своему предполагаемому смыслу оно ориентировано на обеспечение вожделемой пользы [Nutzleistungen]. „Хозяйствованием“ будет называться *изначальным образом* хозяйственно ориентированное *мирное* исполнение распорядительной власти; „рациональным хозяйствованием“ — целерационально, то есть *планомерным образом*, хозяйственно ориентированное» (Weber, 1985: 31). Итак, Вебер вводит различие между хозяйственно ориентированным действием вообще и хозяйствованием в более узком смысле слова. Он использует важное выражение «изначальным образом». Это характерный для него оборот, встречающийся во многих аргументах. Вебер постоянно различает «изначально ориентированное на...» и «предполагающее также и такие-то соображения». Это различие связано с концепцией действия и социального действия. Поскольку действие идентифицируется по его субъективному смыслу, а кроме того, имеет еще и смысл объективно значимый (для наблюдателя, в контексте других действий), следует всякий раз иметь в виду, что этот смысл неоднозначен. У него есть, так сказать, основное содержание, то главное, ради чего совершается действие. Но есть и побочные, вторичные соображения, интересы, более широкий контекст и т. д. Посмотрим, что получается в результате: «„Хозяйственно ориентированным действом“ в противоположность „хозяйствованию“ будет называться всякое действо, которое: а) изначально ориентировано на другие цели, но учитывает и „хозяйственное положение дел“ (субъективно познаваемую необходимость хозяйственных забот), или б) изначально ориентировано именно на него, но как средство использует явное [aktuelles] *насилие*. То есть таково всякое действо, которое хозяйственно ориентируется не изначальным или не мирным образом, но дополнительно определено хозяйственным положением дел» (Weber, 1985: 31).

Итак, действия людей имеют смысл: для них самих, для других людей, для социолога, который их исследует. Но однозначен ли этот смысл? Если отвлечься от специфики экономико-социологических рассуждений Вебера, можно увидеть, что в методологическом отношении они перекликаются с рассуждениями Зиммеля о верности. Зиммель говорит о том, что существует расхождение и даже раскол между «внутренней жизнью» и «социальными формами», так что участие человека в каких-то формах социального взаимодействия отнюдь не означает, будто он вкладывает в свои действия тот же самый смысл, который когда-то вызвал их появление. Между объективной и субъективной сторонами его участия существует сложная связь. Верность, о которой он пишет, — лишь один из способов сделать эту связь более прочной, не отождествляя вместе с тем приверженность некоторым формам жизни с аффектом, содержательно отвечающим их специфике. Но то же самое пишет и Вебер. Есть люди, которые занимаются хозяйственной деятельностью. Проще всего было бы сказать, что они хотят для себя чего-то полезного («вождеуют полезности», как говорит Вебер), будь то блага или услуги, — и тем ограничиться. Но Вебер с самого начала вводит различие хозяйственно ориентированного действия и хозяйствования как такового, связанное с различием изначального смысла и дополни-

тельных соображений. Важно то, что эти дополнительные соображения могут быть именно хозяйственными, тогда как основные, например, политическими. Собственно, как известно, экономическая социология возникла именно потому, что «чистая теория» (экономическая), как установили экономисты, не принимает в расчет поведение реальных людей, действующих на основе «куда более разнообразной, [чем чисто экономическая] мотивации» (Steiner, 1995: 183). Но можем ли мы удовлетвориться тем, что на место одномерного, главного мотива поставим разнообразие внятно дифференцированных мотивов?

Вопрос можно поставить и по-другому. В ином контексте нам уже приходилось вводить понятие «сополагаемого смысла» (Филиппов, 1992), чтобы показать, как значение большого политического пространства может учитываться, даже если речь идет о действиях сугубо хозяйственных и прямо с политикой никак не связанных. Сопологаемый смысл не выступает в качестве внятного мотива тех, кто действует или взаимодействует; однако он может при определенных обстоятельствах стать актуальным, сыграть ту роль, которую должен был бы играть и, как правило, играет основной мотив. Мы не предлагаем, таким образом, дифференцировать мотивы и затем рассматривать их слагаемые, принимая в расчет эффект каждого из них. Речь идет именно об интерпретации смысла событий действия, а это — задача совершенно иного рода.

Разумеется, все эти рассуждения имеют смысл только в том случае, если мы заранее решаем, что наблюдаемой социальной реальностью являются именно действия и что эти действия имеют различимые мотивы, как основные и дополнительные, так и сопологаемые, имеющие отношение к интерпретации смысла, а не к выявлению каузальных зависимостей. Это решение далеко не очевидно, и нам придется еще некоторое время исследовать и его основания, и его последствия.

Начнем с идентификации наблюдаемых событий. Когда мы описываем социальную жизнь, мы *называем* определенные явления прежде, чем устанавливаем связи между ними. Называя их, мы интерпретируем «факты» и «данные», причем интерпретация того, *что мы на самом деле* видим, является одним из самых тонких и самых спорных вопросов, постановка которого выводит нас за пределы социальной науки как таковой в область социальной и нравственной философии². Это значит, что соб-

2. См., в частности, подробное развитие этой темы в книге «Нет такой вещи, как социальная наука», получившей у нас уже некоторую известность: «Эмпирические вопросы основываются на согласии относительно критериев: *только* потому, что мы согласны между собой, мы можем вообще говорить о каких-то данных, не ставя вопрос о том, кому мы сообщаем об этих данных. Концептуальные же вопросы — это вопросы, в рамках которых и благодаря которым о таком согласии не может быть речи безотносительно к существующим случаям и целям» (Hutchinson, Read, Sharrock, 2008: 10). Концептуальные вопросы — это вопросы по сути своей философские, они касаются природы самой реальности. Например, если мы проявляем скепсис относительно существования альтруизма в социальном мире, никакие свидетельства в пользу того, что некое действие является альтруистическим, не убедят нас в том, что это — случай подлинного альтруизма. Мы будем стараться переинтерпретировать его так, чтобы альтруизм предстал как проявление расчета или эгоизма. Нас интересует, таким образом, не то, было или не было совершено некое действие, но то, каков был его смысл. «Вопрос об идентичности действия имеет концептуальный, а не эмпирический характер» (Hutchinson, Read, Sharrock, 2008: 15). Более подробно об аргументах авторов см. в рецензии П.М. Степанцова (Степанцов, 2010).

ственно исследование — о чем мы уже упомянули выше — как раз и состоит в интерпретации феноменов, их смысла, а частый в таких случаях упрек, сводящийся к тому, что это занятие философское, а не социологическое, не следует отвергать с порога. Это правильное определение существа дела, но именно таковы задачи социолога!

Эти задачи отнюдь не просты. Мы уже говорили о том, что понятный наблюдателю смысл действий, характер социальных отношений и прочих взаимодействий было бы неправильно рассматривать как нечто абсолютно однозначное. Он может быть труднопонимаемым или более внятным, различные и даже противоположные смыслы могут комбинироваться, уживаться между собой. Логическая связность, отличающая речь и письмо ученого, не должна быть перенесена на объективную реальность как ее собственная характеристика — это очевидно и не требует подробной аргументации. Но должны ли мы в смутных переплетениях мотивов, смыслов, очевидностей, которыми богата социальная жизнь, выделять то, что логическим образом плохо сочетается между собой? Допустим, участники социального взаимодействия не добиваются до основного смысла действий друг друга через хитроумную герменевтику; им хватает того, что можно было бы назвать (вместе с Максом Вебером) актуальным пониманием. А если этого понимания не хватает, они используют рутинные процедуры по достижению взаимного понимания и согласования того, каким должен быть общий смысл происходящего. Но как быть с соплагаемым смыслом? Ему, так сказать, вдвойне недостает артикуляции! Во-первых, в социальной жизни вообще не артикулирован прямой смысл действий, который позволяет нам не сомневаться, например, что совершает кассир в магазине, возвращающий нам сдачу, или учитель в школе, диктующий ученикам задание на дом. Во-вторых, *второй* смысл (будь то лишь постепенно набирающий силу при ослаблении первоначального аффекта смысл верности или подчиненный смысл хозяйственной ориентации нехозяйственных действий) может вообще никак не дифференцироваться от основного смысла. Это — в лучшем случае «оттенок», «особенность», специфическая для данных обстоятельств черта того основного смысла, который исследователи представляют в чистом виде, когда говорят о целевой рациональности, эгоизме и прочих вещах, удобных для науки, собирающей данные, но недостаточных для тех, кто хочет разобраться в устройстве самой реальности. Ученые говорят о неизбежности *идеализаций* для теоретических построений, но идеализации незаметно для исследователей овеществляются, и возникает соблазн говорить об устройстве теоретических моделей как устройстве самого социального мира. Однако представление социального мира, например, как мира, в котором более или менее хорошо информированные и отдающие себе отчет в своих потребностях индивиды совершают выбор среди обозримого множества альтернатив, не имеет отношения к реальности, хотя очень удобно для определенных целей описания. Напротив, положение о солидарности, которую, с одной стороны, мы могли бы прямо видеть в социальных событиях, но с другой стороны, чаще всего не видим ее непосредственно, кажется на первый взгляд совершенно бесплодным. Что дает нам понимание солидарности как чаще всего непроявленного оттенка или соплагаемого смысла совершаемых действий и взаимодействий?

Вернемся к идеям Зиммеля. Понимание наблюдателем солидарности — это индукция, подобная индукции верности в отношениях, основанных на аффекте взаим-

ной привязанности как первоначальном мотиве. Индукция характеризует состояние ожидания, но не применительно к каждому событию по отдельности, а применительно к динамике их фигурации. Как участники взаимодействия, так и наблюдатели предполагают, что сопологаемый смысл взаимодействия, на чем бы оно ни было основано, состоит в *продолжении пребывания в совместности*. Кто и каким образом способен уловить, выявить этот смысл? Смысл или оттенки смысла ускользают от наблюдателя там, где «все ясно без интерпретации», потому что в таких случаях не приходится дифференцировать, отличать более очевидное от менее очевидного. Он ускользает там, где типичные смыслы легко доступны интерпретатору, склонному к идеализациям, потому что учет оттенков и слагаемых смысла действия мешает выстроить логически последовательную картину происходящего. Он ускользает также и там, где мы готовы отказаться от самой идеи мотива, поскольку предполагаем, что рассуждение о действии в терминах мотива (как движущей силы, антецедента действия) и результата (собственно действия) неудовлетворительно, потому что заставляет нас уделять чрезмерное внимание субъективности, то есть внятому личному решению на основании внятно осознаваемого мотива³. Не получится ли так, что солидарность и вовсе недоступна исследованию, и с ростом понимания этого уменьшается внимание к самому феномену? Попробуем все же подойти к нему по-другому.

Дружба и дар

Прежде всего следует определить, существуют ли такие случаи, когда речь может идти о солидарности как таковой, о солидарности в чистом виде, т.е. о том, чтобы не артикулированный, оттеняющий и дополняющий все прочие мотив, или, точнее, необходимый компонент всех социальных мотивов вышел на передний план? Философии понятие о таком чистом мотиве сплоченности известно с давних времен. Это понятие *дружбы*. Классические рассуждения о дружбе содержатся во всех этических сочинениях Аристотеля. В трактате «Большая этика» (Аристотель, 1984а) он высказывается очень сжато. Аристотель определяет дружбу как сугубо межчеловеческое отношение⁴. Идеальная дружба такова: «Дружба людей достойных — это их взаимная любовь [*antiphilosin*] друг к другу. Они любят друг друга как вызывающие к себе любовь, а любовь они вызывают тем, что [хороши]» (Аристотель, 1984а: 1209а8). Возможны, конечно, и модификации: «Поистине от той всецелой дружбы, которая бывает между добродетельными людьми, происходят все эти [виды] дружбы: дружба ради удовольствия и дружба ради выгоды» (Аристотель, 1984а: 1209а19). Дружба — широко распространенное явление. «Можно, пожалуй, считать, что везде, где существуют [отношения] справедливости, существует и дружба. Поэтому сколько видов справедливости, столько и видов дружбы. В самом деле, справедливость [проявляет себя в отношениях] чужестранца к гражданину, раба к хозяину, гражданина к граж-

3. О том, что такое деление на мотив как причину и действие как следствие ни философски, ни теоретико-социологически неудовлетворительно, см.: Stepansov, 2012.

4. Принято думать, говорит он, что бывает дружба с Богом или неодушевленными предметами, но это не так, потому что от них нет ответного движения (Аристотель, 1984а: 1208b30). Вопрос о дружбе с Богом потом еще не раз рассматривался в истории мысли.

данину, сына к отцу, жены к мужу, и сколько вообще существует видов общения, при стольких имеет место и дружба. Всего прочнее бывает, по-видимому, дружба чужестранцев: у них нет общей цели, ради которой они соперничают, как это бывает между согражданами. Соперничая из-за первенства, сограждане не остаются друзьями» (Аристотель, 1984а: 1211а6–16). Это последнее замечание не получает у Аристотеля, впрочем, никакого развития⁵, как и рассуждение о том, что бывает дружба полноценных граждан с чужестранцами и рабами. В политической философии Аристотеля количество видов общения, о которых идет речь, ограничивается теми, что имеют отношение к главному из них — единению граждан в полисе. Общение в полисе предполагает дружбу: «Все это основано на взаимной дружбе, потому что именно дружба есть необходимое условие совместной жизни» (Аристотель, 1984а: 1280b38). В «Никомаховой этике» Аристотель вполне определенно говорит о дружбе как самом универсальном позитивном отношении между людьми, лежащем глубже прочих мотивов и представлений (Аристотель, 1984б: 1155a25–30).

Идея дружбы глубоко укоренена в западной мысли. Так, например, в знаменитой «Теории справедливости» Джона Ролза мы находим подробную разработку этой темы (Rawls, 1999: passim). «Разделяемое [всеми] понятие справедливости у индивидов с совершенно различными целями и стремлениями создает между ними узы гражданской дружбы; общее желание справедливости задает ограничения в преследовании иных целей. Можно было бы считать, что публичное понятие справедливости учреждает основополагающую хартию хорошо упорядоченной человеческой ассоциации» (Rawls, 1999: 5). Ролз ставит дружбу в один ряд с солидарностью (Rawls, 1999: 90), однако предпочитает все-таки понятие дружбы. Он говорит о дружбе, подобно Аристотелю, по преимуществу в связи с понятием справедливости. «Представляется, что индивид, понимая принципы справедливости, будет соблюдать их благодаря узам дружбы и чувству товарищества с другими людьми, а также будучи озабочен одобрением со стороны более обширного общества» (Rawls, 1999: 414).

Это философское воззрение на дружбу — не единственное в своем роде, но влиятельное и пустившее прочные корни в западной мысли — позволяет нам представить проблему солидарности в правильном с точки зрения социологии свете. Мы видим, что дружба на протяжении тысячелетий могла рассматриваться как особый универсальный социальный мотив, лежащий в основе единопущия, и даже более важный, нежели единопущие, он мог быть отягощен или извращен соображениями корысти, но в сердцевине своей отсылал к добродетелям как гражданского, так и общечеловеческого толка.

Проблема дружбы состояла и состоит, однако, в том, что она невозможна без двух взаимно дополняющих и комбинирующихся условий. Во-первых, она предполагает сравнительно узкий круг общения, во-вторых, — сравнительно продолжительный позитивный аффект. Дружба, говорит классик социологии Фердинанд Тённис, — это один из видов *Gemeinschaft*'а, то есть тесного общения в кругу людей, не превыша-

5. Хотя его можно встретить и в других сочинениях. См., например, в «Никомаховой этике»: «Как близок и дружествен... человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний» (Аристотель, 1984б: 1155a21).

ющем по размерам античный полис или средневековый бург⁶. Поэтому всякий раз, когда речь заходит об отношениях с большим кругом людей, возможности продолжительного позитивного аффекта, конечно же, сразу ставятся под сомнение. Это было известно со времен Адама Смита, резонно рассуждавшего о том, что наши потребности, быть может, лучше всего помогли бы нам удовлетворить друзья, но стольких друзей, сколько нужно, у нас быть не может, так что обмен и разделение труда с незнакомыми людьми, находящимися от нас весьма далеко, куда как надежнее. При таком положении дел, казалось бы, должны были прекратиться все разговоры о дружбе, однако этого не происходит.

Вряд ли можно безоговорочно согласиться с немецким исследователем Хауке Брунхорстом, работу которого «Солидарность: от гражданской дружбы к глобальному правовому сообществу» мы уже цитировали в первой части нашего исследования. Брунхорст полагает, что «гармония и дружба в гражданских связях», которые были характерны для античности и городов-республик в позднее Средневековье, воплощают форму солидарности, которая «урбаноцентрична» и совместима лишь с традиционными стабильными иерархиями. Напротив, «*solidarité républicaine*, возникающая в результате конституционных революций XVIII в., трансформирует старую аристократически-элитарную форму гражданской солидарности в демократически-эгалитарную» (Brunkhorst, 2005: 2 f.). Брунхорст неправ не в том смысле, что изменений не происходит. Он неправ потому, что изменения не отменяют не только самое существование дискурса дружбы (Брунхорст охотно признает его существование и только демонстрирует смещение его социального места), но и попыток локализовать области чистой социальности как беспримесной солидарности. Дружба при этом продолжает оставаться образцом, одним из имен чистой солидарности. Вопрос лишь в том, насколько удачно используется это имя. Место дружбы может в моменты революционного воодушевления быть занято политическим братством. Но его может (например, при образовании общин новой веры) занимать, говоря словами Макса Вебера, «этика братской любви». Что же происходит дальше?

Этот вопрос надо рассмотреть более подробно. Этика братской любви, какой ее знали первоначальные общины универсалистских, мировых религий, не исчезает, по Веберу, и в современном мире. Однако с давних пор религия все больше отделяется от других «жизненных порядков», становящихся, как он это называл, «самозаконными космосами». Дифференциация религии и политики происходит, по Веберу, следующим образом. Поначалу священники и жрецы зависят от политического союза. Местный бог защищает политические интересы. Но чем самостоятельнее становятся жрецы, чем рациональнее их этика, тем больше меняется отношение религии к политике⁷. Священники и жрецы все больше универсализируют этику братской любви, которая решительно противоположна основанной на насилии политике. Границы дружеского общения принципиальным образом совпадают с границами политического сообщества. Границы общины братской любви, какой бы узкой она ни была на деле, особенно поначалу, принципиально охватывают все общество людей по мень-

6. См. подробнее: Тённис, 2002: 27–28.

7. При этом внутренняя организация политического союза могла рассматриваться именно как гражданская дружба, на что Вебер в данной связи внимания не обращает.

шей мере тех, что избраны к спасению. Однако простая дедукция «этический универсализм братства против политического насилия» фактически неверна и ничего не дает в теории. Политический порядок связан с насилием, причем насилие может быть как способом установления и поддержания мира, так и постоянным насилием на войне. Религиозная этика братской любви вступает в противоречие с политическим насилием не потому, что религия в принципе не может его принять, но в силу универсалистски понимаемого братства. Виды отношения религии к войне различаются в зависимости от типа религиозности и характера самой войны. Одно дело — войны за веру и отношение к ним воинственно пропагандирующих свою веру религий. Другое дело — «чисто политические», религиозно «индифферентные» войны. Отношение к ним со стороны религий, ставящих «этически рациональные требования к политическому космосу», существенно более негативно, чем у религий, «индифферентно» принимающих порядки мира как данные. Современное рациональное государство, с точки зрения последовательной и универсальной религиозной этики братства, представляется чем-то столь же совершенно чуждым ей, как и рациональный экономический порядок, поскольку в таком государстве «вся политика ориентируется на объективный государственный интерес, прагматику и абсолютную — с религиозной точки зрения обнаруживающую свою совершенную бессмысленность — самоцель сохранения внешнего и внутреннего распределения насилия» (Weber, 1985: 359). Только профессиональная этика мирской аскезы внутренне адекватна этому новому положению.

Итак, религия братской любви находится в напряженном отношении с «порядками общества» и в наши дни уже не претендует на то, чтобы реализовать в мире свои этические постулаты. Зато в самом современном мире обнаруживается новый источник такой этики. Этот источник Вебер находит, как это ни удивительно, на войне. «Война как реализованная угроза насилия именно в современных политических сообществах [Gemeinschaften] создает такой пафос и такое чувство общности [Gemeinschaftsgefühl] и притом дает ход такой самоотдаче и безусловной жертвенной общности сражающихся, и кроме того, запускает в ход как массовое явление такую работу сострадания и взрывающей все границы естественных союзов любви к страждущему, которой религии, в общем, могут противопоставить нечто сходное только в героических сообществах этики братства» (Weber, 1988: 548). На войне начинают свою «работу» любовь и сострадание. Любовь и сострадание разрывают границы естественных союзов. Иными словами, как религиозная общность требует забыть о семье и вступить в новую семью — верующих, призванных, — так и солидарность воинов оказывается сильнее «естественных» чувств. Важно, что самоотдача и жертвенность возникают в связи с *реализованной угрозой насилия*. Чтобы понять смысл этой последней формулы, надо вспомнить, что политическая борьба внутри государства идет, по Веберу, за место внутри установленного порядка распределения насилия, а само государство — это единственное сообщество, с успехом претендующее на монополию легитимного физического насилия. Порядок и господство суть, по Веберу, *шансы* совершения определенных действий, получения определенного ответа на эти действия или достижения этими действиями определенного результата (Weber, 1985: 16, 28). Война же — это реализация насилия, *насилия не как возможности, но*

как действительности и притом — безо всякой легитимности и порядка. Поэтому государство как предприятие, как политический космос находится в напряженных отношениях с универсальной этикой, но не покушается на ее состоятельность в некоторых более узких пределах, а война представляет собой иной экзистенциальный пласт человеческого существования и конкурирует с универсальной религией братской любви⁸.

Чистая солидарность может манифестироваться и через *дар*⁹. Дар как социологический феномен постоянно привлекает к себе большое внимание, потому что он может служить наглядным подтверждением возможности чистой социальности. Дар совершается без расчета, даже если предполагается, что возможны ответные дары. Дар имеет принципиально односторонний характер, поэтому он может быть противопоставлен взаимной расчетливости. Дар может иметь ритуальный характер, то есть рутина дара не зависит от личного аффекта и от индивидуальных особенностей мотивации. Дар, будь то материальный или нематериальный, всегда *внятен* как недвусмысленное действие, направленное на поддержание солидарности. Однако эта внятность и определенность дара имеют свои ограничения.

Дар необходимо рассматривать как средство коммуникации. Иначе говоря, через дар происходит реконфигурация смысла отношения. С даром связана индукция ожиданий. В отличие от простого обмена, который требует в большей или меньшей степени равномерно распределенных выгод, дар не нуждается в непосредственно следующем за ним отдаривании. Возможность и даже необходимость такого отдаривания, как это зафиксировано уже Марселем Моссом (Мосс, 1996) и Брониславом Малиновским (Malinowski, 2002) в феноменах потлача¹⁰ и кулы, не означает рацио-

8. Отдельно следовало бы говорить, конечно, о том, что Э. Гидденс назвал «трансформациями интимности». Для нашей темы здесь особую важность представляет «любовь-слияние» (confluent love), с её «балансом» того, что дает и что берет от нее каждый из партнеров. Именно такая любовь ближе всего к «чистому отношению». См.: Giddens, 1992: 60 ff. Однако исключение интимных связей из общего обзора в данной статье имеет, конечно, свои основания. Главное из них состоит в том, что сексуальная любовь, даже если она выступает принципом связи сразу нескольких партнеров, по самому смыслу задействованного в ней кода не столько вынуждена считаться с принципиальной узостью круга участников, сколько нацелена на максимально избирательную селекцию, возможно большее ограничение этого круга. См., впрочем, в классическом труде Н. Лумана «Любовь как страсть»: «В эпоху романтизма «невозможно прежде всего не заметить тенденцию к тому, чтобы не просто рассматривать любовь по-старому как солидарность брачных партнеров, но и заявлять о том, что страстная любовь есть принцип *отбора* брачного партнера, то есть требовать женитьбы по любви» (Luhmann, 1981: 163). В свою очередь, верность как прототип солидарности связана именно с исчезновением аффекта избирательной селективности, она служит не процессу, а поддержанию результата.

9. См. подробнее: Komter, 2005. Примечательный пассаж из введения показывает интенции автора: «Есть ли сходство между подарком на день рождения и волонтерской деятельностью? Между донорством крови и членством в союзах? Короче говоря: что общего между дарами и социальной солидарностью? Подача милостыни нищему или на социальное вспомоществование — это акт солидарности. Если мы заботимся о престарелых родителях и помогаем им, мы демонстрируем социальную солидарность; в то же время мы совершаем (нематериальное) дарение другому лицу» (Komter, 2005: 1).

10. Феномен потлача интересен, помимо прочего, тем, что здесь можно, при желании, усмотреть прерывание временного ряда, прерывание цепочки дарений-отдариваний демонстративной тратой. Мосс, правда, рассматривает три элемента в их единстве: «давать — принимать — возмещать» (Мосс,

нального обмена, дар не обменивается на дар в смысле рационального обмена, но именно индуцирует ответный дар¹¹. Рациональный обмен возможен без солидарности, ритуальное дарение и отдаривание предполагают, что солидарность уже есть, и поддерживают ее, воспроизводя ее устойчивые формы, в том числе и такие, которые могут быть охарактеризованы как *дружба*¹². С такого рода даром связаны также жертвенный дар и подвиг самопожертвования, который может совершаться в тех солидарных сообществах братской любви и воинского братства, о которых речь шла выше.

Проблема современного общества, однако, не решается при помощи дарения¹³. Мы снова упираемся здесь в те же ограничения, о которых говорили выше. Это легко иллюстрировать. Представим себе одну из типичных ситуаций дарения в современном обществе. Это может быть сбор пожертвований пострадавшим, безвозмездное донорство крови и т. п. Все это — несомненные феномены дара, и всякий раз они свидетельствуют о солидарном участии и о том, что апелляция к такому участию и сопровождающим его аффектам может быть результативной. Вопрос, однако, заключается в том, может ли, например, множество доноров крови, жертвователей на благие дела и т. п. образовать устойчивое солидарное сообщество, скрепленное дарами как основным средством коммуникации. Формальная устойчивость такой группы свидетельствует, скорее, против ее солидарности.

Возможность индуцировать солидарное действие у неопределенного, но ограниченного множества индивидов как подмножества более обширного множества, ничего не говорит ни об их солидарности внутри меньшего, ни о солидарности внутри большего множества. Производство внятного «мы» солидарной группы нуждается в других средствах и предполагает ограничения. Определить это можно, мысленно связав сколь угодно эффективно подобранную группу жертвователей с каким-либо внятным ритуалом участия. «А ведь это — также фундаментальный аспект

1996: 147–154), так что цикл «дар — ответный дар» не может быть нарушен без потери лица, однако именно необходимость взаимосвязи этих элементов была позже поставлена под вопрос, а трактовка Мосса подвергнута критике. Подробный анализ и критическое переосмысление концепции Мосса см. у Мориса Годелье (Godelier, 1999: ch. 1). Позиция Годелье, в свою очередь, критикуется в ряде важных аспектов (Roscoe, 2001).

11. Комтер и Воллеберг выделяют четыре вида даров: подарки, еда, предоставление жилья и оказание помощи. «Всем этим дарам присущ субъективный опыт получения чего-либо по доброй воле, что не диктуется каким-либо экономическим правилом вроде справедливого обмена или бартера» (Komter, Vollebergh, 1997: 750). Это представление, продолжают авторы, может быть иллюзией, потому что в течение более продолжительного времени обнаруживается строгая взаимность обмена. Однако многие все же предпочитают думать, что они совершили (или получили) дар от чистого сердца, — отдаривание совершается непременно, оно эквивалентно дару, но происходит далеко не сразу. Здесь различие дара и обмена связано с устройством ожидания ответного дара, его временными горизонтами.

12. См. у Малиновского об организации *кулы*: «Два партнера по *куле* должны совершить *кула* друг с другом, тогда как другими дарами они обмениваются случайным образом. Они ведут себя как друзья, у них есть ряд взаимных обязанностей и обязательств, которые меняются в зависимости от взаимной удаленности их деревень и в зависимости от взаимоотношения их статусов» (Malinowski, 2002: 70).

13. Притом что дарение в высшей степени для него характерно. «Даже в обществах, где отношения между индивидами становятся все менее и менее личными, дарение сохраняет свой „личный“ характер, даже если личности стали вполне абстрактными; этот личный характер ассоциируется не только с донорами, но и с реципиентами дара» (Godelier, 1999: 14).

солидарности: участвуя в деятельности группы, индивидуальные члены учатся „прочитывать“ друг друга, [понимать,] как их базовые эмоции трансформируются во взаимодействие с другими людьми, а их индивидуальное существование обретает форму благодаря взаимозависимости с другими людьми. В этом смысле ритуалы усиливают фундаментальную основу органической солидарности: взаимозависимость. Ритуалы связывают людей вместе, потому что дают выражение чувствам групповой зависимости» (Komter, 2005: 121). Здесь необходима предельная точность: образование групп *именно на такой основе*, в принципе, не только возможно, но и действительно происходит в современных обществах. Однако любая из этих групп может быть сохранена лишь при ограничении числа участников и, как правило, лишь ограниченное время. Дар является средством коммуникации, поддающимся генерализации лишь в виде ритуальной дани. Повышенное внимание к понятию дара и ритуального обмена в современном обществе свидетельствует не о том, что это средство коммуникации обнаружило дополнительный потенциал генерализации, но о том, что само устройство социальности сейчас дает возможности для образования временных или более устойчивых групп, солидарность которых принципиально негенерализуема.

Солидарность как вмененный мотив

Однако возможности формирования солидарности в современном обществе отнюдь не ограничиваются прочными группами. Представим себе простую ситуацию, какой является практически любая очередь. Обычно пребывание в очереди кратковременно, но случаются и задержки. Моментально возникает солидарность тех, кто стоит в очереди и пытается «добиться справедливости» (в распределении вождеденных благ). Очередь превращается в солидарную группу. Она может либо пролонгироваться (очередь не расходится, даже если ее пытаются разогнать), либо дифференцироваться и укрепиться (из состава страждущих выделяются выборные ходоки), либо через некоторое время прекратиться в силу тех или иных причин. По одному только моментально возникшему единодушию еще нельзя судить о том, *что* будет дальше. Однако в какой-то момент суждения могут стать более обоснованными. Они являются, безусловно, индуктивными выводами в зиммелевском смысле, то есть теми самыми *ожиданиями*, о которых мы писали выше. Применительно к очереди наблюдатель может сказать, например, что суждение о солидарности — это характеристика, относящаяся к ожиданиям наблюдателя, с большей или меньшей вероятностью устанавливающего прежде всего то, что некоторое наблюдаемое единодушие будет продолжаться, чем бы оно ни было вызвано в начале. Но может ли при этом наблюдатель дополнительно сказать об очереди что-то такое, что было сказано прежде о небольших солидарных группах? В том-то и дело, что нет, разве что за малыми исключениями. Пробежимся по нашим категориям еще раз. Можно ли сказать, что здесь работает феномен верности? Кажется, для этого нет оснований, верность в данном случае может быть, пожалуй, верностью слову или обещаниям, но никак не людям и не группе. Стоит ли здесь говорить о дружбе? Тоже нет. Здесь нет места братской любви, хотя теоретически она может проявиться. Здесь нет места ритуальной

общности обмена дарами. Остаточные следы, намеки, подобию — все это может здесь появиться, чтобы тут же исчезнуть, но в чистом виде не возникнет и не задержится.

Так же точно можно будет охарактеризовать и дорожную общность, сообщество попутчиков, о котором в начале прошлого века писал Зиммель, а в начале нынешнего — Урри (об этом шла речь в предыдущей статье). Мы можем легко доказать, что и здесь нет ни дружбы, ни верности, ни братской любви, что ритуалы путешествующих, конечно, имеют место, но роль их сравнительно невелика и они лишь иногда и отчасти могут напоминать ритуальный обмен дарами. Между тем солидарность попутчиков именно как попутчиков хотя и не возникает с необходимостью, но вполне возможна.

Количество примеров можно умножать, но дело не в примерах как таковых. Мы видим, что во множестве случаев речь идет о скоротечных ситуациях, в которых, как кажется, есть солидарность участников, причем солидарность, в куда меньшей степени обусловленная личностным мотивом, аффектом, чем те ее формы, о которых речь шла выше. Можно было бы сказать, что это остаток аффекта, которого никогда не было, так сказать, ретроактивная индукция аффекта. Эта солидарность сказывается прежде всего в том, *что* можно наблюдать. Мы возвращаемся, таким образом, к заявленной в начале позиции. Солидарность может быть наблюдаема, она видна в конфигурации социальных событий. Определим это еще раз: именно потому, что ритуальные действия и обмен дарами, координация наблюдаемого поведения, продуцируемое по ходу дела единодушие и т. п. длятся слишком недолго, чтобы затронуть пласт основной человеческой мотивации, внешнее, поверхностное оказывается на переднем плане и для наблюдателя, и для участника. В этом рассуждении, однако, кроется подвох. Разделив мотивацию на основную и поверхностную, мы словно бы предположили, что мотивы — это нечто вроде моторчиков, скрытых в глубинах человеческой личности, которые дают о себе знать наблюдаемыми действиями. Возможно, именно здесь требуются существенные коррективы. Мотив — не антецедент действия, как уже было указано выше. Мотив — это позиция в социальном словаре самоописания или вменения после того, как действие уже свершилось. Об этом еще в 1940 г. очень точно написал Райт Миллс: «В противоположность логико-дедуктивной концепции мотивов как субъективных „источников“ деятельности, мотивы можно рассматривать в качестве типичных словарей, исполняющих закрепленные за ними функции в четко обозначенных социальных ситуациях. Люди озвучивают и вменяют мотивы себе и другим. Объяснять поведение путем соотнесения его с логически выведенным и абстрактным „мотивом“ — одно дело, анализировать наблюдаемые языковые механизмы вменения и озвучивания мотивов, функционирующие в поведении, — совсем другое. Мотивы — не фиксированные элементы „внутри“ индивида, а понятия, посредством которых социально действующие индивиды интерпретируют поведение. Вменение и озвучивание мотивов действующими индивидами — социальные феномены, требующие объяснения» (Миллс, 2011: 98–99)¹⁴. Иначе говоря, озвучиваемые

14. Правда, как замечает С.П. Баньковская, уже тогда позиции Миллса можно было противопоставить позицию Р. Макайвера, видевшего в мотивах подлинные «генераторы действия» (Баньковская, 2011: 97). Возможно, это бесконечный спор социологов и социальных философов, в котором нельзя прийти к окончательному согласию. И всё-таки точка зрения Миллса на перспективу кажется нам бо-

мотивы солидарного поведения — это и есть его подлинные мотивы, способ, каким действующие объясняют самим себе свое поведение и вменяют солидарное поведение окружающим. Именно на словарь присутствующих в публичном дискурсе мотивов мы опираемся, когда говорим о пафосе чистой совместности.

Есть явная совместность, пишет Зигмунт Бауман¹⁵. Совместность протестного марша, совместность футбольных болельщиков, которая только прикрывается внешними целями. На самом деле она есть цель сама для себя и сама по себе. Цель совместности — быть вместе. Это и есть чистейшая форма солидарности, тем более важная, что ей не сопутствуют институты, правила членства, персональное постоянное членство. Очень важна динамика таких групп. При отсутствии формального членства легко представить себе перемены в составе, не отражающиеся на основных характеристиках. Точно так же важно видеть необходимость перемещений. Мобильность встроена в конструкцию событий реализации единодушия.

Мобильная группа перемещается, без этого она не живет. В какой момент и почему рассыпается единодушные группы, мы пока не знаем, но она может стать устойчивой именно по признаку совместного перемещения. Форма — об этом знал уже Георг Зиммель — не только порождается содержанием, она сама порождает некоторое содержание. В форме мобильного со-присутствия совместность в наши дни выступает словно бы как вывернутая наизнанку гражданская дружба. Несмотря на то, что дружба имеет в виду благо каждого из друзей, ее конструкция предполагает существование более обширной (хотя и обозримой) гражданской общности. Самодовлеющая дружба как сколько-нибудь продолжительный феномен с древности вызывает подозрение, но заложенная в конструкцию любой подлинной дружбы идея блага и добродетели в основном позволяет уравнивать склонность друзей ограничивать свои стремления и заботы узким, отграниченным от политической общности кругом. Напротив, самодовлеющая совместность возможна в наши дни лишь как кратковременная, однако в нее уже не вшиты ни благо, ни добродетель, ни (в качестве непрерывного условия, хотя и не исключается) противостояние политическому порядку¹⁶. Она, скорее, проникает во все щели этого порядка, но не впускает в себя те образцы поведения, которые в нем признаны в качестве основных. Совместность не нуждается в иерархии целей, она могла бы быть похожа на братскую общность, но распадается прежде, чем забирается вглубь индивидуальной мотивации¹⁷. С этим связаны

лее продуктивной, хотя и нуждается в значительной корректировке. Об этом мы будем говорить в ближайших публикациях, относящихся к развитию теории событий.

15. См. о совместности (togetherness): Bauman, 1988: 46 ff.

16. Основная часть этой работы была написана еще до появления движений «Оссиру» и не касается их специфики. Тем не менее стоит отметить, что разного рода уличные ассамблеи и протесты в публичных пространствах являются лишь одним из подтверждений теоретических положений, вполне применимых для описания самого разного социального опыта.

17. Майкл Хардт усматривает особый род любви, возникающей среди участников демонстраций протеста. Эта особая взаимность не обязательно следует, говорит он, из противостояния полиции, хотя оно тоже может случиться, несмотря на все попытки его избежать. Но эта особая совместность не порождает то, что раньше называли толпой или массой. Здесь более уместно понятие множества (multiplicity) как мультитюда (multitude), в котором не исчезает, не растворяется и не отчуждается уникальная единичность участников. См.: Hardt, 2006. Понятие мультитюда, имеющее давнюю историю, в

многочисленные феномены деструктивной совместности, вызывающие удивление наблюдателей. На краткий миг она объединяет людей, часто не имеющих между собой ничего общего, если судить по обычным социологическим меркам, потом они расходятся, не успев даже толком познакомиться, но в краткий период пребывания вместе обнаруживают небывалую энергетику в проведении согласованных действий¹⁸.

Другой интересный вид солидарности могли бы представлять собой те фигуры событий, в которые, как мы и говорили в завершение первой статьи, встроены средства коммуникации. Средства коммуникации, говорит Луман (Luhmann, 1984: 222 ff.)¹⁹, содержат коды преференции. Самым общим образом это выглядит так. Общество как самая обширная социальная система, дифференцировано на функциональные подсистемы. Специфика каждой из подсистем — особое «символически обобщенное» средство коммуникации. Средство коммуникации располагает кодом, а коды не просто переводят всю информацию на специфический для системы язык коммуникации, но и частично определяют течение этой коммуникации. Это значит, что в таких кодах, как «власть» (политическая система), «деньги» (система хозяйства), «истина» (система науки), «право» (система права), содержится безусловное предпочтение одной из сторон. Иначе говоря, если право делит все на правовое и неправовое, то предпочтение отдается именно правовому, хотя есть и другая сторона. Истину предпочитают лжи, власть — поражению и безвластию. Для Лумана отсюда следует возможность образования самореферентных аутопойетических систем, то есть систем, которые полностью исключают несистемное кодирование в системе, полностью закрыты для непосредственного воздействия окружающего мира. Практически это означает, что притязания на истину должны быть удовлетворены именно в науке и по правилам науки, при этом власть и деньги не могут быть критериями истины. То же самое относится к деньгам и праву как кодам в своих собственных системах. Истина не имеет отношения к праву, деньги устраивают другую коммуникацию и в другой системе, чем власть. В результате все общество выглядит как замкнутые друг для друга огромные системы. Однако понятие системы, несмотря на все усилия Лумана его переопределить, постепенно утрачивает научный кредит. Представление об обществе как огромной системе или некоторой совокупности огромных систем интуитивно не вызывает доверия. Мы с трудом соотносим с нашим повседневным опытом идею чистого кода, который не позволяет в рамках системы перекодировать информацию

наши дни используют Хардт, А. Негри, П. Вирно. Не вдаваясь в детали его трактовки, укажем только, применительно к данному случаю, что мультитюд возможен, но не обязательно реализуется только как пространственное соприсутствие. Это, безусловно, одна из важных альтернатив понятию солидарности, но пока еще трудно сказать, насколько далеко выходит ее значение за пределы сугубо политико-философских построений, в область неангажированного социологического описания.

18. Потенциал флешмобов в этой части далеко еще не исчерпан, а применение техники мобильной связи делает их одним из предпочтительных мест новой солидарности.

19. Сжатое определение, которое дает здесь Луман, мы процитируем: «Символически обобщенными мы намерены здесь называть такие средства [коммуникации], которые используют обобщения, чтобы символизировать, то есть представить в виде единства, связь отбора и мотивации. Важные примеры таких средств коммуникации: истина, любовь, собственность/деньги, власть/право; в зачаточном состоянии ими являются также религиозная вера, искусство и, возможно, цивилизационный стандарт „основных ценностей“» (Luhmann, 1984: 222).

другим, альтернативным способом. Мы знаем и о том, какую роль играют деньги в политике и юриспруденции, и о том, как влияет прямое или косвенное принуждение на решение отдельных вопросов в науке... Примеры можно множить. Луман не был наивен и мог дать описание и объяснение таких явлений на языке своей теории систем. Тем не менее ее изначальный дизайн несет отражение сугубо немецкой, специфической веры в структурированность социального порядка, где радикально (пусть не всегда удачно) разграничены отдельные сферы социальной жизни. Но в прочих случаях такая социологическая оптика только мешает. Вопрос должен ставиться по-другому. Мы уже писали о том, что теория коммуникации, которую развивал Луман, должна быть отделена от его теории систем. Его позднейшие разработки, в особенности в области понятий «среда» и «форма» (Luhmann, 1995, 2002), делают такое предприятие отнюдь не бессмысленным.

Средства коммуникации и коды преференции могут быть встроены в любые интеракции. Исключает ли перемещающаяся совместность применение символических средств? Вероятно, да. Мы с трудом представляем себе самодовлеющую совместность, внутрь которой встроены деньги, или власть, или тем более право. Вместе с тем обратим внимание на то, что солидарность совместности может быть основана на сравнительно непродолжительном аффекте, и хотя индукция верности позволяет нам ожидать продолжения, мы знаем, что оно не может быть сколь угодно долгим. Средства коммуникации выступают в таком случае как бы суррогатами верности, подобно тому, как верность и ритуал выступают суррогатами первоначального мотива, а сама совместность — суррогатом гражданской дружбы. Их преимущество состоит в сравнительно большей надежности и в сравнительно большей заменимости участников взаимодействий. Иначе говоря, когда в дело вступают деньги, право, власть, мы можем ожидать большей координированности в наступающих событиях, чем это было бы возможно в ситуациях угасания первоначального мотива и/или аффекта.

Все символически обобщенные средства коммуникации, говорит Луман, имеют дело с «невероятностью принятия»²⁰. Иначе говоря, если мы представим себе социальную жизнь в виде цепочки подсоединяющихся одна к другой операций (коммуникации между участниками любых взаимодействий), сами по себе шансы на то, что такое подсоединение действительно состоится, что коммуникация не будет прервана по каким бы то ни было основаниям, крайне малы. Как же повысить эти шансы? За счет связи между «кондиционированием и мотивацией», отвечает Луман. Вот что это значит. Все начинается с потребности. Представим себе хотя бы двоих людей. С точки зрения одного из них, мир полон неожиданностей. Другой человек принимает *неожиданное* (для первого человека) решение, поскольку он другой, он не исполняет волю первого. Это и называется (у Парсонса и Лумана) двойной контингенцией, в которой легко разглядеть классическую «гоббсову проблему» социального порядка. Чтобы

20. См.: «Потребность во власти развивается лишь тогда, когда о действиях в коммуникации сообщается как о решениях, то есть о результатах выбора, который мог бы быть и другим, и если они соотносятся с действиями другого человека, для которых имеет силу то же самое. Итак, власть возникает только при условии двойной контингенции (подобно тому как истина — лишь при условии сомнительности определенных предположений о мире, а деньги — лишь при условии, что более чем один человек заинтересован в определенных скудных благах)» (Luhmann, 2002: 59).

решения двух людей друг для друга были ожидаемыми, восприятие мира — одним и тем же, доступ к благам — отрегулирован, они нуждаются в средствах коммуникации, которые работают не *ad hoc*, но для бесконечно большого количества возможных ситуаций и участников. Если у нас есть власть, можно заставить другого принять некоторое решение, можно апеллировать к истине, то есть заставить его полагаться не на уникальное индивидуальное видение мира, а на согласованные данные о нем, можно отрегулировать доступ к благам, которые стоят столько-то и становятся доступными лишь тем, кто имеет определенную сумму денег. Однако власть не может считаться всего лишь случайной констелляцией шансов на выигрыш в борьбе, она будет в этом качестве непригодна. То же относится и к другим средствам коммуникации. Поэтому власть как средство отсылает к некоторому надежному источнику, например к государству.

Мы уже говорили о том, что в средства коммуникации встроен, по Луману, код преференции. К этому добавляется еще их близость к так называемым «симбиотическим механизмам»: так или иначе средства коммуникации связаны с человеческим телом, будь то угроза физического насилия в случае власти или восприятие в случае истины, речь идет о том, что предполагает телесную организацию. Наконец, все средства коммуникации, а не только деньги (первым это показал уже Парсонс), могут быть подвержены инфляции и дефляции. Их может быть, так сказать, слишком мало или слишком много.

Все это имеет большое значение далеко за пределами рассуждений Лумана о системах. Резкое различие между средствами коммуникации, утверждал он, состоит в том, что они приводят к образованию разных систем. Но как нам быть в случае ситуативных фигураций, привлечших здесь наше особое внимание? Судя по всему, благодаря средствам коммуникации возрастает валентность событий, включенных в те фигурации, которые мы называем наблюдаемой солидарностью. К ним могут быть присоединены события, изначально принципиально не координированные с фигурацией. Так, взятка или апелляция к праву может изменить отношение к очереди, полицейский обладает не только способностью, но и правом применить насилие от имени государства, и т. п. Эти случаи слишком очевидны, чтобы на них останавливаться. Гораздо больший интерес для дальнейших исследований должны представлять те ситуации, в которых используются, так сказать, готовые, связанные с ресурсом «большого общества» средства коммуникации, а также и те, что выступают эрзацем, субститутом таких почтенных, установившихся средств коммуникации. Для ситуаций моментально складывающейся и распадающейся совместности характерно как раз отсутствие того, что Луман считал спецификой современного западного общества: дифференцированность кодов, чистота операций, принадлежащих по своему устройству к разным системам. Если мы согласимся с тем, что самодовлеющие совместности могут складываться в нашем обществе сплошь и рядом, придется признать и то, что наряду с традиционными чистыми кодами есть и коды размытые, нечеткие, отсылающие, собственно, не к устройству общества, а к недолгой истории фигурации. Простейший пример такого рода ситуации, известной с давних времен, — игра на «фанты», выступающие только «здесь и сейчас» эрзацем денег. В толпе, на краткое время реконфигурирующейся в подобие организованной группы, может выделиться лидер,

обладающий подобием власти над ней²¹. Авторитетом в компании попутчиков могут поочередно становиться рассказчики, обладатели материальных ресурсов или те, кто способен наладить общение с соседней компанией. Все эти случаи, как бы тривиальны они ни были сами по себе, отличаются тем, что не исключают прочих, принятых обществом средств коммуникации, однако не образуют в связи с ними систем однозначно кодированного общения. Ситуационно возникающие коды, в свою очередь, прекращают свое существование вместе с контекстом.

Вопросы, на которые мы не можем, однако, ответить на нынешнем этапе исследования, состоят в следующем: каков мотивационный потенциал самодовлеющей совместности? Что меняется в организации совместности через социальные сети и мобильные гаджеты?²² Насколько более значительными по своему потенциалу мобилизации участников являются ситуационно возникающие фигурации сравнительно с более устоявшимися и предсказуемыми формами социальной жизни? Что нового вносит в образование таких фигураций использование новых технических средств, обеспечивающих полноценную мобильную связь? Как соотносятся между собой новые и старые, институционализированные и ситуационные, чистые и размытые, стабильные и мобильные коды в тех случаях, когда их рассогласование чревато конфликтом? Мы фиксируем сейчас только тенденции, и в них мы все дальше удаляемся от привычного нам образа современного общества в открытое и неопределенное будущее.

Литература

- Аристотель. (1984а). Большая этика / пер. с древнегреч. Т.А. Миллер // *Аристотель. Сочинения*: В 4-х т. Т. 4. Москва: Мысль. С. 295–374.
- Аристотель. (1984б). Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Сочинения*: В 4-х т. Т. 4. Москва: Мысль. С. 53–293.
- Аристотель. (1984в). Политика / пер. с древнегреч. С.А. Жебелева // *Аристотель. Сочинения*: В 4-х т. Т. 4. Москва: Мысль. С. 375–644.
- Баньковская С.П. (2011). [Предисловие к переводу статьи Ч.Р. Миллса «Ситуативные действия и словари мотивов»](#) // *Социологическое обозрение*. Т. 10. № 3. С. 95–97.

21. По меткому замечанию С. Бэк-Морс, «лидеры скорее сливаются с толпой, чем манипулируют ею. Интеракция занимает место реакции. Опыт солидарности длится дольше, чем сами события, сообщая уверенность будущим действиям индивидов...» (Buck-Morss, 2006: 92).

22. О сохранении и укреплении групповой солидарности при переходе от непосредственного общения к опосредствованному, то есть от соприсутствия к общению через мобильные гаджеты, см.: (Ling, 2008). Правда, книга Линга, вопреки заголовку, говорит хотя и о новой технике, но все же не столько о новых, сколько о старых связях. Он развивает, в частности, идеи Р. Коллинза о роли ритуала в образовании солидарных общностей, не выходя принципиальным образом к новому концептуальному аппарату. Правда, он говорит о «навязанной солидарности» и «локальных идеологиях», которые могут укрепляться благодаря мобильному общению (Ling, 2008: 176 ff.), однако, в сущности, это описание старых, известных феноменов, которые получают дополнительное измерение в новых ситуациях. Тем не менее его анализ опосредствованного мобильной связью общения, в частности, роли юмора в групповых ритуалах созидания и поддержания солидарности, представляет большой интерес. См. в особенности: Ling, 2008: 138 f., 151 f.

- Вебер М. (2002). Основные социологические понятия / пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Теоретическая социология: Антология: В 2-х ч. Ч. 1 / под ред. С.П. Баньковской. Москва: Университет. С. 70–146.
- Миллс Ч.Р. (2011). [Ситуативные действия и словари мотивов](#) / пер. с англ. А.М. Корбу-та под ред. С.П. Баньковской // Социологическое обозрение. Т. 10. № 3. С. 98–109.
- Мосс М. (1996). Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / пер. с франц. А.Б. Гофмана. Москва: Восточная литература. С. 83–222.
- Степанцов П.М. (2010). [Нет такой вещи, как социальная наука: в защиту Питера Уинча](#) // Социологическое обозрение. Т. 9. № 3. С. 129–150.
- Тённис Ф. (2002). Общность и общество / пер. с нем. Д.В. Кузницына. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Филиппов А.Ф. (1992). Наблюдатель империи: империя как понятие социологии и политическая проблема // Вопросы социологии. Т. 1. № 1. С. 89–120.
- Филиппов А.Ф. (2011). [Мобильность и солидарность. Статья первая](#) // Социологическое обозрение. Т. 10. № 3. С. 4–20.
- Bauman Z. (1988). Life in fragments: essays in postmodern morality. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Brunkhorst H. (2005 [2002]). Solidarity: from civic friendship to a global legal community / trans. J. Flynn. Cambridge: MIT Press.
- Buck-Morss S. (2006). Compactings and loosening // Crowds / ed. J.T. Schnapp, M. Tiews. Stanford: Stanford University Press. P. 91–93.
- Giddens A. (1992). The transformation of intimacy: sexuality, love, and eroticism in modern societies. Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (1990). The consequences of modernity. Cambridge: Polity Press.
- Godelier M. (1999). The enigma of the gift / trans. N. Scott. Chicago: University of Chicago Press.
- Hardt M. (2006). Bathing in the multitude // Crowds / ed. J.T. Schnapp, M. Tiews. Stanford: Stanford University Press. P. 35–40.
- Hutchinson P., Read R., Sharrock W. (2008). There is no such thing as a social science. Aldershot: Ashgate.
- Komter A.E. (2005). Social solidarity and the gift. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Komter A., Vollebergh W. (1997). Gift giving and the emotional significance of family and friends // Journal of Marriage and Family. Vol. 59. № 3. P. 747–757.
- Ling R. (2008). New tech, new ties: how mobile communication is reshaping social cohesion. Cambridge: MIT Press.
- Luhmann N. (1970). Soziologische Aufklärung. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann N. (1981). Liebe als Passion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann N. (1984). Soziale Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann N. (1997). Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann N. (1995). Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann N. (2002). Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maffesoli M. (1988). Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés post-modernes. Paris: La table ronde.
- Malinowski B. (2002 [1922]). Argonauts of the Western Pacific. London: Routledge.
- Rawls J. (1999). A theory of justice. Cambridge: Belknap Press.
- Roscoe P. (2001). Marice Godelier, Nora Scott. «The enigma of the gift» // Anthropological Quarterly. Vol. 74. № 3. P. 151–153.

- Simmel G.* (1992). Gesamtausgabe. Band 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steiner Ph.* (1995). Economic sociology: a historical perspective // *European Journal of the History of Economic Thought*. Vol. 2. № 1. P. 175–195.
- Stepantsov P.M.* (2012). The issue of causal explanation and meaning understanding of social action. (Unpublished manuscript.)
- Weber M.* (1985). *Wirtschaft und Gesellschaft* / hrsgg. V.J. Winckelmann. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Weber M.* (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии*

Джеффри Олик

Аннотация. Джеффри Олик — пожалуй, один из самых ярких и интересных современных исследователей социальной памяти. Однако на данный момент ни одна из его работ, к сожалению, не была переведена на русский. «Фигурации памяти» — это один из ключевых, по мнению самого автора, текстов в его творчестве. В нем представлена процессо-реляционная методология. Дж. Олик критикует традиционные подходы исследования коллективной памяти, показывая их неспособность работать с памятью как с процессом, а не как со статичным объектом. Автор предлагает новый способ изучения коллективного прошлого, основанный на анализе четырех ключевых аспектов процесса работы с коллективной памятью. Тем не менее эта методология, по заверениям автора, может быть применена к более широкому спектру социологических проблем.

Ключевые слова. Социология памяти, культурсоциология, политика памяти, процессо-реляционная методология.

Введение

Социологическое понятие «коллективная память» стало использоваться во многих сферах публичной жизни. Это словосочетание появляется на обложках газет вроде «Нью-Йорк Таймс», в выступлениях политиков; о нем говорят в целях объединения групп, выступающих за определение своей уникальной идентичности, и, таким образом, идея коллективной памяти становится предметом для художественного осмысления духа этих групп. Оно стало ключевым для научных конференций, множества сборников и специальных выпусков журналов и даже отдельного журнала «История и память»¹. Социолог Герберт Блумер различал операциональные и сенсibiliзирующие (sensitizing) понятия (Blumer, 1969: 153–182): первые относятся к постоянным и измеряемым феноменам, вторые — к возможным точкам зрения и

* Перевод с английского Дарьи Хлевнюк. Источник: Olick J.K. (2007). Figurations of memory: a process-relational methodology illustrated on the German case // Olick J.K. The politics of regret: on collective memory and historical responsibility. New York: Routledge. P. 85–118. Переводчик благодарит Татьяну Тарчевскую за помощь.

© Olick J.K., 2007

© Хлевнюк Д.О., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. См.: Commemorations, 1994; Collective remembering, 1990; Butler, 1989; Memory and history, 1994; Collective memory of political events, 1997, а также специальные выпуски «Communication», «Representations», «Qualitative Sociology», «Social Science History» и т. д. Обзор поля см. в: Olick, Robbins, 1998.

способам восприятия. Следует иметь в виду, что коллективная память — не операциональное понятие: нет согласия по поводу того, чем она является (если предположить, что она вообще существует) или как ее измерять. Вопрос в том, каково оно как содержательное понятие, к чему вырабатывает исследовательскую чувствительность и какого рода.

В рубрику коллективной памяти включено множество различных социальных форм, пространств и практик — от обычных воспоминаний до общих форм поддержания образца. Термин «коллективная память» использовался применительно к обобщенным индивидуальным воспоминаниям, официальным коммеморативным практикам и коллективным представлениям в дюркгеймовском смысле; считается, что она укоренена в традициях, мифах, стилях, языках, искусстве, популярной культуре и материальном мире. Некоторые авторы трактуют коллективную память как образ, объединяющий общество (Shils, 1981), другие — как пространство постоянного конфликта (Foucault, 1977; Sturkin, 1977). Иногда ее рассматривают как важную «живую» часть истории (например, в историографии) (Хаттон, 2003), а иногда как менее значимый, подчиненный историографии способ ретроспекции (эпистемологически противостоящий историографии) (Yerushalmi, 1982). Такое разнообразие вызывает вопросы о потенциальном референте термина (т. е. к чему он привлекает наше внимание) и о способе референции (т. е. на что именно направлен фокус внимания исследователя).

Идея коллективной памяти наиболее широко применяется в современных исследованиях групповой идентичности, где ее потенциал наиболее ясен². Она использовалась в научных работах по идентичности для описания представлений о прошлом и мнемонических практик, необходимых для солидаризации группы, а также отсылки к неопределенному, но важному культурному феномену — представлению сообществом самого себя (Anderson, 1991)³. Как пишут Белла и др. в работе «Привычки сердца»: «У сообществ... есть история — в каком-то основном смысле они создаются через свое прошлое — и поэтому можно говорить о том, что настоящее сообщество всегда будет „сообществом памяти“, не забывающим свое прошлое. Для того чтобы не забывать свое прошлое, сообщество постоянно пересказывает свою историю, непрерывно возвращаясь к своим основополагающим мифам» (Bellah et al., 1985: 153). Таким образом, коллективная память, с одной стороны, связана с идеей сообщества как длящейся во времени сущности, а с другой — предполагает манифестацию и попытки усиления этого чувства длительного существования у сообщества.

В основном речь идет, конечно, о нациях или, во всяком случае, о национальных государствах. Понятие коллективной памяти наиболее часто используется в контексте теоретических осмыслений наций (Commemorations, 1994; Olick, Robbins, 1998). В исследованиях национализма она рассматривается как оружие (довольно эффективное) в арсенале националистов для определения национальных границ и обоснования

2. Идентичность — это, конечно, другой неологизм, требующий так же много объяснений. См.: Handler, 1994.

3. В этом смысле у понятия коллективной памяти и культурсоциологии общей является дихотомия между имплицитными (т. е. так называемыми глубоко структурными) и эксплицитными (т. е. материальными) положениями. См.: Wuthnow, Witten, 1988.

легитимности национальных принципов. Пожалуй, наиболее цитируемое понятие в этих работах — «изобретенная традиция» Хобсбаума (The invention of tradition, 1983). В конце XIX века в странах Западной Европы пропагандировалось множество искусственно созданных форм ретроспекции. Это делалось для поддержания легитимности, которая, как предполагалось, ослабла после Золотого века героических революций и Реформации, но спрос на которую возрастал. В то время Ницше опасался, как ему казалось, беспорядочного разрастания *монументальной истории*, которая станет «могильщиком настоящего» (Nietzsche, 1997). Но большая часть историографии и популярных форм исторического сознания в годы, которые принято называть эпохой историцизма, с готовностью служили потребностям нации (Iggers, 1983).

В общем и целом из литературы, посвященной теориям национализма, можно почерпнуть прежде всего инструменталистское понимание коллективной памяти: какова ее роль в создании идентичности. Разумеется, идут дебаты по поводу того, в какой степени прошлое может быть переписано для нужд настоящего (Schudson, 1989; Schwartz, 1991). Но даже те, кто отстаивает позицию, что прошлое не поддается попыткам его изменить, придерживаются такой концепции памяти, в которой память (податлива ли она к изменениям или нет) делает что-то для группы, вне зависимости от того, хочет группа этого или нет (Shils, 1981). С другой стороны, можно задать вопрос совершенно другого рода — не «что память делает для группы?», а «что группа делает для памяти?». «Память, — пишет Матсуда, — стала слишком часто навязываться как понятие, определяющее прошлое, тогда как целью должно быть возвращение историчности памяти, понимания того, что она является неразрывной частью прошлого» (Matsuda, 1996: 16). Эта достаточно новая линия рассуждений была названа *историей памяти*, и ее последователи уже сделали некоторые важные пронищательные наблюдения.

Начнем с того, что обсуждать историю памяти, исключая из анализа развитие материальных средств запоминания, практически невозможно⁴. Важно, что длительное время память выводилась за пределы сознания во внешние носители, хотя ее экстернализация происходила всегда, например, в форме устных повествований или передаваемых образцов поведения. В своем классическом исследовании Фрэнсис Йетс (Yates, 1966) прослеживает закат *ars memoria* (искусство памяти) от времен Древнего Рима до Ренессанса, когда искусство памяти во многом, хотя и не полностью, было вытеснено технологией книгопечатания. О более позднем периоде Ян Хакинг пишет, что от интереса к возможностям памяти произошел переход к истории памяти как таковой (от *памяти-как* к *памяти-что*): «Искусство памяти было настоящим *techné*, умением мыслить, а не умением запоминать. Не наука являлась источником знания о каком-либо объекте исследования, но „память“» (Hacking, 1995: 202). Действительно, с учетом того, что память все больше экстернализируется и объективизируется в искусственно созданные области, в основном в печать, необходимо понимать, что память — это социальная деятельность. Впрочем, она была таковой даже до того, как стала активно экстернализоваться или концептуализироваться таким образом.

4. Основные работы по истории памяти включают: Хаттон, 2003; Goody, 1986; Ong, 1982; Thompson, 1995; Le Goff, 1992; Leroi-Gourhan, 1993.

Другой ключевой момент в истории памяти заключается в том, что опыт переживания времени между Средними веками и XIX веком сильно изменился⁵. Многие авторы пишут об экзистенциальном кризисе, связанном с большей возможностью мыслить абстрактно, с индустриализацией и урбанизацией, также приводящими к все большему и большему изменению, с теряющими свою силу религиозным мировоззрением и традиционными формами политической власти. С учетом всех этих изменений память как особая форма восприятия времени⁶ тоже изменилась. Многие ученые отмечают появление новых календарей как способа сплочения общества через стандартизацию отсчета времени (Dohrn-van Rossum, 1996; Zerubavel, 1981). Вальтер Беньямин описывает эти изменения в практически апокалиптических терминах, говоря о «пустом, однородном времени национальных государств» (Benjamin, 1968: 261). Критики, следующие этой традиции, считают, что «ориентированные на статистику идеологии довольно эффективно манипулируют способами измерения пространства и времени... при помощи привлечения риторических ходов, связанных с национальной идентичностью, чтобы легитимировать свою монополию на административный контроль» (Iggers, 1983).

Как пишет Мария Алонсо: «Исторические хроники объединяют множество личных, локальных и региональных историй и трансформируют их в единое национальное время» (Alonso, 1988). Именно это «пустое, однородное время» и является контекстом для нашего понимания коллективной памяти, как и для появления национальной историографии и исторического сознания. Современная историография — во многом продукт немецкого национализма эпохи Романтизма и реверанс в сторону сильного централизованного государства (Berger, 1997; Iggers, 1983). В самом деле, наиболее раннее употребление термина «коллективная память», которое я обнаружил, появляется в работе Гуго фон Гофмансталя 1902 года. Он писал о «проклятых силах наших таинственных предков внутри нас» и о «нагроможденных слоях коллективной памяти» (Schieder, 1978: 2). В XIX веке в Европе интерес к памяти в целом возрастал. Не только немецкие националисты, но и такие авторы, как Марсель Пруст, Анри Бергсон и Зигмунд Фрейд разрабатывали, концептуализировали, диагностировали и даже пропагандировали феномен, который многие называли *кризисом памяти* (Terdman, 1993). Экзистенциальные проблемы того периода связывались с проблемами памяти, что парадоксально, поскольку, кажется, что в то время мир был буквально переполнен прошлым.

Несмотря на все это, современное использование термина «коллективная память» отсылает нас скорее к Эмилю Дюркгейму (Durkheim, 1961), который довольно подробно описывал коммеморативные ритуалы в «Элементарных формах религиозной жизни», и к его ученику Морису Хальбваксу, который в 1925 году издал знаковую книгу «Социальные рамки памяти» (на английский она была переведена Л. Козером в 1992 году⁷). Дюркгейма и его учеников часто критиковали за органицизм, который отрицал возможность различий и конфликтов. И правда, как мы видим, Дюркгейм

5. Релевантные тексты включают: Aries, 1974; Benjamin, 1968; Berman, 1982; Hobsbawm, 1972; Anderson, 1991; Kern, 1983; Kosellek, 1985; Les Lieux de mémoire, 1992.

6. Эти формы теории темпоральности называли «хронотипами». См.: Bender, Ellerby, 1991.

7. На русский язык она переведена С.Н. Зенкиным. См.: Хальбвакс, 2007. — Прим. перев.

писал Общество с большой буквы «О», а коллективные представления описывал так, словно они существуют сами по себе. Хальбвакс был осторожнее, он работал с понятием групп, вместо дюркгеймовского «Общества», и писал о множественности коллективной памяти, показывая, как коллективные воспоминания могут быть удобными маркерами социальной дифференциации (Coser, 1992). И хотя Хальбвакс пишет о том, что у каждой группы — своя коллективная память и подчеркивает, что помнить могут только индивиды, в его концепции можно найти отзвуки дюркгеймовских коллективных представлений как феноменов *sui generis*.

Процессо-реляционная критика

Верны или нет эти претензии по отношению к Хальбваксу, ясно, что понятие коллективной памяти, с одной стороны, позволяет обращать внимание на важные аспекты социальной жизни, но с другой стороны, неоправданно их конкретизирует и объективирует, обобщает. Это следствие того, что данное понятие появилось в те времена, когда государства поддерживали свою власть благодаря созданию из «монументальной истории» единой, постоянной и уникальной идентичности. В результате мы часто говорим о коллективной памяти так, как если бы это было единое, хорошо различимое явление, отражающее опыт прошлого; архетипичным примером коллективной памяти является архитектурная коллективная память — материальная, монолитная, хорошо различимая, буквально высеченная в камне. На использование термина «коллективная память» нас, как кажется, часто наталкивают минимум четыре, как я их называю, «пагубных постулата», заимствуя это понятие у Чарльза Тилли (Tilly, 1984):

1. Единство. Коллективная память одна, едина и по ее поводу установлен консенсус (или, во всяком случае, она навязана), а не разнообразна и не является предметом постоянных обсуждений в обществе.
2. Миметическая связь. Коллективная память, так или иначе, представляет или отражает прошлое само по себе, а не существует изначально в форме репрезентаций.
3. Материальность. Коллективная память — вещь, а не процесс или деятельность, несмотря на то, что она может быть воплощена в материальных предметах или символизироваться ими.
4. Независимость. Коллективная память отлична и отделена от других элементов культуры, а не вплетена в конstellляции других смыслов.

Конечно, «коллективная память» не единственное понятие, в использовании которого можно обнаружить подобные тенденции, и критический подход предлагает пути избежать эту опасность. Некоторые теоретики (Abbott, 1988; Bourdieu, 1993; Elias, 1968; 1978, Emirbayer, 1997; Mann, 1993), к примеру, вернулись к ранее забытой традиции критики для того, чтобы заявить: проблема, возможно, лежит в самом основании социологического (а значит, и повседневного) мышления, что влияет на многие центральные социологические понятия. В 1920-х годах немецкий философ Эрнст Кассирер (Кассирер, 1912) назвал эту проблему субстантивизмом, а альтернативный подход — функционализмом, но этот термин в данном случае нам не по-

дойдет, поскольку он слишком ассоциируется с одним из направлений в британской социальной антропологии и со структурным функционализмом Толкотта Парсонса. Современные критики субстантивизма (Abbott, 1988, 1992, 1996; Bourdieu, 1990, 1996; Bourdieu, Wacquant, 1992; Emirbayer, 1997; Уайт, 2002) обычно привязываются к категориям реляционизм или процессуализм, я же предлагаю объединить эти ярлыки в *процессо-реляционизм*⁸. С учетом того, что работы по коллективной памяти часто используют один или более «пагубных постулата» (я покажу, что они по природе своей субстантивистские), моя цель заключается в том, чтобы переопределить коллективную память в процессо-реляционном ключе.

В рамках процессо-реляционной критики общепринятые социологические подходы являются в основном субстантивистскими, поскольку предполагают, что социальная жизнь состоит из предзаданных сущностей или субстанций, в которых «по сравнению с понятием о сущности отношение представляется несамостоятельным; оно может внести в него лишь дополнительные и внешние видоизменения, не затрагивающие его собственной природы» (Кассирер 1912: 18). Упомянутые выше авторы заявляют, что представление явлений как вещей встроено в язык социальных наук, который, по выражению Пьера Бурдьё (Bourdieu, 1994, 1996), лучше подходит для того, чтобы говорить о вещах и состояниях, нежели об отношениях и процессах. Норберт Элиас, вдохновленный Кассирером и позже повлиявший на Бурдьё, пишет: «Наши языки устроены таким образом, что для того чтобы описать постоянное движение или изменение, нам приходится прибегать к описанию обособленного неизменного объекта и, будто только потом вспомнив (*almost as an afterthought*), добавлять глагол, отражающий, что в данный момент этот объект меняется... Такая редукция описания процессов к описанию статистических состояний, которую для краткости мы будем называть процессо-редукционизмом, самоочевидна для всех выросших в такой языковой среде».

На таких предпосылках часто строятся исследования коллективной памяти, особенно те, в которых она видится либо как зависимая, либо как независимая переменная. Такие исследования либо рассматривают память как причину изменений, либо задаются вопросом о том, когда и что изменяет саму память. Таким образом, коллективная память рассматривается как вещь или набор вещей, которые можно отделить от исследуемых процессов и которые являются внешними по отношению к ним, вме-

8. Действительно, процессуализм и реляционализм как ярлыки предполагают обращение внимания на разные детали. Реляционисты возражают против несводимости структур к сумме своих составляющих, тогда как субстантивные подходы полагают существование субстанций вне контекста отношений. В этом смысле синхроничный структурализм Леви-Стросса, в котором каждый термин получает свой смысл только благодаря своему месту в системе смыслов, — это приемлемая онтология, как и статические формы сетевого структурализма в американской социологии. Для процессуалистов центральна гипотеза Гераклита о постоянном движении, которая подразумевает, что структуры отношений никогда не могут быть стабильными — отсюда и аналогия с танцем у Элиаса (см. далее). Многие авторы, на идеи которых я опираюсь (например, Бурдьё, Элиас, Уайт, Эббот), комбинируют оба эти элемента в то, что я называю «процессо-реляционизмом», чтобы подчеркнуть оба элемента и отличать его, с одной стороны, от синхроничного реляционизма Леви-Стросса (Леви-Строс, 1985) и от статичной сетевой социологии, с другой стороны — от диалектических теорий изменений.

сто того чтобы понимать ее как среду для этих процессов (medium). К тому же мы чаще говорим о памяти, нежели о процессе воспоминания, связывая ее с местом — либо в мозге, либо в обществе, с объектом, в котором она может существовать, а не пытаемся трактовать ее как процесс, воплощаемый во множестве разнообразных практик.

Процессо-реляционисты, напротив, «отвергают представления о том, что можно постулировать такие отдельные, заранее заданные объекты, как индивид или общество, в качестве начальных точек социологического анализа» (Emirbayer, 1997: 287). Скорее, «элементы или объекты, связанные с изменениями (trans-actions), черпают свой смысл, значения и тождество из (меняющихся) функциональных ролей, которые они играют в этих изменениях. Последние, будучи динамичными, развертывающимися процессами, становятся основным объектом анализа вместо образующих их элементов» (Emirbayer, 1997: 287). Бурдьё, переформулировав Гегеля, пишет: «Все действительное относительно: в социальном мире существуют только отношения — не взаимодействия агентов и не интерессубъективные связи между индивидами...» (Bourdieu, Wacquant, 1992: 97). Элиас не говорит об отдельных индивидах, а использует термин «социальные фигурации», устанавливаемые вновь и вновь сети отношений, для того чтобы описать поток социальной жизни во времени. Что такое фигурации, можно понять на примере танца: танец — единство во времени, которое нельзя свести ни к его частям (танцорам), ни к движениям, из которых он состоит. В этом смысле процессо-реляционизм более социологичен, чем субстантивизм, который предполагает наличие досоциальных категорий или явлений, существующих во время социальных интеракций, вместо того чтобы изучать, как протекают социальные процессы.

С этой точки зрения целью исследования коллективной памяти должно быть понимание фигураций памяти, т.е. меняющихся отношений между прошлым и настоящим, в которых сплетаются, хоть и не всегда гармонично, образы, контексты, традиции и интересы. Не стоит измерять коллективную память как зависимую или независимую переменную, определяемое или определяющее явление. Концептуализация памяти через явления и места упускает из виду динамику и относительность процесса воспоминания, тогда как фигурации, напротив, их сохраняют и привлекают внимание к процессам структуризации и практикам. В связи с этим я предлагаю четыре концепта: поле, средство передачи, жанр и профиль — в противовес ранее упомянутым «пагубным постулатам» (единство, мимезис, материальность, независимость). Каждое из этих понятий по природе своей относительно, и все они вместе заставляют исследователя обращать внимание на *процессы коллективного воспоминания* без реификаций, гипостазирования и избыточных обобщений, присущих более ранним версиям использования термина. Применение этой методологии в исследовании коллективной памяти показывает ее ценность в общем, поскольку процесс воспоминания, как станет ясно позже, — парадигмальный пример процессуальной логики мысли. Я проиллюстрирую каждое измерение фигураций памяти примерами. В основном я буду ссылаться на свое собственное систематическое эмпирическое исследование, касающееся Федеративной Республики Германия, где проблема коллективной памяти стоит особенно остро.

Четыре процессо-реляционных концепта

Поле

Понятие поля вводится в противовес первому «пагубному постулату» — единству и связанному с ним чрезмерно обобщающему предположению, что коллективная память — это единое, всеми разделяемое социальное достояние, которое беспрепятственно распространяется на все социальные слои. Социальные исследователи использовали понятие поля как в повседневном смысле, так и как теоретический концепт. Его базовая метафорика отсылает к месту, где проходит сражение или проводится спортивное соревнование. Расширив это понятие, его можно использовать для описания определенных сегментов общества, таких как политика или искусство, — в целом это институты. В самом деле, исследователи коллективной памяти детально разработали этот подход, для того чтобы показать, что есть множество разных типов социальной памяти, производимой в разных контекстах. Майкл Шадсон (Schudson, 1992), к примеру, в своем исследовании роли Уотергейта в американской памяти убедительно доказывает, что важно изучать то, как разные социальные институты производят разные версии прошлого и как зачастую они соревнуются друг с другом за эти версии и по поводу них. Джон Боднар (Bodnar, 1992) также критикует чрезмерную широту понятия коллективной памяти и вводит концептуальные рамки, разделяя официальные описания (например, официальные государственные) и научные описания прошлого. Согласно Боднару, важно разделить *официальную* и *народную* память отчасти потому, что, аналитически выделяя народную память, мы можем обнаружить возможности простых людей менять и оспаривать доминирующие идеологии⁹.

Похожим образом распространились термины, связанные с разными видами социальной памяти, включая семейную память, групповую память, историческую память, культурную память, официальную память, доминирующую память и популярную (folk) память. Немецкий египтолог Ян Ассманн (Assmann, 1992) тоже считает необходимым использовать другой термин, с тем чтобы избежать излишне широкой трактовки понятия коллективной памяти. Он пишет о материальной, социальной и культурной памяти. Его критика Хальбвакса (Halbwachs, 1992) во многом схожа с критикой неоянковичей и в основном направлена против предпосылки об избытке консенсуса. Существование большого количества типов коллективной памяти частично связано с тем, что они производятся в разных полях, а частично с тем, что в некоторых полях появляются разные версии. Не существует одного-единственного типа коллективной памяти, так же как нельзя считать, что один из типов — настоящий, а остальные — лишь имитации или неудачные версии. Социальное производство прошлого — почти всегда куда более сложный процесс, нежели то, что предполагает концепт коллективной памяти.

9. Совсем другим языком и для совсем других целей Фуко (Фуко, 1977) ввел концепт «контрпамяти», хотя эта идея, в свою очередь, приводит к чрезмерному обобщению разнообразия меморических противостояний и разногласий.

Хотя теоретики социальной памяти долгое время заявляли о важности дифференциации и спецификации институциональных корней образов прошлого, мы благодаря Пьеру Бурдьё (Bourdieu, 1996) можем избежать гипостазирования роли институтов. По мнению Бурдьё, «поле может быть определено как сеть или конфигурация объективных связей между позициями. Объективно определены как существование этих позиций, так и детерминации, которые они оказывают на занимающих их агентов или институции своим актуальным или потенциальным положением (*situs*) в структуре распределения различных видов власти (или капитала). Обладание последними обеспечивает доступ к специфическим прибылям, находящимся в игре в данном поле, и в то же время объективные связи с другими позициями».

Далее — и для нас это его замечание существеннее — он пишет: «В сильно дифференцированном обществе социальный космос состоит из некоторого количества таких относительно автономных социальных микрокосмов, т. е. пространств объективных отношений, которыми являются узлы логик и условий необходимости, присущие каждому полю в отдельности и несводимые к тем, что регулируют другие поля».

Такое определение поля помогает концептуализировать относительность памяти, но как быть с временным измерением, с темпоральностью? Согласно Бурдьё (Bourdieu, 1996), внутренняя структура и деятельность любого поля никогда не бывают совершенно устойчивыми. Действительно, поле — это место борьбы, его природа и правила работы всегда либо воспроизводятся, либо меняются, а значит, не могут считаться само собой разумеющимися. Борьба ведется не столько за внутреннюю структуру поля, сколько за границы и связи между полями. Как пишет Бурдьё (Bourdieu, 1996), «вопрос о границах поля крайне сложен хотя бы потому, что он проблематизируется внутри самого поля, а потому не допускает априорного ответа... Поэтому границы поля могут быть определены лишь в результате эмпирического исследования». И хотя мы можем говорить об официальной памяти или народной памяти, об исторической или письменной памяти, о публичной или приватной памяти, мы должны помнить, что и эти категории и институты, с которыми они связаны, постоянно меняются, внутри них ведется борьба вокруг памяти, которая влияет как на их внутреннюю, так и на внешнюю конфигурацию. Таким образом, в исследовании социальной памяти правомерно обращать наше внимание на то, что в разных полях по разным правилам производятся разные типы прошлого и разные процессы воспоминания вовлечены в конституирование и реконституирование границ между полями. «Мыслить в категориях полей, — отмечает Бурдьё, — значит, мыслить в терминах относительности» (Bourdieu, Wacquant, 1992: 96).

Более того, разные социальные поля, по Бурдьё, по-разному влияют на *поле власти*, которое в его описаниях оказывается своего рода метаполем. С одной стороны, говорить об одном из видов коллективной памяти как особенно сильном не значит априори предполагать, что это единственный реально существующий тип памяти, а остальные — проигравшие версии или вообще что-то другое. С другой стороны, мы можем эмпирически определить, какое поле доминирует на данный конкретный момент, помня, однако, что так же как меняется структура отношений в поле власти, меняются и иерархическая структура и границы между полями.

Чтобы прояснить, как использовать релятивистскую онтологию Бурдье в исследованиях социальной памяти, потребуются более конкретные аргументы. К примеру, когда исследуешь, как в Германии работают с памятью о нацистском периоде, сталкиваешься с некоторыми ограничениями. Можно ли установить, как все общество работает со своим прошлым? Такими поверхностными характеристиками зарабатывают на свой кусок хлеба с маслом политические аналитики. Долгое время в Германии считалось само собой разумеющимся, что 1950-е годы были временем подавления прошлого. И правда, мы часто делаем такие обобщения по поводу всего общества: скажем, когда говорим, что США не признали геноцид коренного населения Америки, или что американцы долго не могли включить вьетнамскую войну в свое «коллективное сознание». Такие обобщения работают благодаря реификациям на многих уровнях: представление нации как коллективного актора, события — как единичного элемента, памяти — как вещи, отдельных категорий — как «жертвы» и «преступника».

Прежде чем, да и вместо того, чтобы делать такие обобщения, рискующие вызвать споры об идеологических подоплеках, создающих память, процессо-реляционизм предполагает проведение систематических эмпирических исследований множества разных образов прошлого, производимых в разных социальных контекстах. Отдельных кейсов или статичных описаний будет недостаточно. Фактически все поля в немецком обществе производили образы нацистского прошлого, которые очень отличались друг от друга. Политики, художники, писатели, историки, аналитики, сообщества, школы, архитекторы, журналисты, семьи, индивиды представили разные образы прошлого. Иногда это похоже на разделение труда, иногда просто на разные способы выражения одной идеи, а иногда вырисовывались совершенно противоречащие друг другу картины. Попытка изобразить общий ландшафт воспоминаний привела бы либо к опасному редукционизму, либо к спорному результату. Но и более узконаправленные исследования вряд ли бы избежали условности своих категорий, основанных на отдельных случаях.

Это, конечно же, нечто большее, чем указание на преимущества исследовательского подхода перед простым высказыванием частного мнения. Важно систематически изучать и улавливать рассоединения между типами образов, производимыми в разных частях общества. Дело не просто в том, что поэт оживляет образы прошлого, журналист сообщает факты, а политик делает заявления, хотя все это тоже важно. Есть вещи, которые могут быть и бывают сказаны в одном поле, но не в другом. К примеру, у немецкого писателя больше свободы в том, чтобы признать коллективную вину, нежели у политика: у них как минимум разные «избиратели». Оппозиционный политик может быть менее осторожен и более провокативен, чем политик, занимающий должность в правительстве. Правила международной коммеморации отличаются от ностальгии в барах, хотя случалось, что они были поразительно похожи. В Западной Германии, как и в других местах, существовали четкие границы между тем, что можно говорить в публичной, а что — в приватной сфере, причем как вне поля, так и внутри него. Суть в том, что каждая из этих категорий имеет смысл только в отношении к другим и эти отношения постоянно меняются, более или менее радикально.

Хороший пример — репарационные платежи (*Wiedergutmachung*) ФРГ Израилю, по поводу которых с 1951 по 1953 год велись обсуждения и переговоры. С самого начала канцлер Конрад Аденауэр считал этот жест необходимым по множеству причин: от христианской идеи милосердия и моральных принципов политических обязательств до позиционирования Германии в «сообществе наций». Общественное мнение, напротив, выражало несогласие относительно подобных договоренностей. Так, опрос, проведенный в декабре 1952 года, показал, что 54% жителей Западной Германии не чувствовали своей вины в том, что происходило с евреями во времена Третьего рейха, и не ощущали необходимости компенсировать эти преступления. 44% по-прежнему верили, что в национал-социализме было больше хорошего, чем плохого (Merrit, Merrit, 1980: 198). Опрос 1951 года (*Jahrbuch der Öffentlichen Meinung*, 1967: 146) выявил, что только 31% населения согласился с тем, что Германия несет ответственность за войну. В другом опросе 1951 года (*Deutschkron*, 1991: 47) 68% респондентов признали, что следует помочь евреям и другим группам, но 17% из них выделили бы евреям наименьшую помощь, 49% сочли, что евреи должны получить столько же, сколько и остальные, а 21% опрошенных вообще отказал евреям в репарациях. Среди групп, которые могли претендовать на большую долю, евреи заняли последнее место, после вдов военных и сирот, оставшихся без дома после бомбежек, и депортированных. В целом лишь 11% населения одобрили достигнутое соглашение о том, чтобы выплатить более трех миллиардов марок.

Аденауэр столкнулся со значительным сопротивлением даже (и особенно) в своей партии и в своем правительстве. Оппоненты заявляли, что, во-первых, предложенная сумма чрезмерна, учитывая, что ФРГ требовались средства на перевооружение, оплату долгов и реконструкцию, а во-вторых, любое подобное соглашение встретит сопротивление со стороны членов Лиги арабских государств, которые угрожали прекратить отношения в случае ратификации договора. А вице-канцлер Франц Блюхер даже предположил, что соглашение породит антисемитские настроения (Wolffsohn, 1988: 25). 18 марта 1953 года бундестаг ратифицировал договор, но сам факт существования различных мнений по этому поводу демонстрирует различия внутри поля политики, между полем политики и полем общественного мнения, а также то, что на разных полях действуют разные правила с разными последствиями для памяти. Заботы и обязанности Аденауэра очевидно отличались от забот и обязанностей обычных людей. И хотя впоследствии, возможно, факт репарационных выплат частично изменил публичную память (свидетельством чему явилось более широкое публичное признание вины Германии и уместности выплат), нельзя утверждать, что он задал коллективную память. Кроме того, разные позиции в спорах отражали разные понимания роли Западной Германии, и одним из результатов стало распространение особого образа ответственности правительства за прошлое.

Вдобавок к разным практикам в разных полях, со временем меняются сами структуры и отношения полей. В истории Западной Германии, как и везде, шла очевидная профессионализация коммеморации внутри разных полей. И хотя социальная организация коммеморации в 1950-х годах была довольно расплывчата, границы между полями были размыты, поля подвержены множеству взаимопроникновений, со временем разные поля выработали достаточно продуманные механизмы производства

и контроля работы памяти. Разные организации приняли официальную позицию по отношению к прошлому и стали все более слаженно осуществлять производство своих репрезентаций. К примеру, с течением времени широкое распространение получила работа спичрайтеров: в 1950-х годах президент Теодор Хойс сам писал многие важные речи, часто импровизировал, комментируя то или иное событие, а в 1990-х национальный лидер давал интервью только по гайду тем для разговора, подготовленному его советниками.

В 1950-х годах политики часто были тесно связаны с интеллектуалами (первый президент Западной Германии Хойс был выдающимся интеллектуалом), однако с течением времени отношения между интеллектуальной жизнью и политикой серьезно изменились. Иногда эти изменения были результатом изменений внутри полей и в полях в целом, например, формирования социально-демократического правительства в 1960-х, которое гораздо больше вмешивалось в социальную жизнь, чем предыдущие политические режимы. А иногда изменения, как общие для всех полей, так и специфичные внутри каждого поля, были результатом более общих изменений, к примеру, усиливающейся роли медиа в жизни общества. Действительно, этот процесс как двуликий Янус: массмедиа куда больше влияют на поле власти и обладают возможностью большего контроля, и в то же время политики научились управлять своим образом и теми, кто контролирует медиа.

Следуя онтологии Бурдьё, мы должны посмотреть, как сам статус политического поля — и внутри него самого, и в отношении к другим полям — изменился с течением времени. Для того чтобы провести исследование и избежать чрезмерных обобщений, как это делают в публичных полемиках, может быть, необходимо направить свое внимание на одно конкретное поле: скажем, на официальную память, из-за ее доминирующей позиции в поле власти, или на народную память, из-за того что она противоречит официальной версии. Но делая это, следует проявлять осторожность и не принимать официальную память за коллективную, а народную — за подлинную. Ни одна из них не может быть понята без изучения других форм памяти и других элементов ситуации. К тому же не стоит предполагать, что официальная память как аспект политического поля или народная память — постоянные категории. Форма официальной памяти (внутренняя структура и внешние границы политического поля) меняется, как меняются и границы между публичным и приватным, локальным, космополитическим и национальным. Все эти изменения значительно влияют на репрезентации прошлого.

Средства передачи

Вместо того чтобы говорить о втором «пагубном постулате» — миметическом сходстве, обратим внимание на способы передачи памяти. Под вопрос ставится предположение о том, что за воплощением прошлого в некоей форме стоит какая-то абсолютная историческая правда. Постулат о мимезисе привлекает наше внимание к проблематике репрезентации и призывает рассматривать память как хранилище прошлого опыта, а процесс воспоминания — как более или менее хороший способ получить доступ к сохраненному прошлому. Мы, напротив, должны понимать, что память — это не сосуд истины (*vessel of truth*), но горнило смысла (*crucible of meaning*).

Отсюда не следует, что «то, что было на самом деле», не важно, это лишь значит, что трудно окончательно решить, что на самом деле случилось, да и важно не только это.

Историки долгое время пренебрежительно относились к памяти как к чему-то субъективному и ненадежному, тем не менее они разделяют с социальными исследователями предположение о репрезентативности прошлого. Историки предполагают, что существует некий факт, обычно в форме «события», который может быть описан с помощью «объективных» историографических процедур, и на основании этого отстаивают «истинность» своих описаний. То есть даже если память может исказить или менять прошлое, честно написанные воспоминания аутентичны, поскольку они извлечены из какого-то «подлинного» опыта. Хотя история и память относятся к событию с разных позиций истины или аутентичности, их роднит то, что, перефразируя Гертруду Стайн, они полагают: там есть некое «там»¹⁰ (there is a there there)¹¹.

За последние годы эти предположения подвергались сомнению. Во-первых, теоретики истории убедительно доказывали, что историография не только открывает, но и конструирует «правду», которую ищет. История пишется людьми в настоящем, людьми, преследующими определенные цели, и поэтому выбор и интерпретация «ресурсов» всегда произвольны. В таком случае различать историю и память по критерию правдивости не имеет смысла. Во-вторых, так как историография расширила фокус своего внимания от официальной истории к социальной и культурной, «свидетельства» памяти стали центральными¹². Записанные воспоминания уже умерших обычных людей помогают создать более подробное историческое описание, а воспоминания ныне живущих обычных людей, включая и самого историка, помогают оформлению исторического прочтения. К тому же память иногда использует историю, в которой историки пытаются найти объективные доказательства для аутентичного опыта: профессиональные историки часто предоставляли политическую легитимность национализму и прочим сконструированным идентичностям. Такое вмешательство поднимает вопросы не столько о том, насколько объективными удастся быть историкам, сколько о самой категории объективности (Novick, 1988).

10. Перефразируется отрывок из романа Гертруды Стайн «Автобиография всех». В оригинале он звучит так: «What was the use of my having come from Oakland it was not natural to have come from there yes write about it if I like or anything if I like but not there, there is no there there» («Зачем мне было приезжать из Окленда, это было ненормально приезжать оттуда, да и писать об этом, если я хочу, но не там, там нет там»). Вместо «there is no there there» Олик пишет «there is there there», что означает «там что-то есть». — *Прим. перев.*

11. Это различие в позициях истории и памяти, конечно, проистекает из длинного дискурса о связи между ними. Историки отделяют свою деятельность от памяти, считая первую лучше благодаря своей эпистемологической ориентации. Напротив, авторы вроде Мориса Хальбвакса считали, что история — это «мертвая память», прошлое, к которому мы больше не имеем непосредственного отношения. Такие авторы, как Пьер Нора, утверждали, что переход к современности повлек за собой проблематичную потерю смысла и идентичности как социальных оснований памяти. Многие другие, однако, атаковали эти философские основания различия так, что грань между историей и памятью размывалась. Возможно, наиболее полезно, писали такие ученые, как Йозеф Йерушалми (Yerushalmi, 1982), что история тоже должна стараться быть памятной, чтобы избежать «неистового роста».

12. Действительно, как пишет Патрик Хаттон (Хаттон, 2003), есть сильные логические и интеллектуально-исторические связи между критическим отношением к событиям, историей ментальностей и недавним интересом историографии к памяти.

Последние работы, написанные с постмодернистской перспективы, поставили под вопрос притязания профессиональной историографии на «истинность», проблематизировав различие между знанием и интерпретацией и, следовательно, между историей и памятью с самого первого момента их происхождения (т. е. с момента «события»). Все это происходит в рамках более обширной программы по освобождению от «фундаменталистских» или «репрезентативистских» (миметических) описаний знания (Уайт, 2002). Нет восприятия без интерпретации; нет события, которое бы не было сконструировано социальными формами; нет реальности самой по себе (*there is no unmediated reality*). В этом смысле историография не занимается еще не репрезентированными явлениями, которые могут быть отделены от точек зрения на них: от действий по производству смысла участвующими или от интерпретаций действующих или теми, кто интерпретирует их позже. Историкам доступны для исследования лишь репрезентации не потому, что существует недоступная познанию реальность, а потому, что ее нет.

Согласимся мы с этим постмодернистским поворотом или нет или отнесемся к нему лишь как к событию в интеллектуальной истории с сомнительным результатом, ясно, что репрезентационные формы, через которые память передает опыт, чрезвычайно важны. Поскольку не существует опыта до репрезентаций, все, с чем мы имеем дело, — это средства передачи памяти, и даже если существует какая-то абсолютная истина в событиях, средства передачи и репрезентации меняют ее в процессе доставки нам. Говоря более конкретно, прошлое всегда приходит к нам через какой-то способ передачи. Помнить, таким образом, — значит передавать сквозь время, связывать прошлое и настоящее. Медиумы памяти не второстепенны, они определяют сообщение. Эти средства передачи — текучие формы, неотделяемые и меняющиеся вместе с сообщением, которое они содержат. Процесс воспоминания — длящийся процесс передачи, а не сохранение и восстановление.

Например, у политиков в репертуаре исторических репрезентаций множество разных типов передачи. Различные средства передачи не только позволяют политикам достигать разных задач, но и требуют различного: от политика, от аудитории и от прошлого. К примеру, в середине 1980-х, неоконсервативное правительство Гельмута Коля поддержало финансирование двух музейных проектов: одного по немецкой истории в целом и одного по истории ФРГ. Проекты, однако, встретили значительное сопротивление, поскольку, по замечаниям критиков, музеи представляют образы прошлого совсем иначе, нежели политические речи, влияние которых мимолетно. Музеи и речи не только обладают разным влиянием, но и конструируют разные типы прошлого, более или менее включающие разные версии, более или менее прямолинейные, более или менее вызывающие воспоминания, более или менее гибкие. В результате нам надо понимать средства передачи в терминах того, что они делают, а не чем являются. «Речь», «жест», «музей» и прочие средства передачи прошлого не постоянны, это меняющиеся формы коммуникации и формы обобществления (*forms of communication and sociation*)¹³. Даже в краткосрочном периоде могут происходить серьезные изменения в том, что они могут делать и что мы подразумеваем, когда го-

13. Музей, к примеру, — это не вещь, а социальные отношения между производителем, текстом и посетителем, он непостоянен и ненеизменен, а «музеефикация» не бывает одним и тем же процессом.

ворим о них. Средства передачи — это не изолируемые формы, существующие отдельно от социальных отношений, которые они формируют, но обобщенные формы этих отношений.

Меняются не только доступные средства передачи, но и сам процесс передачи. Не только прошлое, но и характеристика прошлого, как оно представляется в музее, отличается от, скажем, представления на параде. Одни средства передачи создают постоянство, другие — повторение, третьи — постоянную смену. Одни объединяют людей, другие — разделяют; одни стремятся к верховенству (к примеру, некоторые версии научной историографии), другие поддерживают множественность. Процесс воспоминания как передачи прошлого и настоящего меняется в зависимости от контекста, технологии и эпохи. Поэтому то, какое прошлое помнят, — лишь один из вопросов наряду с более общими вопросами о том, что такое вспоминать и как это делается.

Ландшафт памяти в Федеративной Республике Германия связывает множество разных важных событий и мест, включая политические фестивали, юбилеи, руины, монументы, музеи, автобиографии, фотографии, статуи, фильмы, историографию, устную историю, архивы, законы, амнистии, репарационные соглашения и договора. В своем исследовании политики памяти в Германии Питер Райхель (Reichel, 1995) рассматривает все это как разные типы передачи памяти, отличные по критерию надежности и проблемам, которые они решают. Он описывает четыре типа: 1) политические фестивали и официальные юбилеи, которые используют эмоции для производства идентичности и интеграции (аффективные способы передачи); 2) места памяти, включая руины, монументы, музеи, а также автобиографии, письма, картинки, фотографии, которые рассматриваются с точки зрения их аутентичности как репрезентации или образов (эстетически-экспрессивные способы передачи); 3) историография, документы и исследования, которые анализируются с точки зрения истинности вклада в знание, объяснения и смыслы (инструментально-когнитивные способы передачи); и 4) наказание, амнистия, репарации и т. д., оцениваемые с позиций справедливости и производящие легитимность, реабилитацию и интеграцию (политически-моральные способы передачи). Эти типы представлены в таблице.

Мнемонические способы передачи

(адаптировано по: Reichel, 1995)

Критерий	Способ передачи	Функция
Эмоциональность (аффективный)	Политические фестивали, юбилеи	Идентичность и интеграция
Аутентичность (эстетически-экспрессивный)	Места памяти: руины, исторические места, музеи, фотографии, письма, фильмы	Репрезентация, воображение
Правда (инструментально-когнитивный)	Историография, документы, устная история, исследования	Знание: объяснение и смысл
Справедливость (политически-моральный)	Наказание, амнистия, репарация	Легитимация, реабилитация, интеграция

Ценность такой типологии в том, что она схватывает фундаментальные различия как формы, так и функций средств передачи. И хотя категории Райхеля условны и

неточны, мы тем не менее можем благодаря им оценить важность способов передачи прошлого не только с точки зрения того, как они его представляют, но и с точки зрения того, что они с ним делают.

Уникальная сила разных способов передачи прошлого очевидна на примере известного посещения Варшавского гетто Вилли Брандтом в конце 1970-х. В 1969 году социал-демократы в Западной Германии сформировали коалицию с либералами, чтобы установить первое левоцентристское правительство в истории ФРГ. Новым канцлером стал Брандт, харизматичный молодой социалист, чья биография служила примером морали и храбрости для младших поколений и одновременно вызывала подозрения у правых партий. Во время войны, прежде чем сбежать в Скандинавию, когда Германию уже нельзя было защитить, Брандт был вхож в социалистические оппозиционные круги. В изгнании он отказался от своего немецкого гражданства, чем подверг сомнению свой патриотизм.

Брандт начал карьеру канцлера с призыва к Германии: «Осмелимся на бóльшую демократию!» (*Dare more democracy*), апеллируя к риторике антиистеблишмента, свойственной новым левым. Его программа включала в себя антиэлитистскую позицию, множество социальных прав и в целом была проникнута озабоченностью об общем благе. Что самое важное, Брандт потребовал новых отношений с Востоком в ответ на неудачи в сближении, постигшие предыдущую западную интеграционную политику, и для того чтобы выразить моральную ответственность Германии перед ее прошлыми врагами — сначала на Западе, а теперь и на Востоке, несмотря на «холодную войну». С помощью программы, известной как «новая восточная политика» (*Ostpolitik*), Брандт пытался установить дружеские отношения со странами советского блока, особенно с Польшей. Он часто повторял, что Германия ответственна перед своими прошлыми врагами за страдания, которые она принесла им во времена нацизма. В этом смысле его риторика заметно отличалась от риторики его предшественников, которые говорили о строгой ограниченности ответственности за прошлое и о том, что эта ответственность уже снята благодаря репарациям Израилю и западной интеграции. Официальная позиция Брандта была ближе к позиции молодого поколения, которое требовало откровенности касательно преступлений их родителей, — молодежь обвиняла старшее поколение в подавлении памяти об этих преступлениях, хотя, конечно, быть откровенным куда легче невиновному поколению (Bude, 1992).

Брандт часто говорил об ответственности Германии, видя в новой *Ostpolitik* моральный императив. Но ему удалось выразить свое видение ответственности Германии таким образом и так сильно, как не удавалось раньше, благодаря использованию другого средства передачи. В декабре 1970 года Брандт впервые посетил Польшу в качестве канцлера Западной Германии в рамках переговоров по так называемому Варшавскому договору, нацеленному на нормализацию отношений между Западной Германией и Польшей. Интересующее нас событие лучше всего описано самим Брандтом:

«На экранах телевизоров и фотографиях в газетах я был изображен на коленях перед мемориалом памяти еврейского гетто и людей, погибших в нем...

Я ничего не планировал, но я покинул Виланувский дворец, в котором остановился, с чувством, что я должен выразить особенную важность мемориала памяти

гетто. Чувствуя дно бездны истории Германии и бремя миллионов убитых, я сделал то, что делают люди, когда им не хватает слов.

Даже двадцать лет спустя я не могу сказать большего, чем тогда сказал один репортер: „И тогда тот, кто не должен был преклоняться, преклонился за тех, кому следовало бы преклониться, но они не сделали этого — потому что не смели, не могли или не могли сметь преклониться“» (Brandt, 1992: 199–200).

Этим простым жестом Брандт создал символ, собравший воедино множество измерений европейской истории, ответственность Германии и современную политику так, как это не было бы возможно с помощью конвенциональных политических медиумов. Жест выразил то, что не могла выразить речь, не в последнюю очередь потому, что он оставил открытой для интерпретации цель искупления Брандта: был ли это жест по отношению к евреям, полякам или в принципе ко всем жертвам агрессии? Был ли это исключительно ритуальный поступок коммеморации или обозначение будущих желаний Западной Германии? Жест был достаточно многозначным, он объединил много аспектов и понравился представителям многих аудиторий, хотя и разозлил представителей других.

Возможно, наиболее важным этапом в развитии передачи истории за последнее время стала электронная система вещания, в особенности телевидение. Действительно, многие теоретики показали важность влияния так называемых «массовых» медиа на память. Раньше, в XVIII и XIX веках, как подчеркивали Бенедикт Андерсон (Андерсон, 2001) и Джон Томпсон (Thompson, 1995), такое средство передачи информации, как книгопечатание, обладало уникальной способностью объединять разных людей в сообщества. Проводя исследования национализма Карл Дойч (Deutsch, 1966) утверждал, что национальность определяется в том числе как сильная сеть коммуникаций, сеть, распространенность которой на обширную территорию стала возможна лишь благодаря массмедиа. Способность больших групп видеть себя как сообщества памяти требует таких объединяющих средств передачи.

Обращаясь к отношению между телевидением и памятью, Дайан и Кац (Dayan, Katz, 1992) утверждают, что телевидение обладает уникальной способностью вызывать ощущение одновременности исторического опыта в обществе у разных категорий людей, позволяя тем самым возникнуть особому типу социальной памяти — разделяемой автобиографической памяти о событиях. Более того, согласно их исследованию, телевидение использует определенный набор нарративных фреймов для передачи так называемых «медиасобытий» — «завоевание», «коронация» и «соревнование». Эти фреймы производят устойчивый и значительный эффект гомогенизации аудитории. Так, телевидение позволяет индивидам испытывать ощущение сопереживания опыта и поощряет их к интерпретации этого опыта более или менее одинаковым образом. На одновременной атомизации и гомогенизации опыта заостряют свое внимание представители давней традиции критиков медиа (Gans, 1974; Rosenberg, White, 1957).

Власть массмедиа над немецкой памятью была продемонстрирована во время трансляции на немецком телевидении американского сериала «Холокост» в 1979 году, которая привлекла, кажется, больше внимания, чем любое другое коммеморативное событие в истории Западной Германии. Ведущая западногерманская газета «Шпигель» озаглавила статью об этом событии «Катарсис нации» (Der Spiegel 26, 22/6/98: 28;

Zielinski, 1986). Хотя многое в политической и социальной жизни в Германии и мире в целом повлияло на рост интереса к нацистскому прошлому в конце 1970-х — начале 1980-х годов, «Холокост» стал уникальным объединяющим событием для публичных дискуссий, привлекая огромную аудиторию и возбуждая общественное внимание. Как его поклонники, так и критики отмечали, что именно «голливудский» жанр мелодрамы смог создать уникальное чувство идентификации с жертвами, идентификации, отсутствие которой было так заметно в немецком обществе, которое намного больше знало о своих жертвах (Moeller, 1996). Из этого комментария ясно, что подобная мнемоническая деятельность, связанная с содержанием картины и с ее обсуждением в обществе, стала возможна лишь благодаря популистской и объединяющей риторике телевидения. Это только один пример того, как разные способы передачи процесса воспоминания могут менять то, что мы помним, и то, как мы помним.

Важно отметить, хотя это и не столь очевидно, что содержание воспоминаний может, в свою очередь, значительно влиять на средства передачи памяти. В историческом исследовании того, как американские массмедиа освещали обращения «О положении страны», Майкл Шадсон (Schudson, 1982: 97) отмечает: «Хотя это верно, что новые технологии обуславливают политику и общество, тем не менее новые технологии появляются и употребляются только в определенных политических и социальных обстоятельствах. То, как технология используется, связано с технологией самой по себе, но не обусловлено ею полностью». Телевидение, таким образом, как средство передачи приспосабливается к определенным журналистским конвенциям, которые появились раньше, и к событиям, которые требуется освещать. В исследовании телевизионного освещения убийства Джона Кеннеди Барби Зелизер (Zelizer, 1995) пишет об этом еще подробнее: убийство Кеннеди не только было шансом для журналистики обозначить себя как важное поле производства памяти, в процессе освещения этого события были определены также конкретные журналистские конвенции и приемы (т.е. свойства телевидения как способа передачи информации, а не как поля). Средства передачи памяти и конструируют события, и конструируемы событиями, которые они передают, и за счет этого прирастают новыми смыслами. Изучение риторики различных средств передачи как внутри институциональных полей, так и в принципе, оказывается чрезвычайно важным для получения общей картины социальной памяти и понимания социальных процессов и жизни, воплощенных в любом конкретном образе. Какие средства передачи доступны, в каких полях и когда? Как эти средства передачи и их разновидности фреймов меняются в результате их использования, чтобы задавать конкретные вопросы? В том же духе многое было написано о последствиях так называемого кризиса репрезентаций Холокоста (события, а не сериала). Какие формы способны передать событие такого масштаба? Многие критики заявляют, что единственный логически последовательный вывод из опыта Холокоста заключается в том, что мы не способны понять или представить его адекватно. Вальтер Беньямин (Benjamin, 1968) уже обращал внимание на кризис репрезентации, а значит, и кризис памяти, связанный с Первой мировой войной в частности и с XX веком вообще: «Никогда еще опыт не был таким обманчивым. Опыту стратегов противоречила тактика, экономический опыт был перечеркнут инфляцией, уверенность в собственном теле поставлена под вопрос механической военной

мощью, а моральные ожидания опрокинуты действиями властей». Эти катаклизмы, согласно Бенъямину, лишили людей не только условий для рассказывания историй, но и опыта, о котором можно было рассказывать. Для других наблюдателей важность сохранения памяти делает понятным развитие таких средств для передачи и сохранения прошлого, как признания свидетелей, записанные на видео, устная история и документальные фильмы. Действительно, эти попытки сохранить память о Холокосте привели к побочным эффектам — возникновению принципа виктимизации для выражения идентичности и постмодернистскому повышению ценности памяти в других контекстах (Huysseu, 1995). Таким образом, средства передачи памяти — это не только относительные механизмы, они и сами попали в сложные конфигурации полей, тем и контекстов. Не только средства передачи памяти меняются в зависимости от «события», которое они передают, меняется и память как передача (требование или даже надежда на репрезентацию): средство передачи решительно меняет конкретные воспоминания и функции передачи памяти. Это также важное следствие процессореляционизма, для которого неверно не только то, что прошлое и настоящее независимы, но и то, что процесс воспоминания — неизменная практика.

Жанр

Концепт жанра соответствует третьему «пагубному постулату» о том, что социальная память — это скорее вещь, чем процесс, действительность, которую лучше всего проиллюстрировать с помощью распространенной стратегии рассматривать память как материальный объект: мы относимся не только к памяти как к вещи, но и к воспоминаниям как четко отграниченным явлениям, представляющим или воплощающим далекое историческое прошлое. Напротив, концептуализация воспоминаний как постоянно формирующихся жанров переносит наше внимание на работу памяти во времени и на ее влияние на время и тем самым позволяет избежать «процессоредукционизма».

Социологические исследования уделяли внимание изучению процесса воспоминаний вплоть до возникновения репрезентаций прошлого и разнообразию субъективных реакций людей после того, как им предложена репрезентация. Отмечалось, что возможны конфликты на почве смыслов прошлого и правильности их представления, как это произошло в случае общественной дискуссии вокруг выставки Энолы Гэй в Смитсоновском институте (Zolberg, 1998). Мы видим, что даже после того, как прошлое «зафиксировано» или воплощено в монументе, выставке или образе, зрители могут по-разному на него реагировать (Wagner-Pacifci, Schwartz, 1991). Но между производством и восприятием культуры стоит текст памяти: производство и восприятие памяти происходят через текстуальность памяти, которую можно понять, лишь обратив внимание на ее связь с другими контекстами и предыдущими событиями.

Если социологические исследования памяти часто описывают образы прошлого как обусловленные либо прошлым, которое они представляют, либо настоящим, в котором они произведены, то последние работы по этой теме настаивают на том, что мнемонические практики не создаются целиком ни в прошлом, ни в настоящем, но в непрерывном и рефлексивном взаимодействии между ними: процесс воспоминания — есть производство смысла во времени, а не производство статичных объектов

(Olick, Levy, 1997; Schwartz, 1991, 1996). О чем-то похожем я уже писал: как с самого начала процесса вспоминания образы в настоящем следуют друг за другом, постоянно воспроизводимые, исправляемые и заменяемые. Известна мантра Бахтина (Бахтин, 1997: 159–206): «Каждое отдельное высказывание — звено в цепи речевого общения... всякое высказывание, кроме своего предмета, всегда отвечает (в широком смысле слова) в той или иной форме на предшествующие ему чужие высказывания» (Бахтин, 1997: 198–199). Прошлое, которое помнят, включает не только историю, которая запоминаема, но и накопленную последовательность коммемораций: память о коммеморациях. Процесс вспоминания, в терминологии Бахтина, — это диалог, процессуальная и относительная деятельность.

Есть несколько аспектов этой «цепи речевого общения», этой неотъемлемой рефлексивности мнемонических практик. В первую очередь, как мы видели, коммеморации — это обычно не единичные события. Действительно, они часто задумываются как повторяющиеся, например, когда мы говорим о «первом ежегодном» мероприятии (Hobsbaum, Ranger, 1983). Периодичность коммемораций (единственный раз, периодически, ежегодно) — важная особенность его темпоральности, как и число и типы событий для вспоминания того или иного прошлого. В Федеративной Республике Германия, как мы видели, было несколько событий, которые отмечались снова и снова по более или менее регулярному расписанию. Политическим лидерам трудно промолчать или хотя бы привлечь внимание к своему молчанию по поводу юбилеев некоторых исторических событий. Временная рамка коммеморации — важная часть ее диалогической траектории.

Во-вторых, многие ученые отмечают, что поздние коммеморации часто включают более или менее явные отсылки к более ранним или их отголоски. Барри Шварц (Schwartz, 1996), к примеру, показывает, как похороны Кеннеди изобиливали отсылками к похоронам Авраама Линкольна. Выступающие часто цитируют, ссылаясь и не ссылаясь, речи, произнесенные их предшественниками по поводу этого или другого события. Примерно о том же писал Сандаж (Sandage, 1993), указывая на то, что появление Мартина Лютера Кинга на мемориале Линкольна напоминало появление Мариан Андерсон. Такие потенциальные отголоски прошлых событий могут быть более или менее спланированы. Во время своего визита в Польшу весной 1998-го кандидат в канцлеры от социал-демократов Герхард Шредер уклонился от посещения мемориала Варшавского гетто не для того, чтобы не признавать события, которым мемориал посвящен, но, как говорят свидетели, чтобы избежать отсылки к воспоминаниям о поступке Брандта. Что бы ни сделал Шредер, все бы померкло в сравнении, что совсем некстати для кандидата во время предвыборной кампании.

Но чтобы прошлые события влияли на последующие, отсылки не должны быть явными или осознанными. В своей книге о Федоре Достоевском Бахтин (Бахтин, 2002) различает «влияние» и то, что он называет «жанровым контактом». Первое означает явные следы раннего текста в последующем, последнее относится к общим для обоих текстов «способам видения». «Жанр, — писал Бахтин, — обладает своей органической логикой, которую можно в какой-то мере понять и творчески освоить по немногим жанровым образцам, даже по фрагментам» (Бахтин, 2002: 177). Более ранние тексты, в той мере, в какой они производят и воспроизводят жанр в длинной

цепи дискурса, готовят сцену и материалы для более поздних текстов. Это не значит, что говорящие — «культурные идиоты», манипулируемые дискурсами или лишь озвучивающие их. Это значит, что данные, доступные им в любом контексте (и, таким образом, доступные изменению), — это исторические приращения, результаты длительного развивающегося процесса и относительных контекстов, а не формально определенных свойств атемпоральных систем.

Важно отметить, как делал Бахтин в своей критике формализма, что жанры — это не идеальные формы, не трансцендентная грамматика, выражаемые в конкретных речевых актах: рассматривать их таким образом означало бы потерять их процессуальность — периодичность, проистекающую из этого инертность выбранного пути (path-dependency), фундаментальную диалогичность. Скорее, жанры — практические типы, определяемые «объектом, целью и ситуацией высказывания». Жанры — исторические конструкторы, появившиеся в результате «продолжительного и производительного процесса, осуществляющегося в социально-вербальном взаимодействии говорящих». Они фундаментально относительны, это отголоски прошлого поведения, которое меняет, направляет и побуждает (constrain) будущее поведение. «Будучи замороженными событиями и кристаллизованной деятельностью культуры, — пишут Морсон и Эмерсон (Morson, Emerson, 1990: 292), — жанры конституируют важную часть ее памяти и обладают большей долей ее мудрости». Демонстрируя власть жанра (включая его явную и неявную обработку (workings), мы противостоям тенденции видеть коммеморативные тексты как полностью конституируемые либо историей, к которой они отсылают, либо настоящим контекстом, в котором они произведены. В этом смысле жанры занимают рефлексивную посредническую позицию между прошлым и настоящим. Рассматривая эти жанры как исторический прирост, а не как идеальные формы, мы избегаем соблазна трансцендентализма, и в то же время сохраняем возможность типологического анализа. Элиас (Elias, 1991) писал о похожем, когда критиковал Макса Вебера. Согласно Элиасу, нет «идеальных типов», есть только «реальные типы».

Официальная риторика о нацистском прошлом в Германии произвела за пятьдесят лет после окончания войны несколько жанров памяти. Разные случаи и проблемы обеспечили официальную коммеморацию отдельных объектов, целей и ситуаций. В результате говорящие обрели особые, хотя отнюдь не абсолютно особенные, словарь, тропы, грамматические формы и другие свойства риторики для достижения разных целей, в зависимости от традиционного понимания ситуаций и современного контекста¹⁴. Действительно, природа современного контекста частично определяется отсылкой к ранним определениям и традициям. Это часть того, что имеется в виду под жанровым эффектом. Важно отметить, что хотя разные жанры могут быть связаны с разными средствами передачи и использоваться в конкретных полях, они несводимы ни к одной из этих категорий. Конкретный жанр может быть использован в разных способах передачи в разное время и в разных местах, таких как празднование в духе немецких традиций посредством речей, парада или монумента. Такой жанр может

14. Конечно, эти жанры разрастались (и разрастаются) с течением времени. Они изображали и изображают частично старые традиции, но становятся все более различимыми и точными со временем, как можно предположить, в периоды относительной институциональной стабильности.

быть частью дискурса внутри семей, школ и спортивных событий, а также в политике. В этом опять же ценность понятия фигураций, которое подчеркивает, что все эти элементы структурирования сходятся подобно потоку машин на сложной развязке.

Коллективная память, или, точнее говоря, процесс коллективного воспоминания, — это «продолжительный и производительный» процесс, используемый в «социально-вербальных взаимодействиях говорящих», пишет Бахтин. Поэтому важно изучать разные жанры, в которых производятся конкретные высказывания и которые конструируются за счет них, а также то, как эти практические типы определяются и понимаются с изменением «объектов, целей и ситуаций высказывания». Эти системы фреймов не могут рассматриваться как просто ограничения, поскольку они предоставляют важную форму и содержание для каждого нового производства. Жанры — текучие конструкторы, меняющиеся с памятью о каждом новом событии, она может просто воспроизвести его в новом контексте или фундаментально его изменить. Какие жанры привлекаются образами прошлого и в какие они вкладываются? Какова позиция каждого образа в диалоге? Это центральные вопросы в работе над социальной памятью, которая нацелена, с позиций процессо-реляционизма, на то, чтобы избежать постулата материальности, отношения к воспоминаниям как к изолированным объектам, вещам, детерминированным или детерминирующим. В рамках данного подхода воспоминания трактуются как звенья в продолжающемся процессе связывания текста и контекста, прошлого, настоящего и будущего.

Профиль

Концепт *профиля* соответствует четвертому «пагубному постулату» — независимости, согласно которому коллективная память обладает ясными демаркационными границами в политических культурах и в некотором смысле независима от них. Этот постулат лежит в основе подходов, сторонники которых задаются вопросами о том, какое влияние имеет коллективная память, или что на нее влияет, как если бы коллективная память не была интегральной частью политических культур, без которой они логически невозможны. Несмотря на акцент на жанровые траектории (т.е. на дискурсивную историчность памяти), ясно, что память должна рассматриваться как часть более общих отношений смысла и исторических стечений обстоятельств, хотя стечение обстоятельств — это скорее временная закономерность, нежели единая и неизменная синхронная структура (Abbott, 1996). Конечно, некоторые события характеризуют более сложные стечения обстоятельств, чем другие, и при попытке их понять, необходимо принимать в расчет различия между полями и разными траекториями жанров.

Так как коллективные идентичности частично конституируются их осознанием своей длительности во времени, образы прошлого почти всегда так или иначе являются определяющими свойствами политических культур, хотя в разных случаях они могут играть более или менее ведущие роли. В случае Германии образы прошлого, очевидно, были достаточно важны, хотя по-разному в разное время. Я использую понятие «профиль» для описания уникальных контуров, более или менее ровных, политических смысловых систем в конкретный момент времени. Они включают в себя разные смысловые элементы, такие как образы прошлого, требования признания той

или иной идентичности, стили риторики, принципы возлагания ответственности, атрибуции нынешней ответственности, характеристики политических стратегий, типы героев, стили, чувство внутреннего и внешнего, моральные и практические цели и процедуры. Понятие профиля используется, чтобы обозначить нередуцируемость этих смысловых систем к их отдельным элементам, необходимость рассматривать их как целое, большее, чем сумма их частей. Действительно, обобщенный и нередуцируемый характер профилей эпохи делает возможным репрезентацию периода в сильных «конденсационных символах» или эмблемах. Так, представления об эпохах лучше всего складываются по фотографиям, которые можно легко воспроизвести, широко распространить и быстро понять.

Такой подход к системам смысла имеет долгую историю. Известна, например, теория французских структуралистов о том, что смысл любого символического элемента возникает лишь как часть системы смыслов, структура которой довольно условна по отношению к обозначаемому во внешней «реальности». Если перенести эту терминологию на дискуссию о социальной памяти, то можно предположить: если мы будем анализировать представляемые образы прошлого вне их контекста, используя их либо как конкретные причины, либо как отдельные продукты, мы реифицируем процесс памяти, объективируя его воплощения и закрепляя их смыслы в манере субстанциализма. Скорее, память — это абсолютно нередуцируемая характеристика динамичных систем политических смыслов, через которые выражаются и дискутируются идентичность и легитимность. Здесь можно также вспомнить о том, что теоретики социальных движений часто используют понятие «*фрейм*», чтобы подчеркнуть нередуцируемость интерпретативных целых к их символическим элементам. Тем не менее понятие фреймов (или фреймирования) может подразумевать единую когнитивную структуру, и новые фреймы часто волей-неволей в этих описаниях заменяют старые. Я, напротив, предполагаю, что понятие профиля будет учитывать появления и текучесть, а не будет фреймирующим концептом, и особо подчеркиваю инертность в изменениях профиля. Акцент на нередуцируемые профили контрастирует с конвенциональными концептуализациями политики через интересы. Фокусирование на профилях начинается с предпосылки, что политика — это нечто большее, чем ответы на вопросы, кто, что, где, когда и как получает, поскольку эти вопросы часто игнорируют символическое измерение политики и конституирование политических интересов. В лучшем случае они подразумевают, что символы (и исторические образы как особенно выделяющиеся символы) — лишь инструменты в борьбе за ресурсы (Edelman, 1967). Объяснять политические символы как репрезентации преследования интересов или соответствующие инструменты — значит, рассматривать интересы как внешние по отношению к политической культуре, а символы — лишь как выразительные средства.

Процессо-реляционный подход к мнемоническим перипетиям (*mnemonic conjunctures*), напротив, трактует смысл и идентичность как цели политики, а не просто ее средства или контекст. Коллективная память, таким образом, — это не просто причина или продукт того, что действительно происходит, но часть процесса самоопределения, в котором состоит вся суть политики, даже когда кажется, что она нацелена на какие-то более осязаемые результаты. Не будучи ни инструментом для

преследования интересов, ни «основанием» идентичности, процесс вспоминания — основная среда, в которой идут общественные обсуждения и споры по поводу идентичности и интересов. Процессо-реляционная перспектива отвергает онтологическое различие между интересами и идентичностью.

Как станет ясно далее, смысл любого образа прошлого или мнемонической практики недоступен вне его современного контекста, так же как понятие жанра демонстрирует, что смысл недоступен вне истории. Рассматривать его таким образом, означало бы видеть в репрезентациях логические, а не социальные процессы, все денотации, а не коннотации, непроблематично переносимые из одного контекста в другой. Даже символы или образы, которые якобы остаются такими с течением времени, могут на самом деле довольно серьезно меняться по своей важности, по области отсылок, применимости, понятности и уместности. Само по себе действие припоминания уникально, так как ситуация, в которой оно происходит, и образы или объекты, производимые им, не только неинтерпретируемы вне этой ситуации, но и являются частью ее определения. Использование профилей в такой нередуцируемой манере ни в коем случае не противоречит вниманию к разным полям, способам передачи и жанрам процесса вспоминания. Внимание к профилю указывает на совокупность отношений полей, средств передачи и жанров — фигураций памяти. Таким образом, профиль укрепляет реляционизм, неотъемлемый от концепта фигураций, и нисколько не отрицает его процессуальность, конечно, если мы вслед за Мишелем де Монтенем будем помнить, что «стабильность — это не что иное, как более слабое движение».

Согласно моему анализу, в Западной Германии с 1949 по 1989 год существовало три основных официальных профиля (фотография 1). В каждом из них важны образы прошлого, хотя и в разное время по-разному. Сначала образ «надежной нации» (reliable nation) охватывал период с основания Федеральной Республики в 1949 году до Большой коалиции в конце 1960-х. В этот период нацистское прошлое было сконструировано как ограниченное во времени отклонение от истинного курса истории Германии. Риторический стиль лидеров, говорящих об этом периоде, был защищающимся, оправдывающимся и репрессивным. Причины нацизма связывались с недостатками конституции и нестабильностью демократии в Германии тех лет. Эти проблемы были «решены» (хотя и временно) с установлением Федеративной Республики. По утверждению лидеров Западной Германии, их государство и общество были надежными. Они пытались продемонстрировать это официальным жестом репараций Израилю, желанием интегрироваться с Западом и заботой о правах человека, хотя и сопротивлялись разным формам «денацизации», люстрации и судебных преследований. Во время этого периода образы прошлого поэтому формировали центральный, хотя и ограниченный, узел политической культуры. В основе этого профиля лежала переориентация других аспектов политической культуры, а также курса политики, переформулировка институционального контроля и приоритетов. Изменения были серьезными и минимальными одновременно, что проявлялось в риторике цезуры множества реставраций (Herf, 1997).



Фотография 1. Генерал США в отставке Мэтью Риджвей (в центре слева) и генерал Германии Йоханнес Штейнхофф (в центре справа), а также президент США Рональд Рейган (слева) и канцлер Германии Гельмут Коль (справа) в Битбурге, 5 мая 1985

Профиль «надежной нации» удивительным образом воплощен в фотографии, запечатлевшей формальную церемонию по поводу основания Республики (фотография 2) 2 сентября 1949 года, во время которой члены межсоюзнической комиссии по оккупированным в Германии областям должны были передать оккупационный статут, а Аденауэр должен был представить свое правительство. Аденауэру и членам его правительства надлежало ждать на краю ковра, в центре которого стояли три представителя комиссии (сэр Брайан Робертсон, Андре Франсуа-Понсе и Джон Дж. Макклой), в знак своего подчиненного положения. Однако Аденауэр шагнул прямо на ковер, демонстрируя нежелание принимать подобное определение позиций. Прошлое не довлекло над его правительством, которое заявляло о решительном идеологическом и институциональном разрыве с нацизмом и со старыми традициями центральноевропейской антипатии по отношению к Западу. Резкая позиция Аденауэра, известная как «*ковровая политика*» (*Teppichpolitik*), была характерна для его работы и риторики до окончания действия оккупационного статута в мае 1955-го и в течение всего его пребывания в должности канцлера.

Во-вторых, «моральная нация» началась с идеи социал-демократов об общей ответственности правительств в Великой коалиции 1966–1969 годов и получила свое миниатюрное воплощение в социал-либеральной коалиции канцлера Брандта в 1969–1974 годах. В это время нацистское прошлое рассматривалось как важная характеристика истории Германии, чьи структурные и культурные следы не были еще до конца изжиты. Лидеры распространяли ответственность на все народы как на



Фотография 2. *Коверная политика. Конрад Аденауэр представляет свое правительство, сентябрь 1949*

наследников преступлений Германии. Историческая риторика была обобщающей и расплывчатой и нацелена на долгосрочные социально-структурные образцы. Тем не менее комплексность памяти была минимизирована, так как политическая культура зависела от требований нового поколения и политики реформ. Прошрое, или хотя бы его отрицание, было мотивирующим фоном и частой темой, но, кажется, никогда не фокусом само по себе.

Центральное изображение «моральной нации» — и позитивное, и негативное одновременно — это драматическая фотография уже описанного коленопреклонения Брандта перед монументом в Варшавском гетто (фотография 3). Как уже упоминалось, этот жест олицетворял признание отдельных исторических долгов Германии (евреям, полякам и миру в целом) в попытке добиться прогрессивной программы реформ как внутри страны, так и международных. Для сторонников, которых, кажется, было большинство, это изображение означало должное дистанцирование от неустойчивости и резкости эры Аденауэра. Позже консервативные критики воспринимали это как то, что их не устраивало в так называемой политике 1968 года: Германия стоит на коленях. Независимо от того, как его оценивать — положительно или отрицательно, — это изображение воплощает для многих «дух времени», или, я бы сказал, *профиль* эры — включая дух общей ответственности, новое отношение к старым структурам, идеям, лояльностям и нацеленность на прогрессивную политику.



Фотография 3. Вилли Брандт перед монументом в Варшавском гетто, 1970

«Нормальная нация» началась после того, как к власти в 1975 году пришел Гельмут Шмидт, и несмотря на важные изменения, произошедшие с приходом к власти в 1982-м христианских демократов Коля, продолжилась и усилилась в 1980-х. В это время нацистское прошлое рассматривалось как одна из многих исторических эпох в длительной и достойной истории Германии. Риторический стиль исторической дискуссии был релятивистским, нормализационным и ревизионистским, ношу Германии стало модно сравнивать с другими странами. Неоконсервативное руководство пыталось изменить историческое сознание, что было частью программы культурных реформ, нацеленных на усиление легитимации через идентичность.

Возможно, центральным событием этого периода был инцидент в Битбурге. Канцлер Коль пригласил американского президента Рональда Рейгана поучаствовать в церемонии примирения у могил на военном кладбище в Битбурге, проводящейся в честь сороковой годовщины окончания войны. Сопrotивление по отношению к визиту и его подтексту — время оставить историю позади — достигло апогея, когда выяснилось, что сорок девять солдат войск СС — организации, признанной виновной на Нюрнбергском процессе, также похоронены в Битбурге. Но церемония была очень важна для неоконсервативных сторонников Коля (которые только что бились за развертывание американских ядерных боеголовок среднего радиуса на территории Германии) и для граждан Германии, которые всегда хотели видеть в своих отцах, сыновьях и братьях обычных солдат-патриотов. Образы немецкого и американского генералов Второй мировой войны, обменивающихся рукопожатием на немецком военном кладбище, и стоящие за ними канцлер Коль с президентом Рейганом символизировали для многих долгожданный новый статус Западной Германии. Став лояльным партнером, она обрела «должное» уважение и «соразмерную» власть, невзирая на ужасное, но все же далекое прошлое, в котором, по словам канцлера Коля, границы между преступниками и жертвами уже незначимы.

Важная связь между памятью и профилем станет еще заметнее, если приглядеться к тому, как образы и практики осмысливаются только в их контексте. Определен-

ные слова могут служить в качестве мнемонического громоотвода внутри одного профиля и не привлекать особого внимания к другим. К примеру, слово «Отечество» (Vaterland) играло в разные эпохи истории Германии разные роли. В нацистский период и даже раньше оно напоминало о конструкте этнической идентификации, созданном романтической эпохой, и служило для противопоставления немецкой идеи «принадлежности» родине «безродному космополитизму» (vaterlandlose Gesellen), более близкому сторонникам рационального Запада (такими в основном считались социал-демократы). В эпоху Аденауэра слово «Отечество» использовалось в менее полемическом смысле, обозначая природный патриотизм и чувство гражданской ответственности и не привлекая особого внимания. К 1960–1970-м годам, когда политическая интеграция ФРГ с Западом переросла в интеллектуальную интеграцию, «Отечество» стало звучать реже обычного. Вероятно, лучше всего это проявилось в усилиях социал-демократического правительства в начале 1970-х измерить чувство национального единства с помощью опроса (Schweigler, 1975). Тогда, вместо того чтобы оставаться незыблемой формой идентификации, национальная идентичность была реконцептуализирована в либеральном духе как «повседневный плебисцит» (термин, используемый вслед за Джоном Локком Эрнестом Ренаном). К 1980-м годам тем не менее «родина» вернулась, чтобы «отомстить». Это ярко описал Ральф Дарендорф в «Размышлениях о революции в Европе»: «Мало какие слова Гельмут Коль любит так же сильно, как „Отечество“. Чтобы подсластить его глубокое, практически вагнеровское звучание, он добавляет к нему прилагательное *wunderschön* (дивный). „Наше удивительно красивое Отечество“ — вот о чем он. Что именно значит это слово, сказать не так-то просто; но оно точно раздражает критичные умы» (Dahrendorf, 1990).

Возвращение «Отечества» в риторике Коля (он использовал его часто) — часть более общего профиля гордой немецкой идентичности, основанной на возрождении исторического сознания.

Исторические эпохи демонстрируют отдельные дискурсивные профили, которые включают в себя образы прошлого, претензии на легитимность и другие политико-культурные смыслы, и чтобы понять подобные мнемонические практики, их надо рассматривать только в контексте нередуцируемой тотальности. В 1950-е годы особый набор образов прошлого значительно повлиял на новые институты и политику. В 1960-е смена поколений конституировала и была конституирована революцией в памяти. В 1980-е более общая институциональная и культурная болезнь заставила обратиться к прошлому за исцелением, чувствовался недостаток прошлого, «готового к использованию». Ясно, что образы прошлого — это не просто продукты политических культур и контекстов или их причина. Скорее, официальная память изменяет и подвергается изменению комплексными культурными процессами, в которых элементы интегрально связаны. В таком случае социологическое исследование памяти не просто ставит вопрос о том, что детерминирует коллективную память или даже что делает коллективная память как идентифицируемая переменная (она делает сразу много вещей), но и о том, как она работает внутри символических систем в качестве источника смысла и идентичности, пусть и по-разному в разное время. Такие же образы могут нести разные смыслы в разных контекстах, и разные образы могут служить

одной функции в новой ситуации. Поэтому ситуативное описание официальных воспоминаний как интегральных элементов в политико-культурных профилях избегает опасности редукционизма, присущего более конвенциональным подходам, а также инструменталистских и субстанционалистских предпосылок независимости отдельных элементов или «переменных».

Таким образом, применение терминологии политико-культурных профилей в приложении к коммеморативной политике аналитически не выделяет отдельные элементы и их причинные связи. Это еще один повод отказаться от анализа через независимые и зависимые переменные, которые используют многие научные социальные исследования памяти. Понятие профиля сводит коммеморативные значения с контекстом в единое целое и позволяет обращать внимание на некоммуеморативные и недискурсивные условия. Поэтому невозможно определить, когда память — причина, а когда — результат. Память действует, но действует внутри контекстов, а не по отношению к ним.

Заключение

Моя цель заключается в том, чтобы предложить несколько разных способов ослабить тенденцию реификаций и избыточных обобщений применительно к коллективной памяти, переконцептуализировать ее так, чтобы подчеркнуть свойственные ей процессуальность и относительность. «Логический метод и форма, — пишет Оливер Уэнделл Холмс, — поддразнивают желание определенности и спокойствия, которое испытывает каждый человеческий разум». Тем не менее он добавляет: «Определенность — это, в общем, иллюзия, а спокойствие не является предназначением человека». Память, как отмечают ее историки, особенно выделяется тогда, когда определенность и спокойствие кажутся особенно необычными, когда прошлое, говоря словами Дэвида Лоуэнталя (Лоуэнталь, 2004), становится «чужой страной». Поэтому интерес к памяти — симптом своей собственной невозможности. «Коллективная память, — пишет Робин Вагнер-Пацифиси (Wagner-Pacifisi, 1996), — по сути своей обязана быть временной, знают об этом помнящие или нет». И исследователи памяти порой кажутся не более чувствительными к этому, чем помнящие.

Мое переосмысление понятия коллективной памяти, представленное выше, преследовало две цели. В первую очередь я пытался продемонстрировать достоинства (а на самом деле — необходимость) процессо-реляционного подхода к коллективной памяти в эмпирической работе, цель которой — понять мнемонические практики, оставаясь аналитически отличной (хотя и необязательно не связанной с ней) от политики памяти. Я предложил набросок транспонируемой методологии для научной работы над социальной памятью, которая соответствует фундаментальной для памяти историчности и комплексности, понимая ее как множество мнемонических форм и практик, а не единый феномен. На первый взгляд эта попытка предполагает обширный аппарат дополнительных понятий (таких как *поле*, *средство передачи*, *жанр* и *профиль*), а также эмпирических категорий вроде официальной, народной, публичной и приватной памяти; аффективных, эстетически-экспрессивных, инструментально-когнитивных и политико-моральных средств передачи; жанров нормаль-

ной легитимации, немецких традиций, немецких жертв и жанров немецкой вины; надежного, морального и нормального профилей. Но если присмотреться, станет очевидно, что эти концепты и категории связаны с меньшей путаницей, чем их всеобъемлющая альтернатива.

Четыре контрконцепта отвечают на реификацию и избыточную обобщенность субстанционалистского понятия коллективной памяти, привлекая внимание к реляционным и процессуальным фигурациям памяти. И глагольная, и существительная формы слова «фигурация» (*a figure* — изображение, *to figure* — изображать) здесь релевантны. Поля (и реляционные системы полей), средства передачи, жанры и профили — все они изменяют (и в самом деле конституируют) мнемонические практики. Различные структурные силы, которые здесь действуют, часто не замечались как концептуально, так и эмпирически, особенно в бесплодных дебатах между презентистскими (*presentist*) и традиционалистскими позициями в социологии памяти (Olick, Robbins, 1998; Schudson, 1989; Schwartz, 1991). Действительно, эта бесплодность простирается на территории всей социологии культуры в целом, которая обычно попеременно занимается производством и восприятием культуры, отбрасывая культурную текстуальность и взаимное конституирование текста и контекста (Bourdieu, 1996).

Выше я пытался показать, что мнемонические практики структурированы как отдельные, но идущие внахлестку поля, средства передачи, жанры и профили другими такими же полями, средствами передачи, жанрами и профилями и привлечь внимание к уникальным результатам такой классификации, рассматривая эти «структурирующие структуры» (Giddens, 1984) не как идеальные формы, а как эмпирические исторические приращения. Поля, средства передачи, жанры и профили — это не разные вещи и вообще не вещи, а разные способы структурирования практик. Вместе они производят фигурации памяти, т. е. сложноструктурированные и постоянно меняющиеся паттерны образов и смыслов, несводимых ни к заданной форме изображения, ни к контексту настоящего или к событию в прошлом.

Подчеркивая важность процессо-реляционного подхода к коллективной памяти, помимо всего прочего, я хотел продемонстрировать важность тематики коллективной памяти для современной социологии, работающей в ключе процессо-реляционизма. Процессо-реляционная критика появилась в разных областях, но пожалуй, наиболее заметна она стала в последнее время в исторической социологии. В недавнем сборнике статей по так называемому историческому повороту в гуманитарных науках (*The historic turn*, 1996), к примеру, заявляется, что общий для социальных наук поворот к истории, будучи полезным, в целом не смог историцировать свои собственные понятия. Сьюэлл (Sewell, 1996: 246) пишет: «Если историческая социология — это просто социология прошлого, она чрезвычайно ценна, поскольку увеличивает количество доступных данных... Но разве история — это просто ресурс для большего числа данных? Не подразумевает ли включение в социологию исторического измерения введения идей темпоральности, которые абсолютно чужды привычному социологическому мышлению..?» Историческая социология, как показывает Сьюэлл, хотя и в других терминах, была таким же объектом для процессо-редукционизма, как и другие направления дисциплины.

Выдвинув идею (частично на основе работы Элиаса) исторического понимания исторической социологии, которое стало ближе к истине, Филипп Абрамс (Abrams, 1982: 2) пришел к выводу, что «социологическое объяснение обязательно исторично. Историческая социология в таком случае — не какой-то вид социологии, скорее это сущность дисциплины... какой бы реальностью общество ни обладало, эта реальность исторична, она протяженна во времени». Многие ученые, которых можно назвать «*новые темпоралисты*» (в частности, Эндрю Эбботт), похожим образом критиковали конвенциональный словарь социологического анализа, в особенности «*временные*» и «*причины*» как неисторичные реификации. В противовес «стандартной модели» и «общей линейной реальности» (general linear reality) (во многом это просто другие обозначения субстантивизма) Эбботт ратует за социологию, которая бы адекватно воспринимала социальные процессы как темпоральные по своей природе. Время — это не внешний контекст социальной жизни; социальная жизнь темпоральна во всех своих проявлениях.

Поэтому для социологии важна не только история, но и историчность. И поэтому так важна память. Память не только, как я показывал, процессуальна и относительна; социальные процессы и отношения — мнемоничны. Это-то и значит, что социальные процессы темпоральны. Как пишет Абрамс: «Справедливо отнести к реальности истории не значит только замечать то, что прошлое обуславливает настоящее. Это вопрос того, чтобы рассматривать, как люди в настоящем стремятся создать будущее из прошлого. Для этого надо видеть, что прошлое — это не просто исток настоящего, но единственный сырой материал, из которого настоящее может быть создано». Память как связь прошлого и настоящего — это основная способность для существования во времени, через которую мы определяем индивидуальных и коллективных себя: «Я, энтелехия, — как думал Стивен Дедал в романе Джеймса Джойса, — форма форм, сохраняю я с помощью памяти...»

Эмпирически, как мы видели, надо сразу замечать, а не додумывать потом условность, инертность и относительность важнейших категорий социальной организации и концептуализации. В случае кейса Германии, как и в других случаях, это значит принимать за аксиому условность таких категорий поля, как публичность и приватность, внутренние дела государства или интернациональность, официальность или народность, а также то, что разные типы процесса вспоминания в этих полях подразумеваются в самой конструкции данных категорий. Это значит принимать во внимание изменения фигураций доступных в этих временных полях средств передачи информации, способов разных средств передачи воспоминаний, которые конституировали эти поля, и изменение способов, которыми они конституируют средства передачи прошлого. Это значит принимать во внимание как кратко-, так и долгосрочные универсальные ресурсы и ограничения для процесса вспоминания в разных полях с разными средствами передачи. И это значит принимать во внимание, что мнемонические практики — не специальные действия вне их контекста, а часть наших усилий по производству смысла и организации жизни в целом. Помнить — это не деятельность, которая может быть выведена за скобки как независимая или зависимая переменная: это деятельность и средство передачи и результат социальных фигураций в целом. Таким образом, осознание историчности процессов лежит в основе нашего

понимания памяти и того, как память изменяется. В свою очередь, осознание конститутивной роли памяти является центральным для нашего понимания того, что историчность (и сходным образом историческая социология) влечет за собой.

Литература

- Андерсон Б. (2001). Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В.Г. Николаева. Москва: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле.
- Ассман Я. (2004). Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. Москва: Языки славянской культуры.
- Бахтин М.М. (1997). Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 5: Работы 1940–1960 гг. Москва: Русские словари. С. 159–206.
- Бахтин М.М. (2002). Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 6: «Проблемы поэтики Достоевского». Работы 1960–1970 гг. Москва: Русские словари; Языки славянской культуры. С. 5–300.
- Кассирер Э. (1912). Познание и действительность: понятие о субстанции и понятие о функции / пер. с нем. Б. Столпнера, П. Юшкевича. Санкт-Петербург: Шиповник.
- Леви-Строс К. (1985). Структурная антропология / пер. с франц. В.В. Иванова. Москва: Наука.
- Лоуэнталь Д. (2004). Прошлое — чужая страна / пер. с англ. А.В. Говорунова. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Уайт Х. (2002). Метаистория: историческое воображение в Европе XIX в. / пер. с англ. Е.Г. Трубиной и др. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета.
- Хальбвакс М. (2007). Социальные рамки памяти / пер. с франц. С.Н. Зенкина. Москва: Новое издательство.
- Хаттон П. (2003). История как искусство памяти / пер. с англ. В.Ю. Быстрова. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Abbott A. (1988). Transcending general linear reality // *Sociological Theory*. Vol. 6. № 2. P. 169–186.
- Abbott A. (1992). What do cases do? Some notes on activity in sociological analysis // *What is a case? Exploring the foundations of social inquiry* / ed. by Ch. C. Ragin and H. S. Becker. Cambridge: Cambridge University Press. P. 53–82.
- Abbott A. (1996). Things of boundaries // *Social Research*. Vol. 62. № 4. P. 857–882.
- Abrams P. (1982). *Historical sociology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Alonso A.M. (1988). The effects of truth: re-presentations of the past and the imagining of community // *Journal of Historical Sociology*. Vol. 1. № 1. P. 33–57.
- Aries E. (1974). *Western attitudes toward death: from the Middle Ages to the present* / trans. P.M. Ranum. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W., Swidler A., Tipton S.M. (1985). *Habits of the heart: commitment and individualism in American life*. New York: Harper and Row.
- Bender J., Ellerby D.E. (1991). *Chronotypes: the construction of time*. Stanford: Stanford University Press.
- Benjamin W. (1968). The storyteller: reflections on the works of Nikolai Leskov // *Benjamin W. Illuminations* / trans. H. Zohn. New York: Schocken. P. 83–109.
- Berger S. (1997). *The search for normality: national identity and historical consciousness in Germany since 1800*. Oxford: Berghahn Books.

- Berman M.* (1982). All that is solid melts into air: the experience of modernity. New York: Penguin.
- Blumer H.* (1969). Symbolic interactionism: perspective and method. Berkeley: University of California Press.
- Bodnar J.* (1992). Remaking America: public memory, commemoration, and patriotism in the twentieth century. Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D.* (1992). An invitation to reflexive sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Bourdieu P.* (1990). The logic of practice / trans. R. Nice. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu P.* (1993). The field of cultural production: essays on art and literature. New York: Columbia University Press.
- Bourdieu P.* (1996). The rules of art: genesis and structure of the literary field / trans. S. Emanuel. Stanford: Stanford University Press.
- Brandt W.* (1992). My life in politics. New York: Viking.
- Bude H.* (1992). Bilanz der Nachfolge: Die Bundesrepublik und der Nationalsozialismus. Frankfurt: Suhrkamp.
- Butler T.* ed. (1989). Memory: history, culture and the mind. New York: Blackwell.
- Collective memory of political events: social psychological perspectives. (1997) / ed. J.W. Pennebaker, D. Paez, B. Rime. Mahwah: Erlbaum Associates.
- Collective remembering. (1990) / ed. D. Middleton and D. Edwards. Newbury Park: Sage.
- Commemorations: the politics of national identity. (1994) / ed. J. Gillis. Princeton: Princeton University Press.
- Coser L.* (1992). Introduction // *Halbwachs M.* On collective memory / trans. L. Coser. Chicago: University of Chicago Press. P. 1–34.
- Dahrendorf R.* (1990). Reflections on the revolution in Europe. New York: Random House.
- Dayan D., Katz E.* (1992). Media events: the live broadcasting of history. Cambridge: Harvard University Press.
- Deutsch K.* (1966). Nationalism and social communication: an inquiry into the foundations of nationality. Cambridge: MIT Press.
- Deutschkron I.* (1991). Israel und die Deutschen: das schwierige Verhältnis. Cologne: Wissenschaft und Politik.
- Dohrn-van Rossum G.* (1996). History of the hour: clocks and modern temporal orders / trans. Th. Dunlap. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim E.* (1961). The elementary forms of the religious life / trans. J. Swain. New York: Collier Books.
- Edelman M.J.* (1967). The symbolic uses of politics. Urbana: University of Illinois Press.
- Elias N.* (1978). What is sociology? / trans. S. Mennell and G. Morrissey. New York: Columbia University Press.
- Elias N.* (1991). The symbol theory. London: Sage.
- Emirbayer M.* (1997). Manifesto for a relational sociology // American Journal of Sociology. Vol. 103. № 2. P. 281–317.
- Foucault M.* (1977). Language, counter-memory, and practice / trans. D. F. Boucahrd and Sh. Simon. Ithaca: Cornell University Press.
- Gans H.J.* (1974). Popular culture and high culture: an analysis and evaluation of taste. New York: Basic Books.
- Giddens A.* (1984). The constitution of society: outline of the theory of structuration. Cambridge: Polity.
- Goody J.* (1986). The logic of writing and the organization of society. New York: Cambridge University Press.

- Hacking I.* (1995). *Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory.* Princeton: Princeton University Press.
- Halbwachs M.* (1992). *On collective memory* / trans. L. Coser. Chicago: University of Chicago Press.
- Handler R.* (1994). Is identity a useful cross-cultural concept? // *Commemorations: the politics of national identity* / ed. J. Gillis. Princeton: Princeton University Press. P. 27–40.
- Herf J.* (1997). *Divided memory: the Nazi past in the two Germanys.* Cambridge: Harvard University Press.
- Hobsbawm E.J.* (1972). The social function of the past: some questions // *Past and Present.* Vol. 55. P. 3–17.
- Huyssen A.* (1995). *Twilight memories: marking time in a culture of amnesia.* New York: Routledge.
- Iggers G.G.* (1983). *The German conception of history: the national tradition of historical thought from Herder to the present.* Middletown: Wesleyan University Press.
- Jahrbuch der Öffentlichen Meinung, 1965–1967* / hrsg. von E. Noelle und E. P. Neumann. Allensbach: Allensbacher Institut, 1967.
- Kern S.* (1983). *The culture of time and space, 1880–1918.* Cambridge: Harvard University Press.
- Koselleck R.* (1985). *Futures past: on the semantics of historical time* / trans. K. Tribe. Cambridge: MIT Press.
- Le Goff J.* (1992). *History and memory* / trans. S. Randall and E. Claman. New York: Columbia University Press.
- Leroi-Gourhan A.* (1993). *Gesture and speech* / trans. A. Berger. Cambridge: MIT Press.
- Mann M.* (1993). *The sources of social power: the rise of classes and nation-states, 1760–1914.* Vol. 2. New York: Cambridge University Press.
- Matsuda M.K.* (1996). *The memory of the modern.* New York: Oxford University Press.
- Memory and history in twentieth century Australia.* (1994) / ed. K. Darian-Smith and P. Hamilton. Melbourne: Oxford University Press.
- Merritt A.J., Merritt R.L.* (1980). *Public opinion in semisovereign Germany: the HICOG Surveys, 1949–1955.* Urbana: University of Illinois Press.
- Moeller R.G.* (1996). War stories: the search for a usable past in the Federal Republic of Germany // *American Historical Review.* Vol. 101. № 4. P. 1008–1048.
- Morson G.H., Emerson C.* (1990). *Mikhail Bakhtin: creation of a prosaics.* Stanford: Stanford University Press.
- Nietzsche F.* (1997). On the uses and disadvantages of history for life // *Nietzsche F. Untimely meditations* / trans. R.J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press. P. 57–124.
- Les Lieux de mémoire.* 7 vols. (1992) / éd. P. Nora. Paris: Gallimard.
- Novick P.* (1988). *That noble dream: the «objectivity question» and the American historical profession.* New York: Cambridge University Press.
- Olick J.K., Levy D.* (1997). Collective memory and cultural constraint: Holocaust myth and rationality in West German Politics // *American Sociological Review.* 1997. №62. P. 921–36.
- Olick J.K., Robbins J.* (1998). Social memory studies: from «collective memory» to the historical sociology of mnemonic practices // *Annual Review of Sociology.* Vol. 24. P. 105–140.
- Ong W.* (1982). *Orality and literacy: the technologizing of the word.* London: Methuen.
- Reichel P.* (1995). *Politik mit der Erinnerung: Gedächtnisorte im Streit um die Nationalsozialistische Vergangenheit.* München: Carl Hanser.
- Rosenberg B., White D.M.* (1957). *Mass culture: the popular arts in America.* New York: Free Press.

- Sandage S.A.* (1993). A marble house divided: the Lincoln Memorial, the civil rights movement, and the politics of memory, 1939–1963 // *Journal of American History*. Vol. 80. № 1. P. 135–167.
- Schieder T.* (1978). The role of historical consciousness in political action // *History and Theory*. Vol. 17. № 4. P. 105–113.
- Schudson M.* (1982). The politics of narrative form: the emergence of news conventions in print and television // *Daedalus*. Vol. 111. № 4. P. 97–112.
- Schudson M.* (1989). The present in the past versus the past in the present // *Communication*. 1989. Vol. 11. № 2. P. 105–114.
- Schwartz B.* (1991). Social change and collective memory: the democratization of George Washington // *American Sociological Review*. Vol. 56. № 2. P. 221–236.
- Schwartz B.* (1996). Memory as a cultural system: Abraham Lincoln in World War II // *American Sociological Review*. Vol. 61. № 5. P. 908–927.
- Schweigler G.* (1975). *National consciousness in divided Germany*. Beverly Hills: Sage.
- Sewell W.H.* (1996). Three temporalities: toward an eventful sociology // *The historical turn in the human sciences* / ed. T.J. McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press. P. 245–280.
- Shils E.* (1981). *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sturkin M.* (1997). *Tangled memories: the Vietnam War, the AIDS epidemic and the politics of remembering*. Berkeley: University of California Press.
- Terdiman R.* (1993). *Present past: modernity and the memory crisis*. Ithaca: Cornell University Press.
- The historic turn in the human sciences.* (1996) / ed. by T.J. McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- The invention of tradition.* (1983) / ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. New York: Cambridge University Press.
- Thompson J.B.* (1995). *The media and modernity: a social theory of the media*. Stanford: Stanford University Press.
- Tilly Ch.* (1984). *Big structures, large processes, huge comparisons*. New York: Russell Sage.
- Wagner-Pacifi R.* (1996). Memories in the making: the shape of things that went // *Qualitative Sociology*. Vol. 19. № 3. P. 301–322.
- Wagner-Pacifi R., Schwartz B.* (1991). The Vietnam Veterans Memorial: commemorating a difficult past // *American Journal of Sociology*. Vol. 97. № 2. P. 376–420.
- Wolffsohn M.* (1988). *Ewige Schuld? 40 Jahre Deutsch-Jüdisch-Israelische Beziehungen*. München: Piper.
- Wuthnow R., Witten M.* (1988). New directions in the study of culture // *Annual Review of Sociology*. Vol. 14. P. 49–67.
- Yates F.A.* (1966). *The art of memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Yerushalmi Y.* (1982). *Zakhor: Jewish history and Jewish memory*. Seattle: University of Washington Press.
- Zelizer B.* (1995). *Covering the body: the Kennedy assassination, the media, and the shaping of collective memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zerubavel E.* (1981). *Hidden rhythms: schedules and calendars in social life*. Berkeley: University of California Press.
- Zielinski S.* (1986). History as entertainment and provocation: the TV series «Holocaust» in West Germany // *Germans and Jews since the Holocaust: the changing situation in West Germany* / ed. A. Rabiribach and J. Zipes. New York: Holmes and Meier. P. 258–283.
- Zolberg V.* (1998). Contested remembrance: the Hiroshima exhibit controversy // *Theory and Society*. Vol. 27. № 4. P. 1565–1590.

О новом историческом повороте в социологии

Татьяна Татарчевская*

Аннотация. В статье рассматривается история становления исторически-ориентированной культурсоциологии в США. Обсуждается важность релятивистского и темпорального подхода как основные принципы такой социологии. В качестве примера рассматриваются работы Вильяма Сьюэлла. Обосновывается значимость данного подхода для «сильной программы» культурсоциологии.

Ключевые слова. Исторический поворот, культурсоциология, «сильная программа», Вильям Сьюэлл, релятивизм, темпоральность, инертность, событие, Элиас, коллективная память.

В социологии, как и в любой другой дисциплине, время от времени случаются научные революции. Сравнительно недавний «культурный поворот» в американской социологии может считаться одним из признаков трансформации исследовательских парадигм, когда на смену функционализму и позитивизму пришло осознание необходимости изучать процессы, сопутствующие появлению тех или иных коллективно разделяемых смыслов. Очевидно, что подобная революция требует времени, постоянного приобретения и накопления все нового и наслаивающегося знания, идей, теорий. Попытаемся охарактеризовать один из таких процессов в культурсоциологии — парадигму исторической культурсоциологии.

Немного истории

В США историческая (или сравнительно-историческая) социология ассоциируется с такими именами, как Баррингтон Мур, Иммануил Валлерстайн, Чарльз Тилли и Тида Скочпол, работы которых в 1960–1970-х годах показали значение истории для социологии. Тогдашний интерес к истории возник на волне радикального переосмысления социологического теоретизирования, вдохновленного Чарльзом Райтом Миллсом, который призывал социологов не останавливаться на так называемых гранд-теориях или чрезмерном эмпиризме, а обращаться к прошлому, чтобы понять суть проблем настоящего. Для Миллса историческое мышление в принципе являлось залогом социологического мышления (в терминологии автора — «социологического воображения»). Книга Миллса «Социологическое воображение» была опубликована в 1959 году и стала своего рода интеллектуальным предвестником социальных изменений последующего десятилетия.

Общественные движения за гражданские права, антивоенные студенческие протесты, феминистское движение, обозначившие необходимость пересмотра многих традиционных ценностей в американском обществе, были связаны и с появлени-

* Татарчевская Татьяна — PhD по социологии (Университет Вирджинии), преподаватель социологии в Sacred Heart University. Email: tozy@virginia.edu

© Татарчевская Т.Н., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

ем новых концепций в социологии. Заслуга этих движений заключается в том, что они поставили под сомнение неизменность существующего порядка в обществе и абстрактно-научной эпистемологии в социальных дисциплинах. Например, как отмечала Маргарет Сомерс, новое поколение социологов обратилось к истории еще и потому, что функционалистские и эмпирические методологии были связаны «с политически консервативными теориями модернизации и достижения социального статуса» (Somers, 1999: 55). Таким образом, уход от позитивизма к истории был своего рода и политическим жестом, поскольку тогда же возникло ощущение, что и «политическая установка на поддержание баланса в обществе была частично связана с интеллектуальной установкой на антиисторизм» (Somers, 1999: 55).

По словам Крега Калхуна, историческая социология второй половины XX века рождалась в США как своего рода общественное движение (Calhoun, 1999: 306). Однако очень скоро исторические социологи того времени заняли позиции, сравнимые с традиционной социологией. История для них была источником фактического материала, который использовался для построения макротеории, а в качестве независимой переменной выступали абстрактные обобщенные факторы. В результате получаемые теоретические интерпретации имели (по форме) все атрибуты научной теории, однако несмотря на привлечение исторического материала, были статичны и телеологичны (Sewell, 1999; Calhoun, 1999).

Вместе с тем параллельно с культурным поворотом, на базе сравнительно-исторического подхода, зарождается осознание того, что более пристальное внимание к истории, восстановление нарратива событий может обогатить наше понимание и того, как конструируются смыслы и как они воплощаются в реальности. Возможно, неслучайно этот поворот к культуре в исторической социологии датируется концом 80-х — началом 90-х годов. Так, непредсказуемые трансформации, происходившие в Европе с распадом Советского Союза, поставили многих исторических социологов перед фактом, что им сложно обозначить природу этих событий, сложно подобрать понятия для описания происходившего: что это — революция, переворот, общественное движение? (Tilly, 1995). Очевидно, чтобы понять подобные события, следовало бы восстановить контексты, предшествующие им. Новый культурно ориентированный поворот предложил опираться на так называемую, по словам Маргарет Сомерс, историческую эпистемологию. Это направление характеризуется установкой на важность изучения культуры, под которой понимаются публичные, коллективно разделяемые смыслы; установкой на темпоральность и релятивизм, а также на уход от каузальной логики в пользу нарратива.

Суть культур-исторического подхода

Основным объектом критики для исторически ориентированных социологов являлись позитивистские направления в социологии. Общая ориентация традиционной социологии на построение абстрактных теорий, обозначающих каузальные отношения между переменными, ставилась теперь под сомнение. Заимствуя такую методологию у научных дисциплин, имеющих дело с феноменами, в существовании или действии которых можно выявить закономерности, социологи тем самым до-

пускают, что социальные феномены развиваются по одинаковым и предсказуемым траекториям. Предполагается, что можно выявить определенные общие условия, на основе которых предсказывается вероятность того или иного социального феномена. Происходящее, таким образом, рассматривается как однонаправленная прямая, а социальные феномены — как статичные. Как пишет Чарльз Тилли, «огромная часть политической теории базируется на предположении существования целостных, стойких, самодвижущих сил — монад, которых на самом деле в реальности не существует. Такие якобы цельные события, как революция, национализм или война, если присмотреться, не происходят одномоментно, но распадаются на множества, существующие в течение какого-то периода на нескольких взаимосвязанных плоскостях» (Tilly, 1995: 1596). Позитивистские социологические теории оставляют, как правило, за скобками те или иные обстоятельства, которые привели к тем или иным социальным изменениям. Их авторы, стремясь к научности, не учитывают как раз то, что представляет наибольший интерес для объяснения, — спонтанность событий и стечение конкретных обстоятельств (Abbott, 1992; Somers, 1997; Somers, 1999).

В противовес господствующему позитивизму культурно ориентированная историческая социология опирается на релятивистский подход, в центре которого находится понимание реальности как состоящей из динамичных взаимоотношений, а не из статичных единиц. По словам Мустафы Эмирбайера, эти отношения «по своей природе преимущественно динамичны, представляют собой разворачивающиеся процессы, а не статичные связи между инертными субстанциями» (Emirbayer, 1999: 289). Источников у такого подхода было много. Здесь видно влияние микросоциологии (этнометодологии, социологии повседневности Гоффмана), постструктурализма Бурдьё и Фуко, теории структуризации Гидденса. Отправной точкой данного подхода является не операционализация понятия и изучение факторов его обуславливающих, но определение и восстановление (с последующим обобщением) контекстов, сопровождающих то или иное явление. Исторически ориентированная социология подчеркивает, что процессы эти не однолинейны, а имеют многие составляющие, направления и окончания. Как отмечал Калхун, даже работы Бурдьё и Фуко, несмотря на их релятивистский подход, тем не менее допускают упрощение, выделяя лишь одну характеристику и превращая ее в универсальную категорию. В работах Бурдьё, несмотря на то, что классовая принадлежность понимается им как процесс, понятие «социальный капитал» становится универсализированным независимо от исторического или культурного контекста. В работах Фуко, несмотря на то, что он отмечает изменения в дисциплинарных практиках власти в зависимости от увеличивающейся рационализации общества, категория власти также приобретает универсальный и вневременной статус (Calhoun, 1999: 320, 323).

При релятивистском понимании социолог стремится отталкиваться от представления о том, что социальная реальность больше похожа на «танцплощадку», по выражению Норберта Элиаса. В своей известной работе «О процессе цивилизации» он продемонстрировал именно такое релятивистское и темпоральное использование исторического материала. Ученый, подробно рассматривая становление поведенческих манер и форм этикета в Европе со времен Средневековья до современности, восстанавливает формы человеческого взаимодействия — фигурации, обуславливав-

шие представления о нормах поведения. Индивид для него не существует отдельно от социального контекста. По мере того как связи между индивидами становятся более разнообразными, возникают усложненные нормы поведения, регулирующие поведение в частных контекстах и в присутствии посторонних. Тем не менее Элиас подчеркивает, что процесс цивилизации не был обусловлен каким-то одним фактором, но происходил на разных уровнях человеческого взаимодействия. Таким образом, такие привычные для социологов понятия, как «институты», «организации», априори представляющие реальность как состоящую из статичных единиц, Элиас предложил заменить термином «фигурации», подчеркивая движение и процесс социальных изменений.

Применительно к использованию истории в социологии это может означать, что социальные изменения происходят не в вакууме; они могут менять свои траектории и компоненты в зависимости от других параллельных или побочных событий — подобно тому, как люди меняют свое положение на танцплощадке в зависимости от положения других людей. Иными словами, для исторически ориентированной социологии темпоральность явлений, понимание того, что они продолжительны или не продолжительны во времени, изначально включается в анализ.

Пример: теория инертности события Уильяма Сьюэлла

Пожалуй, наиболее подробно возможность такого подхода к социальной реальности — одновременно релятивистского и темпорального — обосновал Уильям Сьюэлл. Для сохранения релятивизма и темпоральности Сьюэлл предлагает социологам ориентироваться на категорию события. В отличие от предыдущих попыток обозначить событие исключительно в структурных терминах (см. работу Аббота [Abbott, 1991] о профессионализации медицины, связанной, к примеру, с возникновением медицинских школ), Сьюэлл подходит к социальной структуре, используя категорию структуризации Гидденса, т.е. как к процессам, которые одновременно и влияют на практики, и сами находятся в становлении. Кроме того, социальная структура представлена не только институтами, но и культурными практиками их легитимаций. «Мы говорим о структуре, когда серии культурных схем, распределения ресурсов и локусы власти взаимосвязаны и поддерживают друг друга, а также воспроизводят устойчивую динамику социальных практик» (Sewell, 1996: 842).

Чтобы понять, как происходят социальные изменения, необходимо обращать внимание на события, которые ставят под вопрос существование таких устойчивых паттернов поведения. Сьюэлл подчеркивает значимость подобных событий, поскольку они могут задать изменения в структурах, ставя под сомнение способы легитимации, до сих пор принимаемые за норму. Кроме того, события являются отличным способом для того, чтобы наблюдать, как разворачивается деятельность механизмов культуры. «Исторические по масштабу события так важно теоретически анализировать потому, что они трансформируют ход истории, задавая непредвиденное направление ходу общественного развития и изменяя каузальную ось социальных интеракций» (Sewell, 1996: 843). Несомненно, события — это часть повседневной жизни, но не каждое событие меняет ход истории. Значимые для социолога события — это те, которые «при-

водят в движение серию других событий, способных серьезно изменить привычные структуры и практики» (Sewell, 1996: 843). Категория «событие» для Сьюэлла позволяет использовать историю в качестве переменной, интересной для культурсоциологов, так как события в своей основе имеют смыслы и задают переменны в системах смыслов. Классическим примером такого события является взятие Бастилии, ставшее главным символом Французской революции 1789 года. Сьюэлл показывает, как физический факт взятия крепости стал исторически значимым, привнеся новые термины во французскую политическую культуру — такие как «революция», «народ», «свобода» и «деспотизм».

С одной стороны, Сьюэлл, объясняя источник значимости события, остается последователем Дюркгейма. Отмечая характеристики событий, он подчеркивает их эмоциональную напряженность, акты коллективного творчества, их ритуалистическую организацию. Вместе с тем — и здесь, пожалуй, его основное отличие от дюркгеймианской культурсоциологии — он обращает внимание на то, что события черпают свои смыслы из определенного контекста и приобретают новые смыслы по мере своего развития. Сьюэлл не ограничивается констатированием и описанием сакрального порядка ритуалистических компонентов события, но предлагает обращать внимание на то, что события обладают качеством инертности (*path dependency*), т. е. предыдущие события обуславливают будущие события (Sewell, 1999: 262-263).

По мнению ученого, существующие смыслы влияют на восприятие и значимость того или иного события, а само событие задает свою траекторию. «Событийная концепция времени предполагает причинно-следственную зависимость между последующими и предыдущими событиями и исходит из того, что социальная каузальность темпорально многообразна, а не однородна» (Sewell, 1999: 263). Такое отношение ко времени — *path dependency* — заимствовано у экономических историков, которые пытались понять влияние технологических инноваций на развитие той или иной индустрии (Mahoney, 2000). Задачей социолога является выявить логику этой заданности перемены в определенном событии — какую новую логику действий она привносит в реальность социальных акторов и институтов и почему.

Например, в своем анализе источников символической значимости взятия Бастилии Сьюэлл составляет подробную карту смыслового ландшафта жителя того времени, начиная с 1788 года, подробно описывая цепь кризисов и трансформаций, предшествовавших июлю 1789 года, восстанавливая контекст, в котором политическая мобилизация граждан в принципе стала возможной. Сьюэлл отмечает, что восстанию предшествовало давнее и стойкое ощущение кризиса среди практически всех слоев французского общества. В июле ощущение кризиса обострилось с возникновением двух источников политического порядка, претендующих на легитимность (монархия и Национальная Ассамблея), причем каждый из них предлагал свою идеологию. Если за монархом стояла традиционная легитимация существующего порядка волею Божьей, то в идеологии Национальной Ассамблеи господствовали идеи естественного порядка и равенства всех существ в природе, необходимости рационального договора граждан, обозначающего выбор структуры правления. Различия в этих идеологиях составляли ситуацию, в которой обычные граждане были постав-

лены перед выбором, как они могут воспринимать свою жизнь, что способствовало ощущению кризиса.

Кроме того, одновременно с кризисом идеологий летом 1789 года общество озаботилось вопросами выживания из-за плохого урожая и высоких цен на хлеб, оставивших большое количество городской бедноты голодать. Таким образом, «политический и экономический кризис обусловил моральную и практическую неуверенность, проникавшую глубоко в повседневную жизнь» (Sewell, 1996: 848). Помимо непосредственных смыслов Сьюэлл отмечает и другие смыслы, имевшие более продолжительную историю. Например, существовавшее восприятие крепости Бастилии как символа «политической несправедливости», которым она являлась в народном воображении и в текстах публицистов уже с начала XVIII века.

Вместе с тем само взятие Бастилии представляло собой и процесс интерпретации. Сьюэлл восстанавливает последующие процессы, приведшие к тому, что этот инцидент стал восприниматься как выражение воли народа, а не как случай уличного насилия распоясавшейся толпы. Сюда относились публикации в газетах, подчеркивавшие смысл этого события как выражение народной воли. Но, подчеркивает Сьюэлл, само событие могло интерпретироваться как революция — как новая категория политического порядка — лишь после того, как стало ясно, что король сдал власть Национальной Ассамблее. Другими словами, перемена культурная состояла из перемен культурно-структурных: «Эпохальная перемена в культуре — изобретение новой и устойчивой политической категории — могла произойти только в тандеме с практическими переменами в институциональных и военных отношениях власти» (Sewell, 1996: 853). Таким образом, тот или иной случай становится событием при определенном положении социальных институтов (например, при кризисе в политике или государственном кризисе), а также при наличии определенных коллективных смыслов, в свою очередь запуская в ход череду новых событий и культурных трансформаций. Иначе говоря, Сьюэлл предлагает историческую социологию, которая в основе своей ориентирована на культуру. Для этого ученого история есть источник культуры.

Итак, вместо того чтобы рассматривать в качестве основных переменных абстрактные факторы, имеющие телеологическую направленность, и вместо того чтобы мыслить в терминах каузальных гипотез, предлагается изначально обращаться к социальной реальности, состоящей из наслаивающихся разнонаправленных практик и паттернов (фигураций, по Элиасу), в которых участвуют (и которые формируют) индивиды и институты. Задача социолога — выделить значимое событие и восстановить ход его влияния на общество, чтобы на этой основе строить обобщения о перспективах того или иного процесса. В этой эпистемологической картине ход истории представляется не как поступательный, приводящий к определенной стадии, более сложной, чем предыдущие, а как обусловленный теми или иными конкретными событиями (Sewell, 1999; Sewell, 2005).

Историческая социология и сильная программа в культурсоциологии?

История в качестве основы для построения теории культуры наиболее часто используется в исследованиях по политической культуре. В этой связи можно отметить работу Линн Хант (Hunt, 1984) о символизме Французской революции, где автор рассматривала изобретение нового языка Республики и его влияние на политическое поведение масс (например, она нашла, что революция была более популярна среди обнищавших слоев). В этом же ряду можно выделить книгу Фредерика Корни (Corneyn 2004) об институционализации мифа Октябрьской революции в большевистской России через ритуалы празднования ее юбилея. Сюда же можно отнести работу Мейбл Березин (Berezin, 1997), повествующую о том, как фашистский режим в Италии для установления своей легитимности опирался на существующие формы символики, например, театр и оперу. Эти работы демонстрируют влияние прошлых культурных паттернов на настоящее, и политическая культура в них играет роль коллективной памяти, где смешиваются как новые, так и предыдущие культурные элементы.

Кроме того, элементы такого подхода можно встретить в социологии морали, представленной Ричардом Сеннеттом, Джеймсом Хантером, Джозефом Дэвисом. Следуя традиции таких социологов, как Дэвид Рисмен, эти авторы пытаются обозначить траектории исторических перемен, связанных с современностью, повлиявших на понятия морали у современного индивида. В частности, Джозеф Дэвис (Davis, 2005) в книге «Истории невинности» описывает конструирование проблемы сексуального насилия над детьми как общественной проблемы активистами общественных движений в Америке в 1970-х годах. Автор связывает возможность говорить публично о проблеме, прежде публично не обсуждавшейся, с усилением общего культурного контекста в западном обществе, в котором индивид все чаще трактуется в терминах жертвы.

Подходы, предлагаемые Сьюэллом и другими социологами, историчны и культурно ориентированы. Тем не менее во многом они предполагают теоретизирование культуры, совмещающее элементы социальной структуры и культуры (т. е. непосредственные комбинации в институтах и в кодах или смыслах).

Вместе с тем в рамках исторического подхода разрабатываются модели, схожие с сильной программой в культурсоциологии. В них выявляется темпоральный контекст того или иного ритуалистического события и предполагается, что смысл этого события обусловлен не только сочетанием культурных компонентов самого ритуала, но и определенным историческим моментом и культурным контекстом. Здесь в первую очередь стоит упомянуть попытки построить теорию процессов коллективной памяти. Ориентированное на прошлое, это направление в социологии наиболее точно представляет роль исторических контекстов и событий именно для изменений в культуре.

Исследования коллективной памяти представляют собой огромный спектр подходов. Здесь имеется и фокус на связи между памятными местами и символами и национальной идентичности, каталогизирующий символические практики патриотизма (Cerulo, 1995; Spillman, 1997). Сюда относятся работы о коллективной памяти

и поколенческой идентичности, использующие анкетные опросники для сбора количественных данных (Schuman and Scott, 1989). Сюда также можно отнести работы, посвященные дискуссиям о значении символов для мемориализации прошлого, показывающие, что процессы выбора и создания символов для памятных событий опосредован интересами многих групп влияния. Так, публикации Барри Шварца подчеркивают роль «агентов памяти» (различных заинтересованных лиц) в создании посмертной репутации национального лидера (Schwartz, 1991, 1996, 2005). События недавнего времени обсуждаются в совместной работе Вагнер-Пацифичи и Шварца (Wagner-Pacifichi and Schwartz, 1991) о мемориале ветеранам Вьетнамской войны и общественных дебатах, обусловивших тот факт, что мемориал не акцентирует противоречивость американского участия в этой войне.

Кроме того, получает свое развитие и подход, заимствующий основные установки исторического поворота — установки на значительность события и инертности социальных перемен — и совмещающий их с сильной программой в культурсоциологии, направленной на подчеркивание роли событий с сакральным компонентом. Один из представителей данного подхода Джеффри Олик пытается показать, что практики памяти, такие как празднование памятных дат, памятники и мемориалы, торжественные речи — важные составляющие политической культуры сообществ — также имеют свою историю, которая в свою очередь может являться фактором, эти практики обуславливающим. Как Джеффри Олик отмечает, «осознание изменяющегося характера мнемонических практик, а также того, насколько эти меняющиеся практики сами являются способами контекстуально-специфического опыта, может и должно играть роль в этом поиске по-настоящему исторической социологии» (Olick and Robbins, 1998: 134).

Очевидно, что такой подход значительно дополняет существующую установку культурсоциологов на роль ритуала и нарратива. Иными словами, вовлечение исторического компонента в исследование публичных смыслов способствует более полному пониманию культуры. Кроме того, можно предположить, что историзация нашего познания принесет пользу не только отдельным направлениям в социологии, но и дисциплине в целом. «В основе социологии лежат события, включенные в социальное время и социальное пространство», — пишет Эндрю Абботт (Abbott, 2001: 124). Социологи, включая в свой анализ темпоральное измерение, тем самым могут существенно его обогатить.

Литература

- Abbott A. (1991). The order of professionalization: an empirical analysis // *Work and Occupations* Vol. 18. № 4. P. 355–384.
- Abbott A. (1992). From causes to events: notes on narrative positivism // *Sociological Methods and Research*. Vol. 20. № 4. P. 428–455.
- Abbott A. (2001). *Time matters: on theory and method*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berezin M. (1997). *Making the fascist self: the political culture of interwar Italy*. Ithaca: Cornell University Press.

- Calhoun Cr.* (1999). The rise and domestication of historical sociology // The historic turn in the human sciences / ed. T.J. McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press. P. 305–339.
- Cerulo K.A.* (1995). Identity designs: the sights and sounds of a nation. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Corney F.C.* (2004). Telling October: memory and the making of the Bolshevik Revolution. Ithaca: Cornell University Press.
- Davis J.E.* (2005). Accounts of innocence: sexual abuse, trauma, and the self. Chicago: University of Chicago Press.
- Emirbayer M.* (1997). Manifesto for a relational sociology // American Journal of Sociology. Vol. 103. № 2. P. 281–317.
- Hunt L.* (1984). Politics, culture, and class in the French Revolution. Berkeley: University of California Press.
- Mahoney J.* (2000). Path dependence in historical sociology // Theory and Society. Vol. 29. № 4. P. 507–548.
- Olick J.K., Robbins J.* (1998). Social memory studies: from «collective memory» to the historical sociology of mnemonic practices // Annual Review of Sociology. Vol. 24. P. 1051–140.
- Schuman H., Scott J.* (1989). Generations and collective memories // American Sociological Review. Vol. 54. № 3. P. 359–381.
- Schwartz B., Schuman H.* (2005). History, commemoration and belief: Abraham Lincoln in American memory, 1945–2001 // American Sociological Review. Vol. 70. № 2. P. 183–203.
- Schwartz B.* (1991). Social change and collective memory: the semocratization of George Washington // American Sociological Review. Vol. 56. № 2. P. 221–236.
- Schwartz B.* (1996). Memory as a cultural system: Abraham Lincoln in World War II // American Sociological Review. Vol. 61. № 5. P. 908–927.
- Sewell W.H.* (1996). Historical events as transformations of structures: inventing revolution at the Bastille // Theory and Society. Vol. 25. № 6. P. 841–881.
- Sewell W.H.* (1999). Three temporalities: toward an eventful sociology // The historic turn in the human sciences / ed. T.J. McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press. P. 245–281.
- Sewell W.H.* (2005). Logics of history: social theory and social transformation. Chicago: University of Chicago Press.
- Somers M.* (1997). We're no angels: realism, rational choice, and relationality in social science // American Journal of Sociology. Vol. 104. № 3. P. 722–784.
- Somers M.* (1999). Where is sociology after the historic turn? Knowledge cultures, narrativity, and historical epistemologies // The historic turn in the human sciences / ed. T.J. McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press. P. 53–91.
- Spillman L.* (1997). Nation and commemoration: creating national identities in the United States and Australia. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Tilly Ch.* (1995). To explain political processes // American Journal of Sociology. Vol. 100. № 6. P. 1594–1610.
- Wagner-Pacifi R., Schwartz B.* (1991). The Vietnam Veterans Memorial: commemorating a difficult past // American Journal of Sociology. Vol. 97. № 2. P. 376–420.

Язык, логика и культура*

Чарльз Райт Миллс

Аннотация. В одной из своих ранних статей Чарльз Райт Миллс пытается обосновать возможность изучения процессов мышления (в том числе — логического) с позиций социологии знания. Отталкиваясь от подхода Дж.Г. Мида, он показывает, что мышление является по сути социальным процессом, поскольку каждый мыслитель ведет диалог со своей аудиторией, ориентируясь на те нормы рациональности и логичности, которые приняты в его культуре. Посредником, связывающим мышление и социальные образцы, служит язык. Предлагая рассматривать значения в языке как вызываемое этим языком типичное социальное действие, Миллс открывает возможность совмещения трех уровней анализа: психологического, социального и культурного.

Ключевые слова. Миллс, социология знания, мышление, язык, логика.

Социология знания обретает свой круг проблем, когда некоторые концепции и данные наук о культуре пересекаются с теориями познания и методологиями. В американской социологии влияние социальных и экономических факторов на рефлексивные процессы получило признание в периферийных комментариях к специализированным исследованиям и, имплицитно, в социологически трактуемой психологии¹. Однако ученые, интересующиеся социологическими теориями знания и судьбой идей в культуре, пока игнорируют релевантные социологические материалы, и в особенности то, что эти материалы говорят о природе сознания и языка.

Различные версии социологии знания получили широкое развитие в других контекстах², но американские обществоведы не ассимилировали и не разработали теорий, подходящих для исторической реконструкции мышления с культурной точки зрения, и не предприняли ни одной систематической попытки осмыслить значение данной перспективы для методологии и теорий рефлексии³. Тем не менее, несмотря на отсутствие системы постулатов и эмпирических гипотез, в умах многих социоло-

* Перевод с английского А.М. Корбута под редакцией С.П. Баньковской. Источник: *Mills C.W.* (1939). *Language, logic and culture* // *American Sociological Review*. Vol. 4. № 5. P. 670–680.

© Корбут А.М., 2012

© Баньковская С.П., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. Ср. предисловие Л. Вирта к книге Карла Мангейма «Идеология и утопия» (Wirth, 1936: xxi).

2. В немецкой *Wissenssoziologie* и во французских социологических теориях знания. Достаточно адекватную библиографию немецких источников можно найти в переводе книги Мангейма, выполненном Виртом и Шилсом (Mannheim, 1936: 281 ff.). Относительно французов см. обзоры и монографии, опубликованные в «L'Année Sociologique» (тома I–XII).

3. Ср., однако, краткие высказывания Г. Беккера в различных местах их совместного с Г.Э. Барнсом труда (Barnes, Becker, 1938).

гов присутствуют принимаемые на веру и не подвергаемые анализу «ответы» на ряд теоретических вопросов. Задача теоретика — придать этим допущениям форму точных гипотез и критически их оценить.

Существуют две точки зрения на социальную детерминацию ментальности и идей — *историческая* и *социопсихологическая*. Без концепции сознания, учитывающей роль социальных детерминант в процессе рефлексии, более широкие исторические утверждения отчасти утрачивают свою интеллектуальную значимость. Нужна такая теория сознания, которая предполагает неразрывную связь социальных факторов и ментальности. Мы можем рассматривать проблемы социологии знания на историческом уровне, но мы также должны рассматривать свою основополагающую гипотезу на социопсихологическом уровне.

Одним из главных изъянов существующих социологий знания является отсутствие в них внятных и четко сформулированных *понятий*, которые позволили бы связать сознание с другими общественными факторами. Этот недостаток, в свою очередь, обусловлен неспособностью увидеть психологические проблемы, возникающие в результате принятия основополагающей гипотезы.

Сидни Хук недавно заявил, что можно без особого труда показать «исторические взаимосвязи» «рационализма» с «консерватизмом», а также «эмпиризма» с «либеральными» политическими ориентациями (Hook, 1938). Приписать исторические взаимосвязи не составляет особого труда, но что такое историческая взаимосвязь? Хотя доктрины, как и прочие сложные объекты культуры, в своем существовании не зависят от одного или нескольких биологических организмов, мы должны признать, что в конечном счете рефлексия (процесс, в ходе которого верования подвергаются сомнению, отвергаются или переформулируются) протекает в организме, наделенном сознанием, и является символической деятельностью. Возможно, отдельно взятый индивид не способен всерьез поколебать некоторую систему верований. Возможно, в долговременной исторической перспективе существования верований движение мысли обусловлено, как полагал Лэки (Lesky, 1919: vol. I: 15–16; vol. II: 100–101), скорее мелкими изменениями, вызванными сотнями мыслителей, а не дюжиной «великих умов». Тем не менее мы должны попытаться обнаружить *modus operandi* этих отторжений, переформулировок и признаний. Для завершенной систематической социологической теории знания необходимо рассмотрение этого вопроса в социопсихологических категориях. Если допустить, что изменения в культуре влияют на тенденции в области интеллектуального труда и верований, то мы должны спросить, *каким образом* это влияние осуществляется. На данный вопрос и призвана ответить социальная психология, которая изучает воздействие социальных структур и объектов, классовых предрассудков и технологических изменений на сознание организма.

В строгом смысле психологическое не есть «личное». Индивидуальное не является отправной точкой современной социальной психологии; «ментальное» нельзя понять вне социальных факторов. В настоящий момент социология знания нуждается в более адекватных психологических основаниях, нежели имеющиеся в ее распоряжении. Многие социологии знания отвергают психологические соображения как «несущественные для социологического понимания» интеллектуальных паттернов. Социопсихологический «аспект проблемы либо полностью исключается, либо им

пренебрегают, оперируя туманными терминами, не поддающимися эмпирическому прояснению»⁴. Мы обнаруживаем этот недостаток у марксистов. С психологической и эпистемологической точек зрения общие термины, используемые марксистами для описания связей между «идеями» и социальными факторами (например, «отражать», «формировать», «определять», «пронизывать»), поверхностны; не ставя никаких вопросов, они лишь маскируют неадекватный анализ. Марксисты не перевели свои связующие термины в четкие и однозначные психологические категории⁵. В значительной мере критика их многочисленных попыток идеологического анализа основывается на негласном принятии как марксистами, так и их критиками традиционных индивидуалистических теорий сознания. Что действительно нужно — это такая концепция сознания, которая вводит социальные процессы в ментальные операции в качестве их неотъемлемой составляющей.

Дефицит психологических формулировок наблюдается не только в марксизме. Более изоциренные социологии знания обладают тем же недостатком. Мангейм, например, скрывает свою психологическую неадекватность за туманным и никак не анализируемым термином «коллективное бессознательное» (Mannheim, 1936: 28, 30–48). Психологические трудности, связанные с подобной концепцией, естественно, игнорируются.

Даже если мы допускаем, что в основе «мышления» лежат те или иные социальные процессы, оно тем не менее является языковым действием мыслителя. Мы не можем функционализировать рефлексивность в социальных терминах, просто постулировав «коллективного субъекта»⁶, как и не можем, используя удобные имплицитные концепции «коллективных субъектов», закрыть глаза на тот факт, что не существует «группового сознания». Мы можем социально функционализировать результаты мыслительной деятельности, только обладая эксплицитно сформулированной и систематически применяемой правдоподобной гипотезой относительно специфических социопсихологических механизмов действия культурных детерминант. Без полноценной социальной теории сознания есть реальная опасность превращения исследования по социологии знания в простое перечисление исторических дат и имен. Только при наличии подобной конструкции мы можем получить ясную и динамичную концепцию отношений между мыслителем и его социальным контекстом. Пока мы не выстроим ряд теоретически обоснованных гипотез социопсихологического характера, наше исследование будет оставаться ущербным, а наши более широкие теоретические претензии — беспочвенными. Я хочу выдвинуть две такие гипотезы.

Первая гипотеза вытекает из социального подхода к сознанию, предложенного Дж.Г. Мидом (Mead, 1934)⁷. Его понятие «обобщенного другого» (определенным об-

4. В работе Ганса Шпейера «Социальная детерминация идей» есть краткое указание на необходимость решения проблем социологии знания на психологическом уровне (Spreier, 1938).

5. См.: Маркс, 1960: 21, 83, и введение к «Критике политической экономии» (Маркс, 1959); Ленин, 1968: 318; Энгельс, 1961: 290, 302, 312. См. также: Bober, 1927: 298. Из более современных работ см. слабую в психологическом отношении попытку Паннекука связать «мышление» с социальными факторами (Pannekoek, 1937: 445). Относительно позитивных вкладов марксизма в социологию знания см.: Mannheim, 1936: 51, 66–67, 69, 110, 112, 248, 278.

6. Ср. сделанный фон Шельтингом обзор мангеймовской «Идеологии и утопии» (Shelting, 1936: 665).

7. См. также библиографию к статьям Мида.

разом модифицированное и расширенное) позволяет нам раскрыть значение социальных процессов как детерминант рефлексии (Mead, 1934: 155 ff.). Обобщенный другой — это интернализированная аудитория, с которой ведет беседу мыслитель: сфокусированная и абстрагированная организация установок тех людей, которые включены в социальное поле поведения и опыта. Структура и содержание избранного и, следовательно, избирающего социального опыта, перенесенного в сознание, образует социально ограниченного и ограничивающего обобщенного другого, с которым ведет беседу мыслитель⁸.

Мышление строится по образцу разговора. Это обмен, обоюдная передача значений. Аудитория предъявляет свои требования к говорящему; другой обуславливает мыслителя, и результат их взаимодействия является функцией обоих взаимодействующих. С точки зрения мыслителя, социализация его мышления тождественна его (мышления) ревизии. Социальные и интеллектуальные привычки и характер аудитории, как элементы взаимодействия, обуславливают высказывания мыслителя и закрепление верований, складывающихся в процессе взаимообмена. Мышление — это не взаимодействие между двумя непроницаемыми атомами; оно носит динамичный разговорный характер, т. е. его элементы взаимопроникают и меняют существование и статус друг друга. Этот символический обмен, перенесенный внутрь сознания, образует структуру ментальности.

В разговоре с такой интернализированной организацией коллективных установок идеи проходят логическую, т. е. имплицитную, «проверку». Здесь они встречаются с сопротивлением и отторжением, переформулированием и признанием. Рассуждение, как отмечал Ч.С. Пирс (Peirce, 1932: 108), предполагает обдуманное одобрение собственного образа мыслей. Отнестись к суждениям и аргументам (в том числе собственным) логически (применить стандартизированную критику) можно только с точки зрения обобщенного другого. Именно с этой социально утвержденной точки зрения определенные аргументы признаются либо не признаются в качестве логичных или нелогичных, правомочных или неправомочных.

Никто не может быть логичным, пока между членами его универсума дискурса не будет достигнуто согласие относительно обоснованности некоторой общей концепции должного рассуждения. Взвешенное логическое доказательство основано на сравнении доказываемого аргумента с общим представлением о том, как должен выглядеть должный аргумент. «Законы логики» налагают ограничения на утверждения и аргументы. Это правила, которым мы должны следовать, чтобы социализировать свое мышление⁹. Они не обнаруживаются интуитивно и не являются «врожденными»

8. Моя концепция обобщенного другого отличается от мидовской в одном отношении, имеющем решающее значение для ее применения в социологии знания: я не верю (в отличие от Мида [Mead, 1934: 154]), что обобщенный другой охватывает «все общество»; скорее, он отражает отдельные его сегменты. Высказывания Мида по данному вопросу, как мне кажется, обусловлены неадекватной теорией общества и рядом демократических убеждений. Однако они не являются логически необходимыми для изложения общих оснований его социальной теории сознания.

9. Эксперименты Жана Пиаже с детьми подтверждают данную точку зрения. См.: Пиаже, 1932. Взгляды Дюркгейма на возникновение логических категорий из социальных форм излагаются в его совместной с Моссом монографии, опубликованной в «L'Année Sociologique» (Дюркгейм, Мосс, 1996); см. также построенный на идеях Дюркгейма анализ М. Гране, посвященный не-аристотелевским ки-

ми» *данностями* ума. В них не нужно видеть «формулировки родовых признаков вещей, существующих вне исследования, или свойств любых возможных форм бытия». Скорее, принципы логики — это «правила, позволяющие эксплицировать значения наших терминов... принципы логики являются... конвенциональными, но не произвольными... они формируются и проходят отбор в силу инструментального характера дискурса, в зависимости от целей исследования и дискурса» (Nagel, 1938: 49–50)¹⁰.

Есть данные, показывающие, что так называемые законы доказательства могут быть всего лишь абстрактными конвенциональными правилами, определяющими, что именно признается в качестве правомочных компонентов разговора. То, что мы называем нелогичностью, сродни безнравственности: и то и другое является отклонением от нормы. Мы знаем, что эти способы мышления меняются¹¹. Аргументы, которые в дискурсе одной группы или эпохи признаются правомочными, в другое время и в других разговорах воспринимаются противоположным образом¹². То, что долгое время служило предметом размышлений, теперь отмечается как нелогичное. Проблемы, поставленные в рамках одной логики, со сменой интересов не разрешаются, а предаются забвению¹³. Появление новых интересов меняет правила игры, и мы должны признавать господствующие правила, если хотим оставить свой след в процессе мышления. Наши логические аппараты формируются под влиянием отклонения и принятия аудиторией наших мыслей. Когда мы мысленно разговариваем с собой, обобщенный другой, как носитель социально обусловленного логического аппарата, ограничивает и направляет течение наших мыслей. Логические правила, хотя они не всегда являются последним критическим аргументом, служат конечным условием для большинства идей. Часто именно на этом основании выбираются те идеи, которые не будут обсуждаться, а будут преданы забвению, т. е. идеи, которые, вместо экспериментального применения, будут отвергнуты как зачаточные гипотезы. Словом, согласие с действующими принципами логики является необходимым условием признания и распространения идей, поскольку принципы логики представляют собой абстрактные формулировки социальных правил, производные от господствующим категориям (Granet, 1934).

10. Нагель отмечает в чистой логике «отчетливую тенденцию» к признанию того, что «предметом логики является дискурс». Лингвистический подход к логике, мне кажется, вполне оправдан, но всё большее осознание социального и поведенческого характера языка заставляет поместить его в социальный контекст. С другой стороны, я бы хотел, чтобы Нагель попробовал обнаружить определенный порядок среди тех «изменений» «целей исследования и дискурса», которые обеспечивают формулирование и отбор принципов логики. Такая попытка могла бы быть осуществлена лишь социологически. Выделение социальных детерминант «целей исследования и дискурса» не только соответствовало бы программе социологии знания, но и, в случае успеха, подкрепило бы тезис Нагеля о том, что принципы логики являются «конвенциональными, но не произвольными».

11. Богословский в своей книге «Техника противоречия» (Bogoslovsky, 1928) показал, что, например, работы Джона Дьюи содержат серьезные логические ошибки, если оценивать их по правилам классической логики. Он пытается выделить новый набор логических принципов исходя из реальных способов мышления, обнаруживающихся у Дьюи. Богословский строит таблицу новых правил. Но ни один логик не может «изобрести» систему логики. Подобно монетам, такие системы становятся подлинными лишь при широком обращении.

12. См.: Lecky, 1919: vol. II: 100–101. Также см.: Sumner, 1911: 33, 174–175, 193–195, 225.

13. См. статью Дьюи: Dewey, 1917: 3.

ющих образцов распространения идей. Пытаясь социализировать свои интересы и мысли, мы приобретаем и применяем социально обусловленный логический аппарат. На внутреннем форуме рефлексии обобщенный другой исполняет роль социально обусловленного механизма, обеспечивающего логическую оценку.

Социальные привычки — это не только внешние повторяющиеся социальные действия; они представляют собой осадок, «апперцептивные массы», которые соответствуют господствующим и повторяющимся формам деятельности и создаются ими. В человеческих сообществах в основе таких господствующих полей поведения лежат системы ценностей. Интересы и ценности, составляющие основу социальной структуры, получили название этоса¹⁴. Господствующие виды деятельности (например, профессии) определяют и поддерживают различные формы удовлетворения, а также определяют ценностные предпочтения; воплощаясь в языке, они делают восприятие избирательным. Идеи включают не только чувственный опыт, но и значения, за которыми стоят коллективные привычки.

Когда в результате «социального конфликта» система социальных действий фактически «распадается», *некоторые* мыслители называют это «социальной проблемой», но не все мыслители считают проблемными любые «конфликты» любых групп. «Социальные проблемы» не обязательно считаются проблемой, т. е. поводом для размышлений: не существует «экономической проблемы вообще». Что именно составляет проблему — обуславливается «направлением» организованной социальной деятельности, поддерживающей специфические ценности. Ценности и интересы, лежащие в основе социальной структуры, являются путеводными нитями, ведущими к появлению проблем. Проблемы соответствуют этосу¹⁵.

Мыслитель редко играет непосредственную и активную роль в широких социальных стратах или институциональных структурах и, следовательно, не оказывает прямого влияния на формирование основополагающего образца привычек и ценностей, который позволяет избирательно распознавать «проблемы» и составляет фон мышления. Тем не менее есть два других способа, которыми на него могут влиять подобные остатки. Мыслитель может намеренно идентифицироваться с этосом¹⁶,

14. См. использование понятия этоса Г. Шпейером в: Speier, 1938: 196.

15. См. описание Т. Парсонсом веберовского понятия *Wertbeziehung* («соотнесение с ценностью») как методологической задачи, т. е. как организующего принципа эмпирического исследования (Parsons, 1938: 593, 601 ff.).

16. Такого рода «предвзятость» — наиболее часто приписываемый тип «связи», нередко считающийся единственно возможным. (См., например, статью С. Хука: Hook, 1937: 454.) Безусловно, многие социальные доктрины явно используются их создателями или популяризаторами, чтобы умышленно способствовать или мешать увековечиванию определенного социального движения или института, но я бы не ограничивал связь между мышлением и другими культурными формами сознательным «интересом» мыслителя или сознательным применением доктрины каким-либо профессиональным оратором в качестве орудия «социального суда». Если бы это была единственная возможная связь, тогда наша общая гипотеза была бы серьезно ослаблена. Мы должны были бы приписать мыслителю атрибуты «экономического человека», т. е. человека, знающего свои социальные интересы и мыслящего соответствующим образом. Кроме того, понимание связи исключительно в терминах «интереса» не затрагивает главного вопроса: оно ничего не говорит нам о том, как именно «социальные интересы» проникают в мышление, а ведь это мы и должны объяснить. Без такого объяснения приписывание

укорененным в структуре социальных привычек, тем самым косвенно участвуя в артикуляции интересов определенного сегмента общества, либо, если его образ мыслей получает признание и распространение, члены его аудитории будут обладать ментальными характеристиками, возникшими в результате прямого социального воздействия. Часто именно благодаря таким аудиториям мыслитель оказывается культурно востребованным, поскольку, когда его доктрина и *дальнейшие* размышления начинают тяготеть к отзывчивой аудитории, это означает, что он отреагировал (не важно, осознавая это изначально или нет) на «проблемы», определяемые действиями и ценностями его аудитории. Рефлексивная реакция на социальное окружение, ассимилируемая его членами, всегда соотносится с «потребностями» этого конкретного окружения. В операциональном (внешнем и поведенческом) плане это окружение представляет собой по большей части нерефлексивные образцы поведения специфической совокупности групп (например, класса) или институтов. С внутренней точки зрения, как функция или поле сознания, эта среда, как мы сказали, оказывает влияние на мышление, поскольку специфические поля социального поведения вырабатывают и поддерживают организованные наборы установок; интернализируясь, они образуют обобщенного другого, вместе с которым и в споре с которым мыслитель ведет свой внутренний разговор. Именно в силу сущностно социального устройства сознания социологические факторы влияют на закрепление не только оценок, но и идей. С одной стороны, обобщенный другой является элементом функционирования и предопределения результатов рефлексивных процессов, служит местом размещения логического аппарата; с другой стороны, он порожден организованной системой установок, лежащей в основе культурных форм, а также институциональным этосом и поведением хозяйствующих классов.

При рассмотрении системы мышления или обоснованных суждений мыслителя наш социологический подход к знанию предполагает «размещение» набора детерминант среди современных этому мыслителю полей общественных ценностей. Мы пытаемся определить ассимилируемую мыслителем часть культуры, а также выявить культурные влияния на его мышление и влияние (если таковое имеется) его мышления на культурные изменения.

Теперь, чтобы обозначить подходы к этой проблеме, мы взглянем на гипотезу и методологию под иным углом. Последующие замечания можно понимать как формулировку еще одного социопсихологического «механизма», связывающего мышление с общественными образцами. Мы будем конструировать его путем совмещения социального измерения языка и фундаментальной роли языка в мышлении. Проясняя взаимозависимость социальности и рефлексии, наша перспектива позволяет нам понять «единство» тех вопросов, которые традиционно рассматривались на трех разных уровнях теории. Мы «заполним» две «бреши» между ними. Во-первых, мы рассмо-

интереса означает, что отношения устанавливаются «рационально», в сознании мыслителя, в зависимости от его осознанных интеллектуальных и социальных намерений. Чтобы психологически ограничить социологию знания теорией мыслителя как экономического человека, нам пришлось бы отказаться от тех ожиданий, которые мы возлагаем на нее как на теорию и интегрирующую точку зрения, позволяющую осуществлять культурные реконструкции интеллектуальной истории.

трим природу языка и значения в терминах социального поведения. Во-вторых, мы рассмотрим природу рефлексии в терминах значения и языка.

Вместо концепции языка как «выражения предшествующих идей» психологи начали склоняться к функциональной концепции языка как посредника человеческого поведения. От изолированного грамматического и филологического рассмотрения лингвистического материала полевые этнологи перешли к изучению социально-поведенческих условий его функционирования¹⁷. Эти два направления, сближение которых только усиливает значимость каждого из них, находят подтверждение того, что значения символов определяются и переопределяются в социально скоординированных действиях. Слова опосредуют социальное поведение, и их значения зависят от исполняемой ими социально-поведенческой функции. Семантические изменения являются суррогатами и средоточиями культурных конфликтов и групповых действий. Поскольку язык используется для организации и контроля образцов поведения, эти образцы детерминируют языковые значения. Слова получают значение в зависимости от господствующих интерпретаций, навязываемых им социальными действиями. Источником интерпретаций или значений являются устоявшиеся формы поведения, связанные с использованием символов. Лингвистический материал направляет нелингвистическое поведение или регулирует его; язык есть та всепроникающая нить, из которой ткется паутина организованного человеческого поведения.

С функциональной точки зрения мы можем понимать язык как систему социального контроля. Символ, повторяющаяся языковая форма, приобретает статус символа, события, обладающего значением, поскольку он вызывает идентичную реакцию как у говорящего, так и у слушающего¹⁸. Успешная коммуникация должна порождать схожие реакции; значение в языке — это вызываемое им типичное социальное действие. Символы являются «направляющими опорами» социального поведения. Но они также выступают необходимым условием человеческой ментальности. Значения слов формируются и поддерживаются в процессе взаимодействия в человеческих коллективах, а мышление состоит в манипулировании этими значениями. Сознание — это опосредованный символами взаимообмен между организмом и социальными ситуациями. Посредством языка образцы социального поведения, с их «культурными тенденциями», ценностями и политическими ориентациями, подчиняют себе мышление. Только применяя символы, принятые в его группе, мыслитель получает возможность думать и общаться. Социально создаваемый и поддерживаемый язык несет в себе имплицитные инструкции и социальные оценки¹⁹. Овладевая

17. Прекрасный обзор литературы по этому вопросу см. у Эсперса (Espers, 1935). См. также его комментарии по поводу Грейс Делагуны и Б. Малиновского.

18. Ср.: Mead, 1934: sec. II.

19. К. Бёрк говорит об этом так: «Речь приобретает свою форму в силу того, что она используется людьми при осуществлении совместных действий. Она — придаток деятельности, и поэтому, естественно, включает элементы увещания и угрозы, которые стимулируют действие и задают его направление. Следовательно, она обязательно предполагает применение имплицитных моральных ценностей: имена вещей и действий несут в себе коннотации хорошего и плохого — существительному сопутствует своего рода невидимое прилагательное, а глаголу — невидимое наречие» (Burke, 1935: 243–244). См. также книгу Марселя Гране (Granet, 1934), где обсуждается ценностная нагруженность китайских словарей и синтаксиса.

категориями языка, мы овладеваем структурированным «образом жизни» группы, и вместе с языком перенимаем ценностные основания этого «способа жизни». Наши поведение и восприятие, наши логика и мышление находятся под влиянием системы языка. Вместе с языком мы усваиваем ряд социальных норм и ценностей. Словарь — это не просто набор слов; он неотделим от социальных контекстов, от институциональных и политических координат. За словарем стоят коллективные действия.

Ни один мыслитель не применяет весь словарь, предоставляемый ему социальным контекстом, и не ограничивается только им. Мы овладеваем систематическими словарями интеллектуальных традиций, созданными другими мыслителями, принадлежащими к самым разным культурам. Мы выстраиваем свои интеллектуальные ориентиры, составляя собственный словарь взаимосвязанных терминов. По мере интеллектуального «роста» мы избирательно вырабатываем новые лингвистические привычки. В основе лингвистических или понятийных привычек, как и любых других, лежат предшествующие «осадки». Предыдущие лингвистические и концептуальные достижения являются условиями приобретения новых привычек мышления, новых значений. Мышление заключается в отборе и манипулировании доступным символическим материалом.

Мы можем «разместить» мыслителя в определенных политических и социальных координатах, установив, какие слова входят в используемый им словарь и какие нюансы значений и ценностей они выражают. Изучая словари, мы выявляем скрывающиеся за ними имплицитные оценки и коллективные образцы — «сигналы» социального поведения. Социальная и политическая «ориентация» мыслителя проявляется в выбираемых и используемых им словах. Словари служат социальными каналами мышления.

Мы должны признать приоритет системы значений над мыслителем. Мышление мало влияет на язык, но оно, как заметил Малиновский, «вынуждено заимствовать свои инструменты у (социального) действия, которым прежде всего и определяется» (Malinowski, 1923: 498). Мыслитель не может придавать произвольные значения своим терминам и оставаться при этом понятным. Значение — это изначальная *данность*, коллективное «творение». Манипулируя рядом социально заданных символов, мышление само оказывается предметом манипуляции. Символы — это безличные и императивные детерминанты мышления, поскольку они выражают коллективные цели и оценки. Новые смысловые оттенки, которые мыслитель может придавать словам, тоже, конечно, играют важную социальную роль²⁰, но чтобы эти «новые» значения нашли понимание, их определение должно основываться на значениях и организации коллективно утвержденных слов, которые их тем самым обуславливают, одновременно влияя на их принятие и/или отклонение окружающими.

Здесь мы вновь видим, что мыслитель «предопределен» своей аудиторией, поскольку, чтобы общаться, чтобы быть понятным, он должен «придавать» символам такие значения, которые будут вызывать у аудитории те же реакции, что и у него. Следовательно, процесс «экстернализации» его мыслей с помощью языка находится — в силу неразрывной связи социальной общности и значения — под контролем

20. Ср.: Mannheim, 1936: 74.

аудитории. Социализация сопровождается ревизией значения. Идентичные интерпретации возникают редко. Написанное получает новые интерпретации по мере распространения в аудиториях с несовпадающими нюансами значений. Мы называем тенденцию встраивания (за счет вариаций интерпретации) значения понятий в заданный набор социальных привычек этноцентризмом значения²¹. Функционально, т. е. в той мере, в какой коммуникация происходит, читатель является определяющим фактором того, что пишет мыслитель.

Символ приобретает иное значение, когда его интерпретируют люди, актуализирующие иные культуры или культурные страты. Рассуждая о проблемах, возникающих при переводе с китайского на английский, А.А. Ричардс говорит, что, «как мне кажется, их интерпретацию сопровождает и предопределяет неписаная и негласная традиция» и что «эта традиция *отнюдь не однородна*» (Richards, 1932: 33). Мы полагаем, что эта *отнюдь не однородная традиция* является лингвистическим отражением социально контролируемого поведения, от которого отталкивается ученый, которое он «воплощает» (в поведении и/или косвенным образом) или которое образует аудиторию его мыслей, — либо и то, и другое, и третье. Эти «эзотерические детерминанты значения» представляют собой «логические интерпретанты»²², осадки, производные от осмысленного поведения подобных констелляций.

Препятствие, возникающее на пути социальных действий, например, классовый конфликт, отражается на нашем коммуникативном посреднике и, тем самым, на нашем мышлении. Мы перестаем понимать друг друга. Мы интерпретируем «один и тот же» символ по-разному. Поскольку скоординированные социальные действия, поддерживающие значение конкретного символа, разрушены, символ больше не вызывает у членов одной группы ту же реакцию, что и у членов другой группы, и подлинная коммуникация не происходит.

Ричардс обнаруживает в китайском мышлении периода Мэн-цзы сильную зависимость от концепции социальной цели. Размышления Мэн-цзы о человеке были обусловлены определенной социальной целью: «навязыванием схемы поведения». Используя им понятия были прекрасными орудиями общепринятой морали и социального порядка. Успех исследования Ричардса заставляет нас признать разумной гипотезу о том, что концепции и различия, в том числе входящие в наш философский и обществоведческий жаргон, «скрывают» от нас стоящие за ними факторы в интересах социальных целей, тесно связанных с различными культурными образцами.

21. Например, если держать в уме эту «подсказку», становится понятно, по какой причине «образец распространения» Библия столь устойчив: ее язык поддается «растяжению» (переинтерпретации) в зависимости от целей и ориентаций, имплицитно заложенных в языках самых разных культурных сегментов и сред.

22. Зачаточная теория значения, обнаруживающаяся у Ч.С. Пирса, согласуется с социологическим взглядом на значение. В его работах я нахожу дополнительное подтверждение своего убеждения в том, что посредством значения социальные привычки оказывают имманентное регулирующее воздействие на рефлексивность. Для Пирса «конечным значением (логической интерпретантой) понятия является изменение привычки» (Peirce, 1934: § 476). Привычки, разумеется, приобретаются и передаются социально.

Разные традиции мышления проводят в своих словарях разные различения, которые связаны с различиями в других сферах соответствующих культурных сред. Различения, устанавливаемые китайским мышлением, совершенно не похожи на различения, устанавливаемые западным мышлением. Китайцы, например, не противопоставляли субъект объекту, и потому у них не было «проблемы знания». Кроме того, китайское мышление указанного периода не разделяло психологию и физику на две обособленные науки. Ричардс пишет: «Проблемы, неустанно преследующие любую традицию — особенно те проблемы, которые сложнее всего разрешить и которые тем самым кажутся наиболее „важными“, — часто могут быть следствием случайности, грамматической или социальной» (Richards, 1932: 3–5).

То, каким образом «отсутствие» различий в языке ограничивает мышление и формулирование проблем, прекрасно иллюстрирует проведенный Ричардсом анализ китайского слова «старый». Оно не предполагает различия между возрастом в хронологическом смысле и этической установкой в отношении пожилых людей. Поэтому Мэн-цзы не способен разделить возраст человека и почтение, которое тот заслуживает в силу своего возраста. Здесь наблюдается прямая связь между обычаем, отраженным в языке, и ограничением мышления. Мыслители периода Мэн-цзы «не обсуждают и не считают спорной правильность почтительного отношения к возрасту самому по себе» (Richards, 1932: 55–56). Их язык не допускает определение данной проблемы. Использование одного слова как для хронологического возраста, так и для образца уважительного поведения в отношении стариков отражает и подкрепляет само собой разумеющуюся уместность почтительного поведения лучше, чем два отдельных термина. Согласие с обычаем или институтом достигалось за счет простого упоминания символа, вокруг которого он был организован и который определял соответствующее поведение. Поэтому в данном вопросе китайское мышление придерживается непререкаемых границ, заданных самим языком.

Что было бы, если бы обычай уважения к старости радикально изменился? Что бы произошло, если бы нехватка молодого пополнения, вызванная длинной чередой войн, вынудила группу сделать предметом почитания «молодого воина»? Какова была бы судьба старого понятия, получившего теперь двойственное значение? Оно стало бы неопределенным и постепенно распалось. Свежеприобретенные санкционированные социальные привычки порождают новые значения и вызывают изменение старых. Было бы проведено различие, которого нет в мышлении Мэн-цзы. Там, где прежде царствовало непроблематичное убеждение, появились бы проблемы, связанные с конкуренцией значений. Поэтому на уровне значений рефлексия связана с конфликтами и преобразованиями в социальных порядках²³.

23. Я благодарен К.Э. Айресу, указавшему на похожую ситуацию в связи с появлением понятия «капитал». Со времен Аристотеля считалось, что деньги — нечто стерильное. Поэтому на смену «деньгам» и «богатству» пришел однозначный «капитал» как фактор производства. «Капиталистическую ошибку» можно считать продолжением «меркантилистской ошибки», обусловленной текучестью понятия «богатство». Важно, что «капитал» возник в тот период и в той среде, в которой широкое развитие получил бухгалтерский учет. Амбивалентность «капитала» отражает отсутствие в предпринимательской культуре различия между бухгалтерскими записями и вещами, машинами. Как и в эпоху Мэн-цзы, никто не обсуждал различий между финансовым и физическим капиталом. Однако я не

Неизбежным следствием любой непривычной точки зрения является то, что вопросы, традиционно рассматривавшиеся по отдельности, теперь начинают рассматриваться вместе. Я наметил некоторые координаты социологического подхода к рефлексии и знанию, сводящего воедино социальность и сознание, язык и социальную привычку, ноэтическое и культурное. Можно сказать, что данные контексты функционируют в качестве детерминант мыслительных процессов, в том смысле, что те или иные социальные структуры предоставляют специфические и ограниченные материалы для ассимиляции, либо в том смысле, что мыслители программно идентифицируются с порядком интересов. Я проанализировал это вопрос более глубоко: 1) очертив социопсихологическую проблему *modus'a operandi* подобных детерминаций и 2) выдвинув и частично прояснив в виде гипотез два механизма связи. Очевидно, эти формулировки также указывают на исследовательские ориентиры, позволяющие осуществлять конкретные реконструкции интеллектуальных образцов с точки зрения культуры.

Литература

- Дюркгейм Э., Мосс М. (1996). О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / пер. с фр. А.Б. Гофмана. Москва: Восточная литература. С. 6–73.
- Ленин В.И. (1968). Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 18. Москва: Изд-во политической литературы. С. 7–384.
- Маркс К. (1959). К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. М.: Государственное изд-во политической литературы. С. 5–9.
- Маркс К. (1960). Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М.: Государственное изд-во политической литературы. С. 5–784.
- Пиаже Ж. (1932). Речь и мышление ребенка. Москва; Ленинград: Государственное учебно-педагогическое изд-во.
- Энгельс Ф. (1961). Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. М.: Государственное изд-во политической литературы. С. 269–317.
- Barnes H.E., Becker H. (1938). Social thought from lore to science. New York: D. C. Heath & Co.
- Bober M.M. (1927). Karl Marx's interpretation of history. Cambridge: Harvard University Press.
- Bogoslovsky B.B. (1928). The technique of controversy: principles of dynamic logic. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Burke K. (1935). Permanence and change: an anatomy of purpose. New York: New Republic.
- Dewey J. (1917). The need for a recovery of philosophy // Dewey J., Moore A.W., Brown H.Ch., Mead G.H., Bode B.H., Stuart H.W., Tufts J.H., Kallen H.M. Creative intelligence: essays in the pragmatic attitude. New York: Holt & Co. P. 3–69.
- Espers E. (1935). Language // Handbook of social psychology / ed. C.A. Murchison. Worcester: Clark University Press. P. 417–460.

хочу сказать, что двойственность этого термина целенаправленно культивировалась классицистами, т. е. была предвзятой.

- Granet M.* (1934). *La Pensée chinoise*. Paris: La Renaissance du livre.
- Hook S.* (1937). Marxism and values // *Marxist Quarterly*. Vol. 1. № 1. P. 38–45.
- Hook S.* (1938). Metaphysics and social attitudes: a reply // *Social Frontier*. Vol. 4. № 32. P. 153–158.
- Lecky W.E.H.* (1919). *History of the rise and influence of rationalism in Europe*. 2 vols. New York: Appleton, 1919.
- Malinowski B.* (1923). The problem of meaning in primitive languages // *Ogden Ch.K., Richards I.A.* The meaning of meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism. New York: Harcourt, Brace & Co. P. 451–510.
- Mannheim K.* (1936). *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Mead G.H.* (1934). *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nagel E.* (1938). Some theses in the philosophy of logic // *Philosophy of Science*. Vol. 5. № 1. P. 46–51.
- Pannekoek A.* (1937). Society and mind in Marxian philosophy // *Science and Society*. Vol. 1. № 4. P. 445–453.
- Parsons T.* (1938). *The structure of social action*. New York: McGraw-Hill.
- Peirce C.S.* (1932). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. II: *Elements of Logic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce C.S.* (1934). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. V: *Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Richards I.A.* (1932). *Mencius on the mind: experiments in multiple definition*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Shelting A. von.* (1936). Review of «*Ideologie and Utopie*» by Karl Mannheim // *American Sociological Review*. Vol. 1. № 4. P. 664–674.
- Speier H.* (1938). The social determination of ideas // *Social Research*. Vol. 5. № 2. P. 182–205.
- Sumner W. G.* (1911). *Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals*. New York: Ginn & Co.
- Wirth L.* (1936). Preface // *Mannheim K.* *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. New York: Harcourt, Brace & Co. P. xiii—xxxi.

Дебаты о народности¹

Андрей Тесля*

Аннотация. В обзоре анализируется процесс формирования русского национализма: конкурирующие подходы к пониманию «нации» и «народности», трансформация последних в зависимости от меняющегося внутри- и внешнеполитического контекста. Особенное внимание уделяется «проблемным пунктам» русского национализма, формирующегося в условиях конкуренции с уже существующими или начавшими формироваться параллельно национальными программами. Напряжение, существующее между русским национализмом и империей, мыслится основным фактором, обуславливающим историческую динамику понимания «нации» в русской общественной мысли националистического направления.

Ключевые слова. Империя, нация, народность, славянофильство.

Данное эссе не претендует на раскрытие истории «русского национализма» (менее привычно, но точнее было бы говорить о «русских национализмах» во множественном числе — и в исторической последовательности, и в синхронии) — моя задача попытаться обрисовать общие контуры феномена. Поскольку всякую подобную попытку можно назвать, в силу масштаба задачи, «покушением с негодными средствами», то необходимо оговорить принципиальные установки, долженствующие скорректировать интерпретацию нижеследующего текста.

Сущность «новой имперской истории» сторонники данного подхода описывают так: она «посвящена изучению империи не как „вещи“, формальной структуры власти или экономической эксплуатации, а как „имперской ситуации“». Для нее характерно не просто крайнее разнообразие общества и разношерстность населения, но принципиальная несводимость этого разнообразия к какой-то единой системе» (Империя и нация, 2011: 8–9). С тем же правом это применительно и к процессам нациестроительства; варианты видения «нации» и споры вокруг нее, государственная политика и общественное мнение — «ситуация», в которой разворачиваются действия многочисленных субъектов. Результат их действий зачастую имеет мало общего с намерениями как инициаторов, так и оппонентов — русский(е) национализм(ы) формируются в сложной ситуации одновременного взаимодействия с активно трансформирующейся в XIX веке империей, национальными движениями в других странах (на эти зарубежные национализмы постоянно оглядываются как империя, так и национальные движения внутри ее), местными национальными движениями.

* Тесля Андрей Александрович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета. Email: mestr81@gmail.com

1. Исследование выполнено в рамках гранта Президента Российской Федерации (№ МК-1649.2011.6). Тема: «Национальное самосознание в публицистике поздних славянофилов».

Первоначальный вариант статьи опубликован в электронном издании «Русский журнал» (www.russ.ru) под редакционным заглавием «Учение о народности».

Если тезис о конструктивном характере «нации» стал общим местом в исследованиях национализма, то в исследованиях, связанных с вопросами «русского национализма», последний зачастую предстает как феномен государственной политики, преимущественно на «окраинах» империи. Нередко недостаточно обдуманно используется введенный Б. Андресоном образ нации как «воображаемого сообщества», однако в этом смысле любое сообщество будет «воображаемым», обретающим реальность только в сознании составляющих его индивидов или внешних наблюдателей. Андерсон вкладывает в свой образ значительно более сильное утверждение — «нация» «воображается», создается усилиями какой-либо группы, и затем этот образ транслируется, утверждается, испытывая соответствующие трансформации.

Субъектами в большинстве исследований оказываются, с одной стороны, имперская администрация, как правило, слабо дифференцированная и выступающая в качестве абстрактной «власти»², а с другой стороны — местные («инонациональные», «иностранодные») сообщества, реагирующие или активно воздействующие на государственную политику (этот аспект затрагивается существенно реже). Даже в революционной для отечественной историографии работе Алексея Миллера (Миллер, 2006) преобладает взгляд «сверху» — выпадает из рассмотрения та среда, те группы, в которых формируются «образы нации», которые конкурируют за общественное влияние и за возможность влиять на национальную политику Российской империи.

В результате произошел «явный перекося в сторону изучения сообществ, механизмов и дискурсов управления, конфессиональных и прочих идентичностей пограничья, в то время как „русские“ и „центр“ (за некоторыми важными исключениями) оказались за кулисами данного действия... Соответственно, в историографии империи есть „нерусские“ народы, а „русские“ в качестве подданных, а не абстрактных не-иностранцев так и не появились. Аналитики социогуманитарных исследований признают, что „центр“ и „русский вопрос“ как самостоятельные проблемы приме-

2. Яркое исключение в историографии последних лет — работа М. Долбилова (Долбилов, 2010), в которой рассматривается этноконфессиональная политика в северо-западных губерниях в эпоху «великих реформ». Если привычно имперская политика видится из центра, а историк пытается ухватить «генеральную линию», то Долбилова интересует практика реализации этих государственных решений «на месте»: например, насколько на фактически проводимую политику влияли взгляды местных чиновников, как ими понимались и применялись имперские решения, какие последствия имели последние применительно к реальным условиям, далеко не всегда адекватно представляемым правительством. Местная бюрократия, епископат и священство, дворянство северо-западных губерний — не пассивные орудия или объекты управления, но также субъекты, влияющие на политику, использующие зачастую довольно сложные стратегии — например, через формирование общественного мнения посредством корреспонденций в общероссийские издания, через неформальные контакты и т. п. Политика веротерпимости рассматривается как ограниченный ресурс — когда терпимость к одной конфессии может расцениваться как агрессивные действия в отношении иной и империи приходится соблюдать сложный конфессиональный баланс, существенно отличающийся от принятых ею же идеологических установок. Когда меры против католичества так и остаются локальными по той причине, что для имперской администрации неприемлемо опираться на низовое движение против иерархии, подрывая сложившуюся властную систему, невозможна масштабная политика покровительства православия, поскольку она одновременно бы означала расшатывание социальной иерархии, в которой православия отведено место «простонародной веры», а действия против католичества интерпретируются населением как действия против социальных верхов (в рамках идеи «народного царя»).

нительно к истории Российской империи сейчас почти не изучаются» (Вишленкова, 2011: 11). Русский национализм носил не только реактивный, но и активный характер — интеллектуальные и общественные движения, его составляющие, во многом определяли условия действия имперской власти, в свою очередь, разнообразно использовавшей эти общественные силы: опыт включения русского национализма в имперскую повестку, попытки трансформировать достаточно архаичную империю в империю, опирающуюся на оформленное «национальное ядро», был решающим для ситуации 1880–1890-х годов. Пытаясь обрести новую опору в русском национализме, империя провоцировала конфликты с иными наличествующими или формирующимися национальными движениями, и в то же время лишала себя большинства традиционных средств их разрешения. Русский национализм нес в себе изначальный конфликт, будучи национализмом «имперской нации», определяющей себя по отношению к империи через отождествление с ней и одновременно через растожествление: долженствующий скрепить империю через нового субъекта — нацию, он разрывал империю через выделение тех или иных элементов, не способных (сейчас или принципиально) стать частью нации.

«Нация» и «народность» в их переплетении

История слов нередко способна рассказать больше, чем традиционное историческое повествование — в особенности в тех случаях, когда слова означают избыточно много и тексты, отстоящие друг от друга на несколько десятилетий, внешне говорящие об одном и том же, при достаточном приближении к предмету оказываются объединенными лишь на уровне слов.

Спорить о «нации» и звать к ней начинают в первые десятилетия XIX века — в эпоху революции и наполеоновских войн, в период, который для нашего взора зачастую разделяется цезурой «неизвестных и непонятных событий» между Термидором и Брюмером, но который для современников (особенно тех, кто наблюдал его из петербургского или московского отдаления) был единой «Революцией». «Нация» в этих разговорах — это гражданская нация, тот самый «народ» в другой фразеологии, являющийся сувереном, единственным источником власти. Впрочем, эта «нация», под которой подразумевается нация политическая, обладающая субъектностью, оказывается едва ли не с самого начала переплетена с «нацией» романтиков — не той, которую надлежит создать через Учредительное собрание, но уже данной в истории, для которой время политическое — лишь момент проявления. Сергей Глинка на европейский манер будет настаивать в «Русском Вестнике» в конце 1800-х — начале 1810-х на том, что русским надлежит быть русскими, т. е. подобно другим европейцам быть собой, а не подражать кому-либо. Аналогичным образом декабрист Михаил Орлов будет по-французски настаивать на необходимости воспитывать детей русского дворянства в любви к отечеству, родному языку и культуре (Парсамов, 2010).

Политическое напряжение, чувствительное для власти в самом слове «нация», приведет в 20-е годы к его вытеснению из печати, на смену ему придет «народность», удобная своей размытостью. Алексей Миллер, анализируя историю понятий «нация» и «народность» в первой половине XIX века, отмечает: «В 1820-е годы в имперских

элитах постепенно растет настороженность, и с начала 1830-х годов оформляется ясно выраженное стремление вытеснить понятие *нация* и заместить его понятием *народность*. С помощью этой операции надеялись редактировать содержание понятия, маргинализировать его революционный потенциал» (Imperium inter pares, 2010: 60).

Опережая уваровскую формулу, в журналистике 20-х начнутся «споры о народности» с противопоставлением «народности» и «простонародности», где «народность» будут определять через «верность духу народа», а не те или иные конкретные исторические формы. Народность оказывается и искомым, и повсеместно присутствующим, тем, что возможно «почувствовать», но затруднительно определить — неким «пустым местом», позволяющим наделять его необходимыми смыслами. Уже в Манифесте от 13 июля 1826 года, опубликованном после завершения суда над декабристами, присутствует знаковый смысловой поворот: «Все состояния да соединятся в доверии к правительству. В государстве, где любовь к монархам и преданность к престолу основаны на *природных свойствах народа* (выделено мной. — А.Т.)³, где есть отечественные законы и твердость в управлении, тщетны и безумны всегда будут все усилия злоумышленных... Не от дерзостных мечтаний, всегда разрушительных, но свыше усовершенствуются постепенно отечественные установления, дополняются недостатки, исправляются злоупотребления».

Декабристское же восстание интерпретируется в Манифесте в рамках типичного для романтизма противопоставления «истинного» и «ложного» просвещения: «Не просвещению, но праздности ума, более вредной, нежели праздности телесных сил, — недостатку твердых познаний должно приписать то своеволие мыслей, источник буйных страстей, сию пагубную роскошь полупознаний, сей порыв в мечтательные крайности, коих начало есть порча нравов, а конец — погибель».

Только что созданное III Отделение в отчете за 1827 год пугает власть «русской партией»: «Молодежь, т. е. дворянчики от 17 до 25 лет, составляют в массе самую гангренозную часть Империи. Среди этих сумасбродов мы видим зародыши якобинства, революционный и реформаторский дух, выливающийся в разные формы и чаще всего прикрывающийся маской русского патриотизма... Экзальтированная молодежь, не имеющая никакого представления ни о положении России, ни об общем ее состоянии, мечтает о возможности русской конституции, уничтожении рангов, достигнуть коих у них не хватает терпения, и о свободе, которой они совершенно не понимают, но которую полагают в отсутствии подчинения» (Россия под надзором, 2006: 22).

Уваров, получивший в 1830-е годы *carte blanche* на идеологию, предпримет амбициозную попытку «перехвата» романтических учений о «народности», выросших в

3. Сходна риторика во Всеподданнейшем отчете III Отделения за 1837 год: «Безусловная любовь и неограниченная преданность к Царю принадлежат, так сказать, к природе русского народа (выделено мной. — А.Т.), и чувства сии при всяком случае, прямо от лица Государя или до Царственного Его Семейства относящиеся, разительно обнаруживаются» (Россия под надзором, 2006: 156).

Другой пример (из отчета за 1845 г.): «Надобно желать одного, чтобы при этом стремлении дел русские не перенимали европейской порчи нравов, сохранили свою народность и остались навсегда, по примеру прародителей своих, преданными своей Вере, своим Государям и Отечеству» (Россия под надзором, 2006: 376).

атмосфере «освободительной войны» в Германии (1813)⁴. В русских условиях «народности» нет нужды создавать политического субъекта — восстанавливать германский Рейх — поскольку этот субъект уже наличествует в лице Российской империи. Как раз напротив, возможные оппоненты власти — среднее дворянство, почувствовавшее свою силу и обретшее корпоративное сознание в краткий период наполеоновских войн, — оказываются в ситуации, когда возможная риторика «народности» взята уже на вооружение власти, опирающейся в этом одновременно на формирующуюся бюрократию и мещанство. Идеологическая конструкция, предложенная Уваровым, имеет, однако, фундаментальную слабость — она принципиально предполагает ограниченную и закрытую аудиторию, к которой обращена, — условно говоря, те поднимающиеся социальные группы, которые проходят через русские гимназии и университеты, где они должны подвергнуться «обработке» в духе «официальной народности», читатели русскоязычной прессы, плотно контролируемой Министерством просвещения (Зорин, 2004: гл. X). Но эта же идеологическая конструкция не может включить в свои рамки ни западные окраины империи (Остзейские губернии и Царство Польское), она не может быть артикулирована как «собственная речь» высшими правящими кругами империи — принципиально вненациональными, чья идеология остается идеологией династической преданности, когда местные аристократии заключают договор о преданности империи, но отнюдь не «русской народности».

Впечатанная в уваровскую формулу «народность» станет «неопределенным третьим», обретающим осмысленность через два первых члена — «православие» и «самодержавие», придавая им флер исторической глубины и «органичности». В циркуляре Министерства народного просвещения от 27 мая 1847 года разъяснялось, что «русская народность» «в чистоте своей должна выражать безусловную приверженность к православию и самодержавию», а «все, что выходит из этих пределов, есть примесь чуждых понятий, игра фантазии или личина, под которою злоумышленные стараются уловить неопытность и увлеченность мечтателей» (Лемке, 1904: 190). Быть православным, «без лести преданным» подданным своего монарха, — вот, собственно, к чему сводится «народность» в практическом истолковании, и отсюда же возникает внешне парадоксальная ситуация, когда все добровольные истолкователи «народности», начиная с Погодина, оказываются неудобными для власти. Единственное правильное здесь — воздерживаться от любой интерпретации, повторяя «народность» как мантру и используя обвинение в «ненародности» против тех, кто уже и так помечен в качестве политического противника.

Империя в 1830–1840-е стремится задействовать потенциал возможного «национального направления», но практическая реализация ограничена «русским стилем» К.А. Тона, сосуществующим с псевдогоготическими постройками петергофской Александрии. Важны не отсылки к конкретному прошлому, а к прошлому как таковому. В подкладке существенное содержание ограничивается легитимизмом постнаполео-

4. В отчете «Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1843 гг.» Уваров писал: «Слово „народность“ возбуждало в недоброжелателях чувство неприязненное за смелое утверждение, что министерство считало Россию возмужалою и достойною идти не позади, а по крайней мере рядом с прочими европейскими национальностями» (цит. по: Лемке, 1904: 189).

новской эпохи: «народность» должна, в противоположность «нации», оставаться пустым местом, быть фиксацией политической бессубъектности⁵.

Программы нациестроительства 1860-х годов

Кризис империи 1850-х годов, внешним проявлением которого стало поражение в Крымской войне⁶, привел к осознанному выбору в пользу кардинальных реформ и одновременной либерализации режима. Последняя вывела наружу все те процессы, которые с разной степенью интенсивности развивались под стремящимся к единообразию имперским фасадом. На повестку дня стал национальный вопрос: подобно тому, как восстание 1830–1831 годов заставило считаться с национализмом и попытаться аккумулировать и одновременно нейтрализовать патриотические настроения, выдвинув доктрину «официальной народности», либерализация второй половины 50-х — начала 60-х проявила целый ряд сформировавшихся или находящихся в процессе формирования национальных течений.

Вплоть до 1863 года рост подобных периферийных национализмов особенно-го беспокойства не вызывал — будущий «столп» русского национализма Катков охотно помогал украинофилу Костомарову в «Русском Вестнике», а редакция славянофильского журнала «Русская Беседа» старалась угодить лидеру тогдашнего украинофильства Кулишу, добываясь его повестей для своего издания. «Польское дело» оказывалось в «области умолчания» — выступать против поляков было немыслимо, активно поддерживать их — равно невозможно, поскольку это означало бы поддержку притязаний к отделению от империи. Неопределенные либерально-демократи-

5. В 1860-е годы во многом усилиями М.Н. Каткова будет произведена, как отмечает А.И. Миллер, «„перезагрузка“ понятия *народность*, которое снова становится синонимом *нации*» (Imperium inter pares, 2010: 61). Однако различающиеся «шлейфы» смыслов данные термины сохраняли в русском консервативном и националистическом дискурсах и в начале XX века. Как подчеркивает И.В. Омелянчук, «в своих трудах правые чаще использовали термин „народность“, лишь Л.А. Тихомиров да М.О. Меньшиков употребляли (sic! — А.Т.) категорию „нация“. Но предикатом субъекта „народность“ в трудах монархистов являлось слово „национальный“, а отнюдь не „народный“... В основном правые под термином „народность“ все же понимали нацию, но не как политическую или этническую общность, а как культурно-конфессиональное объединение с открытыми границами... Но большинство монархистов исходили из противопоставления понятий „нация“ и „народность“» (цит. по: Тюремная одиссея, 2010: 18–19).

6. Фактически империя оказалась в относительном тупике уже к началу 40-х годов: реформы, стоявшие на повестке во второй половине 20-х, были частично проведены (систематизация законодательства, становление профессиональной бюрократии, регулирование статуса государственных крестьян и т. п.), а остальные либо были отложены, либо выхолащивались до символических жестов. Характерно одно физическое старение правительства — уже современники отмечали разницу между «первым» и «вторым» «николаевским призывом». В «первый» на высшие правительственные должности пришли люди, сформировавшиеся в александровскую эпоху и при всех личных особенностях в целом отмеченные достаточно яркой индивидуальностью и способностью отстаивать и проводить свои взгляды (Бенкендорф, Блудов, Воронцов, Дашков, Киселев; Канкрин хоть и получил пост министра финансов еще при Александре I, но максимального влияния достиг именно при Николае I). Для «второго» символическими фигурами стали Клейнмихель и Вронченко, когда главными достоинствами оказались исполнительность и послушность.

ческие стремления разной степени радикальности были всеобщими — от прежних лозунгов и идеологических символов отказались, новые так и не были определены. Стремление к реформам и преобразованиям было всеобщим, прежний имперский патриотизм был разрушен в обществе катастрофой конца николаевского царствования, новые политические ценности и смыслы оставались неопределенными.

1863 год стал решающим в истории русского национализма — январское восстание в Польше стимулировало формирование национального самосознания. Если выступать против польского национального движения русское образованное общество было не готово, то претензии польского восстания на создание Речи Посполитой в границах до 1772 года, действия повстанцев на территории юго-западного и северо-западного краев способствовали возникновению «оборонительного национализма» в ответ на угрозу, формированию первичной политической национальной идентичности в ответ на возможность утраты территорий, воспринимавшихся как часть «России». Катков, посреди почти абсолютного молчания в русской журналистике, решительно выступил против восставших — и оказался голосом «безмолвствующего большинства». Провозглашая ценность государства, поддерживая позицию целостности империи и борьбу с повстанцами, он впервые употреблял слова, которым ранее не было места в русской журналистике: национализм и государственничество за пределами официоза. Это было открытие «общественного мнения»: внезапно для всех — для власти и оппозиции — обнаружилось, что в стране есть общество, и сила Каткова состояла в его способности в эти годы явиться его выразителем и направителем. Катков заговорил от лица нации — не оформленной, но уже переставшей быть исключительно объектом управления, обретающей собственную субъектность. И если на первых порах это движение встретило поддержку со стороны имперской власти, поскольку оказалось необходимой опорой в ситуации внешне- и внутривнутриполитического кризиса, то вскоре противоречия стали быстро нарастать в силу понятной невозможности «управлять» обществом, не вступая с ним в диалог, используя исключительно «в меру надобности»⁷.

Польское восстание привело к оформлению нескольких ключевых политических позиций по национальному вопросу, претендовавших на возможность реального осуществления в государственной политике:

1. Катковская программа, предполагавшая в качестве определяющего признака нации «культуру» и ориентированное на французский опыт нациестроительство. Применительно к «польскому вопросу» это означало господство принципа *Realpolitik* — удержание Польши под своей властью, поскольку любое другое решение приводило бы к еще большим политическим издержкам (возникновение независимой Польши с территориальными притязаниями на земли Укра-

7. А.И. Миллер, акцентируя социальный аспект, пишет, что Катков «стремился сделать, по крайней мере условную, лояльность режиму составной частью национальной идеологии. Однако для властей, весьма ценивших редактора „Московских ведомостей“, даже такой его национализм был частью „страсти к оплебейанию России“. Чем дальше он развивал свои националистические идеи, тем регулярнее власти натягивали цензурные вожжи» (Миллер, 2000: 148); «Начальник III отделения П.А. Шувалов прямо обвинял Каткова в стремлении „возбуждать и поддерживать беспорядки в окраинах империи“, имея в виду его русификаторский пафос» (Миллер, 2000: 148, прим. 35).

ины и Белоруссии). Русские в этой перспективе мыслились как «имперская нация», открытая по культурному принципу и проводящая активную политику ассимиляции иных национальных групп. Трансформация империи предполагалась как создание национальной метрополии — с имперской политикой в отношении окраин: политика «гегемонии» в отношении Финляндии и Польши и колониционной политикой в отношении «восточных» и «южных» колоний (Тесля, 2011а).

2. Славянофильская программа, предполагавшая трансформацию империи с образованием «национального ядра» по типу национального государства на конфессиональной основе («русский — в первую очередь православный»), что требовало этноконфессиональной демаркации. Для упрочнения национального состава в отношении Польши цель мыслилась как образование Польского государства «в этнических границах», а на территориях, бывших предметом спора, «укрепление» (т.е. создание) общерусской («русской») идентичности (Тесля, 2011б).
3. «Валуевская» программа, выраженная в докладных записках и конкретных действиях министра внутренних дел. Она предполагала ставку на «политическую нацию» (в терминологии конца XVIII — начала XIX века), т.е. компромисс между аристократическими элитами, и наднациональную политику — инкорпорацию «западных окраин» путем предоставления политических прав (образование единого политического пространства, совпадающего с границами империи).

Каждая из этих программ достаточно отчетливо фиксировала тот социальный слой, на который она опиралась. Это и делало «проекты будущего» если и не в равной мере реалистичными, то во всяком случае предполагавшими конкретные политические программы ближайших десятилетий. «Валуевский» проект был ставкой на плавную трансформацию империи, в которой высшее правительство покупало поддержку местных элит, давая им доступ к политической власти в центре посредством создания ограниченной представительной системы. Иначе говоря, на смену прежней политики управления на местах посредством местных элит и личного инкорпорирования в центральное правительство предполагалось допустить групповое инкорпорирование с возможностью дальнейшего понижения планки представительства — по мере того как все новые социальные группы оказывались бы вовлечены в публичную политику (Захарова, 2011: 400–410).

«Катковский» проект, в отличие от «валуевского», делавшего ставку на высшую аристократию и буржуазию, был ориентирован на буржуазию и средние слои общества. Он предлагал формирование нации современного типа, взаимодействующей с традиционными имперскими группами через систему представительства, построенную на имущественном цензе.

«Славянофильская» же программа мыслилась как трансформация традиционного общества — со ставкой на демократизм (в противовес элитарному катковскому либерализму), где центральная власть должна была взять на себя роль инициатора реформ, сохраняя свой неограниченный характер с широкими полномочиями низовых общин. Предполагалось конституирование нации через апелляцию к традицион-

ным конфессиональным признакам, когда прежняя «внешняя» конфессиональность трансформируется в осознанную идентичность на основе современного типа религиозности.

В качестве своеобразного промежуточного варианта между «катковским» и «славянофильским» проектами выступало «почвенничество», делавшее ставку не на крестьянство и дворянство, а на средние слои общества с принятием в качестве основополагающего конфессионального критерия.

Напряженность ситуации и рост местных национализмов объясняют готовность центральной власти обсуждать и отчасти даже следовать подобным программам, что проявилось в политике в Северо-Западном крае в 1863–1868 годах. Однако по мере того как кризисная ситуация миновала и с проблемами удавалось справиться без привлечения общества, готовность императорской власти следовать национальной политике в любом из двух основных ее вариантов («катковском» и «славянофильском») уменьшалась — отдельные принятые меры так и оставались эпизодическими акциями, причем преобладали действия репрессивного плана (Комзолова, 2005). Помимо прочего, для позитивной национальной политики не хватало ресурсов и сознательной политической воли. Тем не менее нежелание императорской власти двигаться по пути националистической политики имело вполне глубокие рациональные основания. Как неоднократно отмечал Александр II, главным препятствием к дарованию какой бы то ни было конституции было сомнение в возможности при конституционном правлении сохранить империю. Центральная власть прибегала к политике промедления, реагируя на сиюминутные проблемы и противодействуя в той или иной степени на протяжении первой половины 1860-х — начала 1870-х годов как периферийным национализмам, так и различным вариантам русских национальных движений.

Проблемные пункты русского национализма

Русский национализм формировался в 1860–1870-е годы в ситуации активного противоборства и внутренней полемики не только, а зачастую и не столько с традиционным имперским проектом, сколько в столкновениях по нескольким основным проблемным пунктам, где состав противоборствующих сторон и их программы были сложны, разнообразны и не сводились к простым схемам. Постараемся выделить основные.

1. «Польский вопрос». Польша была «больным местом» Российской империи — Царство Польское, созданное на основе Великого герцогства Варшавского по решению Венского конгресса, оказалось самым вредным по последствиям приобретением. Причем винить в данном случае империи приходилось только саму себя — даже официальное название территории, возрождавшее призрак самостоятельной польской государственности, было выбрано по настоянию императора Александра I (Австрия и Пруссия, другие участники разделов Речи Посполитой всячески стремились отговорить Россию от подобного решения). Новообразование получило собственную конституцию (что вызвало взрыв негодования в русском обществе — начиная от крайних традиционалистов вроде Шишкова и заканчивая крайним либералом кня-

зем Вяземским), собственную армию (которая стала ядром восстания 1830 году), самостоятельную финансовую систему и т. д. Императорское правительство обсуждало планы расширения территории Царства за счет передачи ряда губерний, вошедших в состав империи по результатам III раздела. Отметим попутно, что возмущение «польской политикой» Александра I было важным моментом в формировании декабристского движения, для которого существенна националистическая составляющая (на тот момент достаточно слабо внутренне дифференцированная).

Польское восстание 1830–1831 годов, во внутрироссийской политике приведшее к повороту к «народности» в стремлении опереться на патриотические общественные чувства, было подавлено военной силой, но не решено политически. Установившийся в Царстве Польском режим военной диктатуры в наместничество Паскевича фактически явился признанием неспособности решить «польский вопрос»: империя действовала в отношении Царства непоследовательно, рассматривая его то как оккупированную территорию, то как автономное образование, имеющее свои квазиконституционные права (например, в финансовой области). Поляки подвергались дискриминации на территории Царства, для них были закрыты многие государственные должности, был ликвидирован Варшавский университет, однако в то же время польские выходцы активно назначались на государственные должности на иных территориях империи — по мнению центральных властей, это должно было вести к «обрусению» поляков, позволяя, с одной стороны, в условиях кадрового голода решать проблему замещения чиновничьих мест квалифицированными людьми, а с другой — нейтрализовать «вредные тенденции», присутствующие в польских образованных классах (в том числе за счет территориального размывания представителей этих классов).

Испробованная в «эпоху» маркиза Велёпольского либеральная политика в отношении Польши привела лишь к январскому восстанию 1863 года, поставившему империю на грань дипломатической катастрофы и общеевропейской войны (по крайней мере, так ситуация представлялась на тот момент из Петербурга). Кризисная ситуация открыла возможность для нестандартных мер — под руководством Н.А. Милютина империя решилась затронуть социальный баланс в Польше, проведя крестьянскую реформу с огромными преференциями для местного крестьянства. Получив его себе в союзники, империя лишила этого союзника шляхту (и тем самым на долгое время обессилила антирусские настроения в Польше) и одновременно открыла польскую экономику для немецких (пруских) капиталов, ослабляя польских промышленников и сельских хозяев.

Однако все эти — тактически весьма эффективные — меры не могли решить ключевую проблему. В состав империи входило национальное образование, чей культурный и экономический уровень значительно превышал соответствующий уровень метрополии и, что не менее важно, где существовало развитое национальное движение. Собственно, в ответ на вызов последнего и стало формироваться широкое русское национальное движение, поддержанное имперской властью. Было очевидно, что в северо-западных губерниях недостаточно противопоставить полякам, являвшимся там культурно и экономически преобладающими элементами, русскую администрацию. Проблема, с которой столкнулся формирующийся русский национализм,

состояла в том, что ему мало что было противопоставить польскому. Как отмечал И.С. Аксаков (и в чем с ним, пусть и более чем неохотно, вынужден был по существу соглашаться М.Н. Катков), польская культура в этих губерниях оказывалась синонимом культуры как таковой, сильная не только сама собой, но и тем, что выступала «местной формой» культуры европейской. Повышение социального статуса означало одновременно и сближение с польской культурой. Фиксация слабости русской культуры побуждала, с одной стороны, русский национализм к осознанию своих внутренних проблем, с другой — к разработке изоциренных программ (взаимодействия административных и культурных мер, одновременного вытеснения поляков из края и расширения в нем русской культуры, попыткам разорвать связь между католичеством и польским национальным движением через введение богослужения на русском и литовском языках).

Собственно «польский вопрос» оказывался тупиком во взаимодействии русского национализма с империей, равно как и её основной проблемой.

Во-первых, русский национализм не имел никакого приемлемого рецепта сохранения Царства Польского в составе империи — наиболее последовательной, но практически неосуществимой оставалась программа И.С. Аксакова, предполагавшая принудительное ограничение Польши ее «этнографическими границами» и «развод» с империей»

Во-вторых, традиционные методы имперского господства не срабатывали в Польше: приобретенная по Венскому конгрессу, она оказывалась более развитой по сравнению с метрополией, но в то же время слишком крупным целым, чтобы исчезли все надежды на возможность самостоятельного существования. Она не могла функционировать по модели «анклава», наподобие Остзейских губерний, и равным образом не могла быть русифицирована, оставаясь постоянным источником скрытой или явной угрозы для империи вплоть до Первой мировой.

2. Украинифильство. С «украинским вопросом» ситуация выглядела куда более оптимистично, чем с «польским»: если в последнем случае приходилось иметь дело с развитым и оформленным национальным движением, то на Украине речь шла преимущественно о «культурном национализме», причем находящемся на первой стадии своего развития — интеллигентской кружковщине.

Логика действий, которые необходимо предпринять, была вполне очевидна для части высшей администрации, ориентированной на опыт западноевропейского нациестроительства. Местный национализм нужно было лишить местной базы, через посредство системы начального и среднего обучения, привнесение «великорусской» культуры: крестьянство, сохраняющее местную культуру, должно было по мере получения образования втягиваться в культуру великорусскую, всякое продвижение по социальной иерархии (училища, классические, реальные и военные гимназии, университет) должно было сопровождаться усвоением великорусской культуры. Тем самым местный культурный национализм должен был утратить свою базу — перехваченные более развитой городской русскоязычной культурой, поднимающиеся социальные слои выбывали бы из числа потенциальных сторонников украинифильства, русский язык как язык управления, культуры, образования и развлечений оказывался бы безальтернативным.

Однако подобная логика (сознательно ориентированная, в частности, на унифицированную школьную политику III Республики) сталкивалась с двумя трудностями:

— во-первых, противостояние в юго-западном крае было не между «великорусской» и «украинской» культурой — там присутствовал третий, польский элемент. Опасения, вызванные польскими притязаниями (вооруженно заявленными в 1830–1831 и 1863 годах), приводили к тому, что центральная власть готова была идти на компромиссы в отношении украинских националистических движений, воспринимая некоторых из них как возможных союзников в борьбе с польским влиянием⁸; в борьбе за культурное преобладание и «великорусская», и польская стороны рассматривали разнообразные направления украинофилов как потенциальных союзников, что приводило к противоречиям в имперской политике, репрессивные меры сменялись «послаблениями», в результате не столько противодействуя, сколько раздражая и консолидируя оппонентов власти;

— во-вторых, если желательная политика представлялась вполне отчетливо, то куда больше сомнений вызывала способность власти ее проводить. И министр внутренних дел П.А. Валуев (1861–1868), и генерал-губернатор юго-западного края кн. А.М. Дондуков-Корсаков (1869–1878) скептически отзываясь об имперской политике на Украине, указывали, что на практике у империи хватит сил на отдельные репрессивные меры, но последние сами по себе бесплодны, а рассчитывать на долговременную позитивную программу не приходится как по недостатку средств (например, на развитие начального образования на великорусском языке), так и по недостатку государственной воли. Хорошо знакомые с практикой имперского управления, они полагали, что фактически не приходится надеяться на политику, выходящую за пределы реактивной схемы (Миллер, 2000: гл. 7).

3. «Остзейский вопрос» традиционно занимал большое место в русской националистической риторике, поскольку остзейское рыцарство с XVIII века было одним из основных поставщиков кадров в высшую русскую администрацию, а его культурный уровень, связи и групповая сплоченность, вместе с очевидной инокультурностью, делали его роль заметной и раздражающей.

Российская империя и в XVIII веке продолжала расширяться, используя традиционную модель соглашения с местными элитами — они сохраняли свое прежнее положение и получали более или менее широкий доступ в центральную администрацию, а взамен этого платили лояльностью. Особенностью «остзейцев» было то, что в их услугах центральная администрация была заинтересована в большей степени, чем в привлечении к центральному управлению каких бы то ни было других групп. По мере же того как традиционная домодерная империя входила в условиях модерной политики, данная модель вызывала все большее раздражение в русских элитах, полагавших себя в сравнении с остзейцами обделенными (можно вспомнить хотя бы хрестоматийное обращение Ермолова, просившего у государя «сделать его немцем»).

Специфика остзейской ситуации заключалась и в том, что правящая элита была инокультурна большинству населения провинций — она не могла на него опереться,

8. Например, целый ряд деятелей украинофильского движения (в частности, Кулиш) были взяты на государственную службу и командированы в Польшу в 1864–1865 гг.: опасные на Украине, они считались полезными в борьбе с поляками (Шенрок, 1901).

а использовала его как ресурс давления на власть, в связи с чем основным источником силы «остзейцев» становилось их уникальное положение в государственном аппарате. Они получали право на почти бесконтрольное управление губерниями в обмен на династическую преданность — империя использовала их как идеальных имперских администраторов, преданных правительству как таковому. Собственно, проблемы стали нарастать с активизацией германского политического национализма⁹ — по мере того как складывался и набирал силу Второй рейх, остзейские подданные становились все менее удобными, поскольку теперь (в отличие от ситуации «Германия как географическое понятие») их лояльность оказалась разделенной. Некоторое время ситуация оставалась относительно стабильной, но уже с конца 1870-х годов, после того как союз с Германией оказался под вопросом, а тем более со смены в 1880-е внешнеполитической ориентации на союз с Францией, императорское правительство начинает все активнее поддерживать «русификаторские» настроения, а затем и активно проводить их на практике.

4. «Славянский вопрос». Во внешнеполитическом плане русский национализм 1860–1870-х годов предлагал на первый взгляд весьма соблазнительную трансформацию традиционной имперской повестки — «южный проект» превращался в славянско-православный, одновременно предполагающий возможность обращения его как против Османской империи, так и потенциальное использование против Австрии¹⁰.

Восточное направление русской внешней политики XVIII — первой половины XIX века традиционно имело ярко выраженную конфессиональную составляющую, для нее была привычна идея использовать симпатии единоверцев против Османской империи (Зорин, 2004: гл. I; Проскурина, 2006). Напротив, «панславистские» идеи вызывали по меньшей мере настороженность; не только славянофилы, такие как Ф.В. Чижов или И.С. Аксаков, но и лояльный М.П. Погодин в этом отношении воспринимались с подозрением — Чижов был арестован после поездки по славянским землям и допрашивался о связях со славянами (Пирожкова, 1997: 96), с Аксакова при заключении в Петропавловской крепости в 1849 году брали показания о панславистских идеях (Аксаков, 1988: 505–506) — «славянский вопрос» в то время выглядел привлекательным скорее для революционных проектов, таким он был в глазах М.А. Бакунина (Борисёнок, 2001).

9. Предыдущие обострения ситуации, в первую очередь в 1840-е годы, были связаны с принципиально иными процессами — со стремлением империи к унификации управления и ликвидации местных, или по крайней мере сокращению местных изъятий. Так, в частности, в западных губерниях в 30-е годы в результате систематизации гражданского права и городского управления было практически прекращено действие Литовского статуса (нормы которого сохранились лишь в нескольких изъятиях, вошедших в состав т. X СЗ РИ) и Магдебургского городского права. Аналогичные меры были приняты и в отношении Остзейских провинций, но там они встретили решительное сопротивление, в результате императорское правительство, официально заявив о неизменности своей позиции и несколько раз подтвердив ее, на практике было вынуждено отказаться от большинства преобразований.

10. В свою очередь, чешские националисты использовали данную возможность аналогичным образом — в 1867 году, после провала соглашения с Веной (которая предпочла компромисс в Будапештом), Ф. Палацкий и Ф.Л. Ригер вместе с рядом других деятелей «чешского национального возрождения» демонстративно приняли участие в Славянском съезде в Москве (Яси, 2011: 139).

Неудача в Крымской войне, утрата влияния в Османской империи и одновременное превращение Австрии из союзника в потенциального противника, а в текущий момент как минимум в конкурента на Балканах, привели к тому, что для империи оказалось перспективным попытаться использовать национальные движения западных и южных славян в своих интересах. Речь шла не о радикальном повороте политики, но скорее о рассмотрении возможности использовать славянские движения как один из инструментов внешней политики — в частности, в 1860 году благодаря покровительству Министерства иностранных дел И. Аксаков основывает газету «Парус», по планам издателя, поддержанным в министерстве, долженствовавшую широко освещать славянские дела и распространяться в «славянских землях». Газета была закрыта по цензурным причинам уже после выхода второго номера — однако МИД, недовольный эффектом, попытался добиться продолжения издания под другим именем и редакторством, а когда эта попытка окончилась неудачей, славянский отдел был открыт в официальных «Санкт-Петербургских Ведомостях». Когда осенью 1861 году Аксаков предпринял издание новой еженедельной газеты «День», вновь с обширным славянским отделом, МИД оказал ему поддержку, а внешнеполитический пропагандистский эффект издания отчасти способствовал обходить цензурные препоны (Аксаков, 1896: 17–24).

На протяжении 1860-х — первой половины 1870-х годов «славянское» движение имело весьма ограниченное влияние — славянское благотворительное общество, основанное в 1858 году (с 1877 г. — комитет), привлекало немногих энтузиастов, «славянский отдел» в аксаковском «Дне» существовал исключительно как отражение взглядов издателя, не встречая интереса у публики. Так, повествуя об успехе своего издания у публики, И.С. Аксаков писал М.П. Перовскому 4.XI.1861: «Газета моя имеет успех положительный... и читается нарасхват: читается даже Славянский отдел!» (Русская беседа, 2011: 438). В глазах правительства «славянское» движение внутри страны и связанные с ним внешнеполитические возможности были удобным инструментом, могущим быть при случае эффективно использованным для реализации своих целей в османских делах или как средство воздействия на Австрию (Австрия проводила в некоторой степени аналогичную политику в отношении поляков и украинцев). Так, при всех симпатиях общества к болгарам в ходе греко-болгарской церковной распри правительство воздержалось от поддержки «славян», предпочтя не вставать однозначно на сторону какого-либо одного из участников церковного раскола.

Национальное движение показало свою силу в 1876–1877 годах, когда, используя влияние при дворе для получения разрешения на публичную пропаганду своих взглядов, сумело фактически втянуть империю в войну с Турцией, несмотря на сопротивление практически всех членов правительства. Тем самым впервые была продемонстрирована возможность быстрой мобилизации общественного мнения и его политическое влияние (Милютин, 2009; Валувев, 1919: 5–10). Неожиданно тяжелый ход войны и воспринятый как «позорный» Берлинский трактат убедили высшую власть в том, что национальное движение является не таким уж удобным объектом управления и его цели могут радикально расходиться с направлением правительственной политики. Непривычный опыт взаимодействия с общественным мнением вызвал и неоправданно резкую реакцию на выступление Аксакова против Берлинского трак-

тата, когда не только сам Аксаков был подвергнут высылке (что еще укладывалось в традицию и ожидалось самим виновником событий), но последовало и закрытие Славянского комитета в Москве (Никитин, 1960). Опыт Русско-турецкой войны 1877–1878 годов и последующих балканских событий, с одной стороны, надолго избавил правительство от соблазнов использовать «славянскую карту» в масштабной имперской политике (Половцев, 2005: 407; Милютин, 2009), с другой — подорвал влияние остатков славянофильства при определении конкретной программы правительственных действий в условиях националистического поворота 1880-х годов (Тесля, 2011b).

Style Russe

1880-е приносят новую «повестку дня», когда центральными оказываются противоречия в рамках националистических программ и способы сопряжения имперской и национальной политики. Они не снимают рассмотренных проблем, однако переводят их обсуждение в качественно иной формат, что выражается в характерном, радикально отличном от предшествующего, облике эпохи Александра III.

Царствование Александра III на первый взгляд может представляться «золотым веком» русского консерватизма и русского националистического движения. Все внешние признаки налицо: подзабытая за 1860–1870-е годы формула «православие, самодержавие, народность» была восстановлена в своих правах, с либеральными реформами после недолгого колебания было покончено, министерские назначения служили символом готовности действовать без оглядки на общественное мнение. Один облик нового императора уже служил готовой программой — борода (которую он получил право носить как участник Русско-турецкой войны 1877–1878) в рамках семиотики бытового поведения была сама по себе много значащим знаком¹¹, перемены в форме¹², настойчивое использование в общении только русского языка¹³; грубость в обращении интерпретировалась благожелательными наблюдателями как патриархальная простота нравов. На смену отцовскому «сценарию любви» Александр III предложил «сценарий силы», начиная с самого банального — силы физической, подчеркивая собственные данные как проявление природной мощи, чему, правда, вскоре стала препятствовать рано наступившая избыточная полнота. Если образ «России сосредотачивающейся» предложил Горчаков за два десятилетия до воцарения Александра III, то последний придал этому образу художественную убедительность. Лев Тихомиров в конце жизни вспоминал: «Император Александр III умел вызвать в России высокий подъем национального чувства и сделаться представителем национальной России.

11. Можно вспомнить хотя бы борьбу московского губернатора Закревского с бородами славянофилов в конце 40-х годов, когда отпущенная борода была знаком высочайшей дерзости. Борода, подобно свитеру 60-х годов уже прошлого столетия, указывала на неформальность — до 80-х годов ее мог позволить себе отпустить только человек не служащий (и, отпуская ее, расстающийся с надеждами на казенную службу, становясь «лицом подозрительным»).

12. Каждое царствование имело свой стиль и собственную моду — по смене покроя мундира можно было судить о программе предстоящего царствования.

13. Характерна раздраженная реакция Ламздорфа в его ведшемся по-французски дневнике на требование императора, чтобы отныне дипломатические депеши писались на русском языке (что стало существенной трудностью для космополитичного интернационала МИДа) (Ламздорф, 1926: 62).

Он достиг также упорядочения государственных дел. Не изменяя *образа* правления, он сумел изменить *способ* правления, и страна при нем стала с каждым годом сильнее развиваться и процветать. При таких условиях в революцию никто не хотел идти» (Тихомиров, 2000: 460).

Консервативный лагерь (при всей неопределенности данного термина) встретил воцарение Александра III как новую надежду — в тот момент, когда, казалось бы, всякие надежды приходилось уже оставить. В конце 1870-х общественная атмосфера была практически безраздельно захвачена либеральными настроениями разной степени крайности и определенности — и высшая бюрократия не составляла здесь исключения. В ситуации после 1 марта продолжение прежнего курса представлялось безальтернативным — если бы не решительные действия Победоносцева, сумевшего убедить молодого монарха в возможности следовать «собственной воле». Начавшийся поворот был ознаменован внешне бессмысленным апрельским манифестом, означавшим отказ от «политики уступок обществу».

Первые годы царствования Александра III обратились в «медовый месяц» русского консерватизма — самые разнообразные силы правого толка на тот момент были едины в необходимости разорвать с непоследовательной политикой предшествующего царствования, подавить революционное движение, «умиротворить» страну. Но к 1883–1884 годам единство консервативного лагеря оказалось разрушено: в 1883 году закончилось «тактическое единомыслие» Аксакова с Катковым, в 1884 радикально испортились отношения двух столпов правительственного консерватизма — Победоносцева и Филиппова (Пророки, 2012: 272), разлад между Победоносцевым и Аксаковым случился еще в 1882 году (Полунов, 2010: 181, 245). Происшедшее, разумеется, совершенно неудивительно — единство консервативного лагеря основывалось исключительно на «негативной повестке». Когда она была в целом реализована, встал вопрос о выборе дальнейшего пути. Возникла потребность в позитивной программе и оказалось, что русский консерватизм представляет из себя даже более пестрое и сложное явление, чем либеральный лагерь.

Собственно, в нем почти сразу выделились три направления, первоначально объединенные тактическим союзом.

Первое направление, которое условно можно назвать «бюрократическим» консерватизмом, серьезного интереса не представляет. Оно было ориентировано на идеализированный и подретушированный образ николаевского царствования, сворачивая прежние реформы там, где они ограничивали возможности административного вмешательства (земства, университеты и т.п.), но не располагая никакой программой дальнейших действий.

Намного более интересен «религиозный консерватизм», видной фигурой которого стал популярный в кругу иерархов Русской православной церкви Третий Иванович Филиппов (популярность и слухи о его кандидатуре как возможного патриарха стали одним из препятствий к занятию им поста обер-прокурора Священного синода). Для данного крыла православие было важнее, чем государство, — целью мыслилось «освобождение Церкви», избавление от «Феофанова» наследия¹⁴, возрождение

14. Имеется в виду синодальный строй церкви, установление и обоснование которого связано с фигурой Феофана Прокоповича.

России как «православного царства». Сама же реформа церкви, проговариваемая как возвращение к каноническому устройству, предполагала ставку на высших церковных иерархов — в отличие от славянофильских представлений о необходимости приходской реформы.

Третье направление, «националистическое», в свою очередь, было представлено двумя основными программами: катковской и аксаковской. Они кратко уже были рассмотрены выше, однако с 60-х годов произошли довольно существенные изменения, коснувшиеся в первую очередь аксаковской программы. Для Аксакова в 60-е годы речь шла о формировании нации на основе конфессионального принципа, что позволяло говорить о большой «русской» нации, включавшей велико-, мало- и бело-русс. Однако развитие местных национализмов, с одной стороны, и явное ослабление конфессионального принципа, с другой, сделало к 1880-м годам эту программу явно нереалистической — конфессиональная идентичность на глазах утрачивала свою определяющую роль, а альтернативы ей в аксаковской схеме не предвиделось.

Для аксаковского видения национальной программы решающую роль имело общество — именно оно должно было стать активным субъектом, собственно, ядром нации. При всей противоречивости суждений Аксакова его подход оставался принципиально либеральным — минимальное государство с развитием земщины; общество, осуществляющее свое давление на власть не путем конституционных гарантий, но через «власть мнения» — в лице Земского собора, свободной прессы и т. д. (Тесля, 2011в).

Напротив, катковское видение нации предполагало последовательную реализацию «наполеоновской программы»¹⁵: правительство, действующее в режиме «популярной диктатуры», формирование национального единства как единства культурного, правового и экономического (активная русификаторская школьная политика, формирование единого экономического пространства, «железные дороги», долженствующие сплотить «Великую Россию», как они создали единство «Прекрасной Франции»¹⁶) (Санькова, 2007).

Земский собор, созыв которого обсуждался в 1881–1882 годах, должен был, с точки зрения представителей «славянофильского лагеря», дать возможность обществу консолидироваться перед лицом власти, а власти получить опору в лице общества¹⁷. Вряд ли продуктивно обсуждать, чем могла бы на практике обернуться подобная инициатива властей, но в 1882–1883 годах выбор был сделан в пользу катковской про-

15. Политическое мировоззрение Каткова, хоть и ориентированное на Англию (его англоманство стало поводом для многочисленных анекдотов), было определено действиями Наполеона III, впрочем, ставшего для всей эпохи символом политической успешности, замешанной на циническом реализме (в последующем в культурном сознании эта фигура будет вытеснена образом Бисмарка: успех ученика и финальная неудача учителя определили вехи «исторической памяти»).

16. Отсюда же, кстати, вытекала последовательная ассимиляторская позиция Каткова по «еврейскому вопросу»: он настаивал на гражданском равноправии, расходясь в этом с большей частью коллег по консервативному и националистическому лагерю, для которых антисемитизм (быстро трансформирующийся из религиозного в расовый) был характерен наряду с антикапиталистическими настроениями (Катков был чужд и последним) (Миллер, 2006: гл. 4).

17. Отметим попутно, что славянофильские настроения были популярны среди земства вплоть до начала XX века (Соловьев, 2009).

граммы. На практике, однако, она обернулась политикой агрессивной русификации, скорее стимулируя местные национализмы, чем достигая поставленных целей¹⁸: русифицировать и формировать русскую нацию взял на себя государственный аппарат. Обществу отводилась одна функция — одобрять и поддерживать; даже те общественные группы, что придерживались консервативных и националистических позиций, оказывались неудобны — власть полагала, что она нуждается в исполнителях, а не в союзниках. История консервативной прессы весьма характерна в этом отношении: «Московские ведомости» после смерти Каткова быстро превратились в глухой официоз; «Русское дело», которое затеял издавать Шарапов после прекращения со смертью Аксакова «Руси», претерпело череду цензурных мытарств; «Современные известия», также удостоенные цензурного чистилища, закрылись со смертью Гилярова-Платонова; относительную свободу суждений (впрочем, весьма сомнительной ценности) консервативного толка мог себе позволить только «Гражданин», опирающийся на личные связи князя Мещерского с государем. «Русское обозрение», которое князь Цертелев пытался обратить в широкую площадку для высказывания правых идей, выродилось в очередной официоз, избегающий любых «рискованных идей», после вынужденного ухода редактора, которого сменил А.А. Александров, «правильными» взглядами испугавший денежную нечистоплотность.

Разочарование в контрреформах, ясно обнаружившееся в 1890-е годы (Котов, 2010: 208–217), приводит к попыткам сформулировать программу действий, учитывающую новые социальные силы. Характерны интерес Л.А. Тихомирова к рабочим объединениям (Репников, 2011: гл. IX), рассуждения С.Ф. Шарапова о диктаторе как фигуре, посредствующей между императором и народом, в обход и «бюрократии», и общества (Тесля, 2012). В подобного рода программах справедливо отмечают сходство с итальянским фашизмом (Репников, 2011: 328–329). Объясняя замысел романа «Через полвека» (1902), Шарапов писал:

«Я хотел в фантастической и, следовательно, довольно безответственной форме дать читателю практический свод славянофильских мечтаний и идеалов, изобразить нашу политическую и общественную программу как бы осуществленной. Это служило для нее своего рода проверкой. Если программа верна, то в романе чепухи не получится, все крючки на петельки попадут. Если в программе есть дефекты принципиальные, они неминуемо обнаружатся...

Я очень хорошо знаю, что ничего подобного не будет. Я хотел только показать, что бы могло бы быть, если бы славянофильские воззрения стали руководящими в обществе и в правящих сферах» (Шарапов, 2011 [1902]: 308).

Однако нарисованная им фантазия оказывается на удивление узнаваемой, в итоге напоминая изображение советского общества в соцреалистическом романе или, скорее, итальянский фашизм: общество разделено на небольшие общины-fascio, основанные, правда, на приходском делении, политические права увязаны с вероисповеданием (и тем самым не входящие в приход оказываются лишены политических прав), община контролирует практически всю жизнедеятельность граждан, что

18. И у самого Каткова за пределами национальной политики последовательной программы действий не было — с этим связано восторженное принятие им статьи Пазухина, в лице которого он обрел готового идеолога внутренней политики (Феоктистов, 1991: 242–243).

особенно удобно в силу того, что все их средства зависят от приходской кассы. Империя раздвинулась до линии «бывший Данциг, ныне Гданьск» до Адриатики, подчинив себе всю Восточную и часть Центральной Европы. Во главе империи, оттеснив царя, стоит вождь, которого персонажи именуют не иначе как «гениальный Федот Пантелеев», так что «гениальный», надо понимать, является его неофициальным «титлом»: «простой, маленький дворянин, совершенно незнатный. Он сидел у себя в деревне, в Саратовской губернии, и появился в Петербурге довольно неожиданно... Волна выдвинула его на пост министра, и за несколько лет до последней великой европейской войны реформы в России были закончены» (Шарапов, 2011 [1902]: 364). «Его пожаловали государственным канцлером, и он в виде особой милости просил Государя никого не назначать на его место, а самое министерство упразднить, создав для полиции особое Управление государственной безопасности... Сейчас ему около 70 лет, но он совершенно здоров и бодр и работает неугомонно». Характерна и приблизительность возраста «гениального Федота Пантелеева» (ему «около 70»), и сама власть его вождистского типа, устраняющая институты; примечательным образом, вопреки собственному монархизму, Шарапов в «фантастическом политико-социальном романе» умудряется практически устранить фигуру монарха, которая тусклым фоном присутствует за «гениальным Федотом», навевая устойчивые ассоциации с Виктором Эммануилом III.

Подобная мечта о диктаторе, вынесенная в заголовок, наложена на текущие события 1907 года в «политической фантазии», где Иванов 16-й, никому не известный полковник, становится полновластным властителем государства — причем, удивительным образом, не отменяя существующей иерархии, сохраняя на своем месте председателя Комитета министров, которым так и остается П.А. Столыпин — его власть опять же покоится на экстралегальных основаниях, выстраиваясь не столько «над», сколько «помимо» существующих властей и институций.

Как будто замыслив поиронизировать над «историей будущего», Шарапов описывает и унижающе-высмеивающие наказания политических противников (Шарапов, 2011 [1908]: 535), отсылающие к пугающей карнавальности первых дней после «похода на Рим», проектирует лагеря для инакомыслящих с принудительными работами, отводя им место под Семипалатинском (Шарапов, 2011 [1907]: 401–402), сочетая с карательной психиатрией: «ореол героя заменяется простой смиренной рубашкой» (Шарапов, 2011 [1907]: 401). Патронирующее государство подменяет «самовольные» рабочие союзы: «Прочь все эти ваши союзы, профессиональные организации и прочее! Интересы рабочего должны и будут защищать закон и правительство, а не разные проходимцы, которые вкрадываются в ваше доверие и бунтуют вас. Есть заводчики своекорыстные, желающие эксплуатировать рабочего. Единственное от них ограждение рабочего — закон. Закон должен обеспечить и рабочие часы, и безопасность рабочего, и охрану его здоровья, и хорошую квартиру, и пищу, и страхование от несчастий, и школу детям, и пенсию на старость. Закон, и никто другой, должен обеспечить полную свободу как предпринимателю, так и рабочему. Я считаю стачки рабочих столь же недопустимыми, как и всякие синдикаты хозяев, союзы и локауты. И я твердой рукой водворю у вас законность, и первые же рабочие скажут за это спасибо» (Шарапов, 2011 [1907]: 407–408; см. далее аналогичное обращение к фабрикантам).

Утопия «Диктатора» заканчивается фактически саморазоблачением — славяно-филы, которых созывает Иванов 16-й, отрекаются от его программы, диктатор оказывается бессильным, неспособным найти даже нескольких сотрудников-подручных. Шарапов максимально приближается к программе будущей «консервативной революции», но между ним и ею остается пропасть — воображаемый диктатор, действуя помимо государственных институций, в то же время не имеет опоры в массовом движении, более того, разгоняя Русское собрание и Союз русского народа, фактически оказывается одиночкой, обреченной бессильной фигурой:

«Какой-то лазарет, какое-то кладбище, а не живая и бодрая страна! Но — прочь уныние! Вы заставляете меня действовать в одиночку, вы на меня одного валите всю работу, — хорошо, будем работать в одиночку!

— Министр внутренних дел, — доложил адъютант.

— Просите, просите...» (Шарапов, 2011 [1908]: 567).

Утопией у Шарапова оказывается то, что осталось от славянофильства, от образа «прошлого», собственно, никогда не бывшим прошлым Шарапова, им вычитанным-придуманым — «отцов из сытых дворян с басовым смехом в хороших широчайших шубах и вязаных шарфах» (Шарапов, 2011 [1896]: 599–600), бывших дворянской аркадией, мечтой, которую он в себе культивировал. Однако русские националистические движения вплоть до революции 1917 года оставались вне «политики масс» — немногочисленные опыты подобного рода, вроде предпринятого Союзом русского народа, так и остались неудачными и не вполне осознанными экспериментами: только опыт большевиков научит европейских правых (в том числе и русскую эмиграцию) роли масс и породит европейский фашизм¹⁹.

Впрочем, итоги националистической политики правления Александра III, в основных чертах продолженные, насколько это было возможно в меняющихся условиях, и его наследником (до 1905 г.), далеко не столь однозначны. Образ нации, созданный государственной пропагандой в 1880–1900-е годы, стал фактическим основанием сталинского «национал-большевизма»: начиная от иконографии и заканчивая узнаваемыми риторическими оборотами (Бранденбергер, 2009). В эту эпоху национальный проект впервые вышел за пределы «образованного общества» (где соревновались

19. Отметим изменившуюся тональность националистического дискурса — если в 1860–1880-е он выступает с позиции «силы», то теперь для него характерно подчеркивание «слабости», то, что ранее осмыслялось как проблемы, теперь видится в качестве угроз: катковский «национализм сильных» становится меньшевистским «национализмом слабых», апеллирующим к социал-дарвинистскому видению социальной реальности и говорящий о национальной политике в терминологии «выживания» и «самообороны в условиях крайней необходимости».

В этой связи меняется и статус «еврейского вопроса» — если в 1880-е он занимает существенное место преимущественно в публицистике И. Аксакова, да в статьях Гилярова-Платонова (у последнего в специфическом сочетании обновленного христианского антииудаизма и антикапиталистической риторики), то в 1890–1900-е антисемитизм оказывается практически всеобщей установкой представителей националистического крыла: «еврейский вопрос» позволяет собрать воедино антикапиталистическую направленность и конфессиональные основания национальной идентичности, выступая эффективным способом вовлечения масс. Показательно, что в наибольшей степени антисемитизм свойственен именно тем направлениям русского национального движения, которые пытались работать в рамках становящейся массовой политики.

программы 1860-х годов), сформировалась националистическая пропаганда и первые контуры национального воспитания, обращенного к широким массам, которым была отведена решающая роль уже в XX веке.

Литература

- Аксаков И.С. (1896). Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. 2: Письма к разным лицам. Т. 4: Письма к М.Ф. Раевскому, к А.Ф. Тютчевой, к графине А.Д. Блудовой, к Н.И. Костомарову, к Н.П. Гилярову-Платонову. 1858–1886 гг. Санкт-Петербург: Императорская публичная библиотека.
- Аксаков И.С. (1988). Письма к родным. 1844–1849 / изд. подготовила Т.Ф. Пирожкова. Москва: Наука.
- Борисёнок Ю.А. (2001). Михаил Бакунин и «польская интрига»: 1840-е годы. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Бранденбергер Д.Л. (2009). Национал-большевизм: сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956 гг.) / пер. с англ. Н. Алешина и Л. Высоцкого. Санкт-Петербург: Академический проект; ДНК.
- Валуев П.А., гр. (1919). Дневник. 1877–1884 / под ред. В.Я. Яковлева-Богучарского, П.Е. Щеголева. Прага: Былое.
- Виттекер Ц.Х. (1999). Граф С.С. Уваров и его время / пер. с англ. Н.Л. Лужецкой. Санкт-Петербург: Академический проект.
- Вишленкова Е.А. (2011). Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». Москва: Новое литературное обозрение.
- Долбилов М.Д. (2010). Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. Москва: Новое литературное обозрение.
- Захарова Л.Г. (2011). Александр II и отмена крепостного права в России. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Зорин А.Л. (2004). Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. Москва: Новое литературное обозрение.
- Империя и нация в зеркале исторической памяти. (2011) / под ред. И. Герасимова, М. Могильнера, А. Семенова. Москва: Новое издательство.
- Комзолова А.А. (2005). Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. Москва: Наука.
- Котов А.Э. (2010). Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии. Санкт-Петербург: СПбИГО; Книжный Дом.
- Ламздорф В.Н. (1926). Дневник В.Н. Ламздорфа (1886–1890) / под ред. Ф.А. Ротштейна. Москва; Ленинград: ГИЗ.
- Лемке М. (1904). Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. Санкт-Петербург: Книгоиздательство М.В. Пирожкова.
- Миллер А.И. (2000). Украинский вопрос в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века). Санкт-Петербург: Алетейя.
- Миллер А.И. (2006). Империя Романовых и национализм: эссе по методологии исторического исследования. Москва: Новое литературное обозрение.
- Милютин Д.А. (2009). Дневник. 1876–1878 / под ред. Л.Г. Захаровой. Москва: Российская политическая энциклопедия.

- Никитин С.А. (1960). Славянские комитеты в России в 1858–1876 годах. Москва: Изд-во МГУ.
- Очерки русской культуры XIX века. Т. 4: Общественная мысль. (2003). Москва: Изд-во МГУ.
- Парсамов В.С. (2010). Декабристы и Франция. Москва: РГГУ.
- Пирожкова Т.Ф. (1997). Славянофильская журналистика. Москва: Изд-во МГУ.
- Половцев А.А. (2005). Дневник Государственного секретаря. В 2 т. Т. 2. Москва: Центрполиграф.
- Полунов А.Ю. (2010). К.П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Пророки Византизма: переписка К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова (1875–1891). (2012) / сост. О.Л. Фетисенко. Санкт-Петербург: Пушкинский Дом.
- Пресняков А.Е. (1991). Воспоминания Е.М. Феоктистова и их значение // Феоктистов Е.М. За кулисами политики и литературы (1848–1896). Воспоминания. Москва: Новости. С. 5–12.
- Проскурин О. (2000). Литературные скандалы пушкинской эпохи. Москва: ОГИ, 2000.
- Проскурина В. (2006). Мифы империи: литература и власть в эпоху Екатерины II. Москва: Новое литературное обозрение.
- Репников А.В., Милевский О.А. (2011). Две жизни Льва Тихомирова. Москва: Academia.
- Россия под надзором. Отчеты III отделения. 1827–1869. (2006) / сост. М.В. Сидорова, Е.И. Щербакова. Москва: Российский фонд культуры; Российский архив.
- «Русская беседа»: история славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись. (2011) / под ред. Б.Ф. Егорова, А.М. Пентковского и О.Л. Фетисенко. Санкт-Петербург: Пушкинский Дом.
- Санькова С.М. (2007). Государственный деятель без государственной должности: М.Н. Катков как идеолог государственного национализма: историографический аспект. Санкт-Петербург: Нестор.
- Соловьев К.А. (2009). Кружок «Беседа». В поисках новой политической реальности 1899–1905 / отв. ред. В.В. Шелохаев. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Тесля А.А. (2011а). «Польский вопрос» и проблема «гражданской нации» в публицистике М.Н. Каткова 1863 г. // Молодые ученые — Хабаровскому краю: Материалы XIII краевого конкурса молодых ученых и аспирантов (Хабаровск, 14–25 января 2011 г.). В 2 т. Т. 1. Хабаровск: Изд-во ТОГУ. С. 297–301.
- Тесля А.А. (2011б). Славянофильское направление в начале 60-х годов XIX века // Актуальные проблемы российской философии: Межвузовский сборник научных трудов (по материалам Всероссийской научной конференции [Пермь, 29–30 сентября 2011 г.]). В 2 т. Т. 1. Пермь: Изд-во ПГНИУ. С. 298–305.
- Тесля А.А. (2011в). Этапы истории славянофильства в контексте исследований национализма // Вестник ТОГУ. 2011. № 3. С. 207–216.
- Тесля А.А. (2012). Эпигон славянофильства: логика распада (С.Ф. Шарапов) // «София»: Философский альманах. Вып. III. (В печати.)
- Тихомиров Л.А. (2000). Тени прошлого / сост. М.Б. Смолина. Москва: Изд-во журнала «Москва».
- Феоктистов Ф.М. (1991). За кулисами политики и литературы (1848–1896). Воспоминания. Москва: Новости.
- Шарапов С.Ф. (2011). Россия будущего / сост. А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации.

- Шенрок В.* (1901). П.А. Кулиш. Биографический очерк. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира.
- Яси О.* (2011). Распад Габсбургской монархии / пер. с англ. О.А. Якименко. Москва: Три квадрата.
- Imperium inter pares: роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917).* (2010) / под ред. М. Ауста, Р. Вульпиус, А.И. Миллера. Москва: Новое литературное обозрение.

Повестка дня для конгресса отшельников: новая книга по политической философии

МАГУН А.В. ЕДИНСТВО И ОДИНОЧЕСТВО: КУРС ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ. М.: НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ, 2011. 541 с. ISBN 9785867938901

Александр Филиппов*

Аннотация. Статья посвящена критическому обзору книги А.В. Магуна «Единство и одиночество». Дан анализ основных принципов, на которых построен данный учебник, отмечены достоинства и недостатки работы, особое внимание уделено понятиям государства и репрезентации, интерпретации трудов Макьявелли и Гоббса.

Ключевые слова. Политическая философия, единство, суверенитет, одиночество, государство, репрезентация.

Полвека назад Теодор Адорно написал о музыке Антона Веберна, что концерт из его произведений «был бы настоящим конгрессом отшельников» (Адорно, 1999: 196–197). Эти слова часто цитируют, говоря о принципиальной непопулярности современного искусства, но смысл их, конечно, более глубокий: дело не только в Веберне, но и в самих отшельниках, «поселяющихся по одному» (Einsiedler). Отдельность, обособленность, одиночество — темы не только эстетико-социологические, но и политические; политико-философское осмысление одиночества стоит на повестке дня, и сочинение А.В. Магуна актуально в высшей степени.

Магун придал своему труду вид учебника — это, несомненно, *решение*, которое он не представляет эксплицитно, в отличие от прочих, внятно обозначенных с самого начала. Нам предложен учебник, то есть нечто такое, что должно было бы свидетельствовать об устоявшемся составе и состоянии дисциплины. Получилось это лишь отчасти. Разумеется, в основе книги — авторский курс, и автор именно так и именно этому действительно *учит*. Книга методически неплохо оснащена, ее могут использовать в учебном процессе не только слушатели Магуна, но также, вероятно, и другие студенты и преподаватели. И всё-таки, на мой взгляд, она местами для учебника слишком сложна и оригинальна (будучи при этом, повторюсь, вполне адекватна собственному курсу автора), а для оригинального труда по истории — слишком догматична. Отдельные примеры того, что кажется мне в этом смысле менее удачным, я приведу ниже.

Задачи, о которых А.В. Магун говорит в самом начале, таковы: посвятить изложение величайшим политическим философам Нового времени, показать их идеи через

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

© Филиппов А.Ф., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

герменевтическое истолкование *авторского учения* (что предполагает также вскрытие *исторического бессознательного* в текстах политических философов), но не забывать и об истории понятий (сочетая методологию Лео Штрауса и Райнхарта Козеллека), излагать материал *хронологически* (с. 5–7). Представить все это как решение, значит идти «с открытым забралом»: безусловно, возможна была иная стратегия, а поскольку ни один выбор, строго говоря, не может быть обоснован до самого исследования, то и требовать такого обоснования в самом начале было бы нелепо. Опасность здесь состоит не в самом выборе — интуитивно в высшей степени привлекательном, во всяком случае, для автора данной рецензии, — но в некотором с самого начала провоцируемом таким выбором смещении акцента с проблематики истории политической философии на собственно политическую философию, какой она предстает здесь и сейчас. Иначе говоря, не понимание политической философии, какой она должна быть, вытекает из исследования истории, но исследование истории освещается светом современной проблематики. Это знание того, что и как важно для современности, оказывается тем главным знанием, судить о котором мы можем, правда, не только по историческому изложению, но и по большому введению, занимающему около четверти всей книги (сюда входит раздел «Философское введение», а также раздел «Предмет политической философии»; если посчитать заодно и разделы «Что такое новое время», «Основные политические понятия нового времени», то окажется, что теоретическая часть занимает почти половину книги). Способ, каким получено это знание, в целом остается не до конца проясненным. Притом что отдельные шаги рассуждения выглядят местами хорошо фундированными и всегда — очень интересными, концептуальная основа целого не видна столь же хорошо, как его фрагменты. Так или иначе, в некоторой части мы можем положиться на суждение автора: «Именно отталкиваясь от Хайдеггера, а также от его последователя Жана-Люка Нанси, мы и рассматриваем сегодня и здесь одиночество как специфическую форму социальности, которая проходит, как скрытая возможность и опасность, через все Новое время и по-прежнему несет в себе утопические энергии» (с. 41).

Замысел в общих чертах выглядит следующим образом: политическое — это совместность людей, их высшая совместность называется единством, но сами по себе люди, эту совместность образующие, одиноки, и потому «единство и одиночество» — это достаточно точное описание существа дела: как возможно, чтобы политическая совместность была совместностью одиноких, что значит одиночество, если есть политическая совместность? Вот две стороны одного и того же вопроса, если, конечно, мы интуитивно полагаемся на понимание того, что значит «одиночество». Мало того, в более сложных и дифференцированных формулировках обнаруживаются еще несколько измерений единого/одинокого: «Единое — это и целое, объединение, и от всего отдельная, ни к чему несводимая единица (монада, атом)» (с. 157); при том «единое, или объединяющее, начало и принадлежит целому, которое объединяет, и исключено из него» (с. 158); «единое по сути есть чистая граница» (с. 158). Это сильные положения, и в краткой рецензии мы вряд ли сумеем распутать все из них — именно распутать, поскольку несмотря на примечательную ясность слога, в высшей степени похвальную в нашей удушливой интеллектуальной среде, Магун излагает идеи столь сложные и столь сильно взаимозацепленные, что любая попытка подойти к ним из-

вне, разобраться влечет за собой, как мне кажется, не только прояснение отдельных высказываний, но и разрушение магии ясности.

В части общей постановки вопроса автор оказывается в хорошей компании Ж.-Л. Нанси и, вероятно, Дж. Агамбена (на которого хотя и ссылается, но только в связи с проблематикой чрезвычайного положения и суверенитета, а не «Невозможного общества»). В части более специальной мы сразу намерены возразить — сначала не содержательно, а скорее, повинувшись какой-то интуиции, чувству языка, что, конечно, не может быть доказательством. И всё же: скажем ли мы, что уединённость и одиночество суть одно и то же? В известном смысле так оно и есть, но важные оттенки смысла ускользают, когда под понятие одиночества подверстывается буквально все: индивидуализированность людей в современном обществе, уединённость романтика, предпочитающего добровольное изгнание суете цивилизации, одиночество монарха и одиночество переживающего аномалию индивида в «одинокой толпе». Это объединение разных видов одиночества (при том что автор дает им разную квалификацию и говорит об изменениях и эволюции как самого понятия, так и стоящей за ним реальности социальной и политической жизни) в одном теоретическом повествовании имеет как свои достоинства, так и издержки. Достоинства очевидны: в обзор проблематики включен огромный материал, так что по некоторым частям одного только первого раздела впору проводить отдельные семинары; но и недостатки бросаются в глаза. Вообще, заметим попутно, книга Магуна сделана очень искусно и поверхностное чтение ей противопоказано. Не раз и не два, но систематически читатель, привыкший «бегло знакомиться», попадет впросак, обнаруживая в следующей главе развитие мыслей, брошенных, словно бы походя, в предыдущих главах. Тот, кто посчитал недостаточной разработанность какой-то важной темы или аргумента и решит на этом основании упрекнуть автора в неглубоком знании предмета, будет разочарован, если даст себе труд дочитать до конца: более развернутые аргументы появляются снова и снова.

И всё же мы рискнем и здесь, и далее критически отнестись именно к фрагментам аргумента, поскольку они составляют законченное целое в пределах одного раздела. Мы не можем, говорит автор (с. 42), не соглашаясь с П. Тиллихом и Х. Арендт, отделить «хорошее» одиночество от «плохого», одно переходит в другое. Пусть так, но мы можем отделить выбор уединения от переживания навязанного, не избранного нами одиночества¹. Это не просто «позитивное „уединение“ и негативное „одиночество“»

1. Конечно, если предположить, что автор с самого начала стоит на позиции позднего Хайдеггера, одиночество вообще не может считаться внешним обстоятельством, но даже без того такой отказ не выглядит как обычная ошибка. Касаясь перевода терминов «loneliness» и «solitude» Ханны Арендт в русском издании «Истоков тоталитаризма», Магун не соглашается с переводчиками, которые передали первое как «одиночество», а второе как «уединение», и предлагает переводить первое как «изоляция», а второе как «одиночество» (с. 115, прим. 61). Признаюсь, мне ближе выбор переводчиков — уже хотя бы потому, что это позволяет сохранять терминологическое единство при переводе самых разных авторов. И «The lonely crowd» Рисмена (Riesman, 2000), и «On the sense of loneliness» Мелани Кляйн (Klein, 1975), которую обильно цитирует Магун, и огромная подборка текстов «The anatomy of loneliness» (The anatomy of loneliness, 1980; Лабиринты одиночества, 1989) едины в этом словоупотреблении. Напротив, везде, где у меня как читателя русского текста напрашивается контекстуальная замена «одиночества» на «уединённость», автор, судя по ссылкам, имел дело с «solitude». Правда, это касается лишь англий-

(с. 101), здесь много разных оттенков смысла, и чем более подробно и тонко разбирает автор Хайдеггера, различавшего «Einsamkeit», «Vereinzelung», «Alleinsein», тем меньше желания согласиться в итоге с его выводом о том, что это — аспекты одиночества, а не разные состояния². Впрочем, останавливаться на каждом спорном (а еще точнее — провокативном) моменте первого раздела я не буду. Способность вместить в несколько страниц ряд утверждений, каждое из которых могло бы быть развернуто в целую статью, безусловно, относится к достоинствам автора, но делает почти невыполнимой задачу рецензента.

Сконцентрируемся, однако, на том немногом, что мы можем рассмотреть чуть более подробно. Ближе к концу Введения автор делает принципиальные заявления. «Если смотреть, — говорит он, — на политическое из перспективы первой философии, то есть логики и онтологии, то перед нами оказывается динамическая структура, образуемая диалектикой единого и одинокого» (с. 108). Эта формула не может нас удовлетворить даже не потому, что Лео Штраус, например, призванный освятить интерпретационную стратегию автора, вряд ли принял бы «точку зрения первой философии» для исследований философии политической (как известно, он считал предмет политической философии особым, не привязанным к предмету первой философии таким образом, что точка зрения последней — исходная для анализа). И Штраус, и великие социологи первой половины XX в. считали эту сферу «малым космосом», «космионом», что и нашло свое выражение в словоупотреблении Эрика Фёгелина, еще одного классика политической мысли того периода, ориентировавшего именно поэтому «новую науку политики» на изучение самостоятельной сферы, каузальные ряды которой не выходят за пределы очерченного её природой круга. Но дело, повторю, не в этом, а в том, что автору в таком случае была бы нужна внятная первая философия, которую он принимает как «ту самую», чей язык подлинно описывает бытие сущего. Время от времени что-то вроде таких намеков всплывает в тексте, особенно когда речь идет о Нанси, Бадью, Хайдеггере, но это нельзя назвать внятной первой философией. А вот к данному фрагменту присоединяется длинное — на полторы страницы — рассуждение о диалектике, представленное как последовательность логических шагов, до некоторой степени задним числом проясняющее организацию всего вводного раздела. Однако полной ясности насчет того, разделяет

ского языка. Немецкое «Einsamkeit» может быть истолковано и как одиночество, и как уединение, хотя когда-то — у Магуна здесь интересные отсылки не только к Хайдеггеру и Бибихину, но и к словарю Гриммов (с. 122) — означало то же, что латинское «unitas», то есть единство.

Любопытным образом автор несколько раз ссылается на Зиммеля (тонко подмечая, кстати говоря, что Хайдеггер подхватывает его темы), но при этом трактует как одиночество, по Зиммелю, априорно неполную обобщественность человека, то есть достаточно вольно интерпретирует его экскурс «Как возможно общество» (в первой главе большой «Социологии») (Зиммель, 1996) и никак не отзывается на те места большой «Социологии» (Simmel, 1992), где Зиммель говорит собственно об одиночестве как сложном социальном феномене, куда более сложном, чем простейшие элементы социальности — общение двух или трех человек.

2. Первоначальное единство — отражение одиночества в единстве, т.е. основание тотальности волей всех и репрезентация ее волей одного — кризис, т.е. одиночество монарха, атомизация подданных, одинокая толпа при демократии — требование новой, надгосударственной универсализации, единство мира как радикальное одиночество (с. 108–109).

ли автор с Гегелем не только элементы диалектического вывода, но и другие составляющие первой философии, здесь нет. Это значит, что из философии Гегеля берётся логический оператор, но вопрос о начале противоположности единого и одинокого ставится как вопрос о «расщеплении общего, первичного понятия и феномена единства на единство-тотальность (государство) и определенная единичность (индивид)» (с. 108). Если с феноменом вопрос отчасти ясен сам по себе, а отчасти становится яснее, если вспомнить начальные положения «Непроизводительного сообщества» Нанси (обособленность индивидов не предпосылка, а результат отчуждения от сообщества), то вопрос о понятии не так прост и повисает как раз в силу отсутствия той самой первой философии. По этой же причине четыре диалектических шага, которые описывает Магун³, не выглядят логически необходимыми, а представляют лишь большие срезы западной истории, сублимированные до *nes plus ultra*. Что западное общество до начала такого движения не представляло собой никакого единства, не может не быть известно автору, равно как и то, что четвертый шаг в основном сводится к проблематике глобализации, взятой в перспективе критики глобализма. Дело даже не в том, что «сверх того», а в том — «что дальше»? Логика останавливается вместе с историей? Это добротный гегелевский ход, который, однако, не обладает в наши дни достоинством несомненной очевидности. Он должен быть обоснован, но пока этого нет.

Посмотрим теперь на концептуальный раздел книги, который называется «предмет политической философии». В самом начале автор делает в высшей степени важную заявку на овладение *смыслом* западной истории (с. 125). Это надо понимать, конечно, не так, что нам предлагается историософия или что-то в этом же роде. Речь идет о поиске языка политической мысли, пригодного в России — а современная Россия, говорит Магун, — всё равно что переводчик, взявшийся толковать древний текст и переводящий его буквально дословно. Но слова языка со временем меняют смысл, изначально они могли значить нечто иное, нам только кажется, что мы понимаем устройство Запада, когда используем западные слова, нам только кажется, что мы разбираемся сами в себе, когда словами, некогда, во время создания западных институтов, значившими что-то совсем ещё нам неизвестное, пытаемся назвать феномены нашей жизни и перестроить ее. Правильная политическая философия «неотделима от истории» (с. 126), но как философам, нам интересно универсальное, устойчивое, суть феномена, то, почему он есть (с. 126). Магун говорит совершенно правильно: «Мы поймем сущность политики, если будем рассматривать каждую из исторических форм политики в ее зарождении, в ее разрыве с прошлым — и в моменты ее кризиса и гибели, а также в ее *тенденции*...» (с. 127). Именно так: в переломные моменты многое видно лучше, а тенденция позволяет обнаружить возможное завершение в движении, то самое завершение, в котором, по словам Аристотеля, сказывается природа. Но это не отменяет невероятных трудностей, стоящих перед тем, кто решил придерживаться такого похода. Одну из них Магун отмечает сразу же и точно определяет ее харак-

3. Если Макьявелли, говорит Вироли, ссылаясь на «Историю Флоренции», сообщает про Козимо Медичи, что, по его словам, государства не удержать при помощи проповедей, то он имеет в виду то самое государство, которое Медичи считал своим собственным, а вовсе не «суверенную коммуну Флоренции» (Viroli 1998: 49).

тер: мы сталкиваемся с тем, что привычные для нас слова означали в старые времена нечто иное, но значит ли это, что мы должны акцентировать радикальные различия между прошлым и нынешним употреблением и опасаться любой невольной модернизации понятийного аппарата прошлых эпох? Известно, что, например, понятие «государство», строго говоря, неприменимо к политическим образованиям не то что Античности, но даже и Средних веков, а значит, и привычное для нас различие государства и общества не обладает универсальностью. Магун предлагает взглянуть на дело по-другому: «Называть греческий полис государством — анахронизм, но анахронизм необходимый, чтобы понять его смысл, причем благодаря внешней позиции понять в чем-то лучше, чем его понимали сами греки» (с. 127). Ясно, что историзация и универсализация — это две крайности, и утверждать, будто есть вечное или совершенное государство, к которому стремится, но до которого не всегда доходит в своем движении политическая общность, — это слишком очевидная и слишком малоубедительная дань Гегелю, чтобы заподозрить автора в таких намерениях. Вопрос, однако, совсем не прост, потому что через логику, как мы видим, содержательная сторона аргумента (в данном случае — гегелевского) может обретать дополнительную силу там, где автор и не планировал отдаться в ее власть. Это хорошо видно, например, там, где автор возвращается к логической проблематике политического, вскрывая ее через дополнительные разъяснения понятия единого (местами напоминающие, конечно, не столько даже о Гегеле, сколько о платоновском «Пармениде» с его знаменитым вопросом: «Если единое едино, то что?»).

Но что же такое та политика и то политическое, которые в разных обличьях выступают в мировой истории и которые составляют подлинный предмет политической философии? Обращение автора к таким великим фигурам, как Макс Вебер, Ханна Арендт или Карл Шмитт, вполне ожидаемо, и мы можем лишь сожалеть, что размеры статьи не позволяют остановиться на тонкостях его интерпретации. Мы можем, однако, отдать должное автору, соединившему Вебера, Шмитта и Арендт в рамках одного экскурса «о политике как единстве». Это правильный шаг и продуктивное решение. Но тут-то и вступает в дело логика. Логическая схема проста и красива. Если опустить детали, политическое, по Магуну, имеет две границы: внешнюю и внутреннюю. Внешняя — это, грубо говоря, границы государства, не обязательно соприкоснувшегося с соседями, а просто положившего предел экспансии. Внутренние же границы возникают за счет исключения из политического, государственного, тех, кто отчужден от правления и управления. Обособление единого в противоположность всем остальным, будь то в силу культовых запретов, разделения труда или завоевания, — вот внутренний генезис государства.

Здесь напрашивается одно возражение столь радикального плана, что едва ли уместно в рецензии: оно базируется на предположении, что автор, в общем, не совершает ошибок в рамках определенной схемы рассуждений и взгляда на историю, но сама эта схема, сам этот взгляд представляются мне далеко не бесспорными. Начнем с частного соображения. Отсылки к Карлу Шмитту, безусловно, вполне правомерны в этой книге, и осмысление политического в связи с суверенитетом и суверенным решением, конечно, правильный ход. Правильный — но недостаточный. Прежде всего весь пафос «Понятия политического» нельзя сводить к проблематике государствен-

ного суверенитета. Посмотрим внимательно: Шмитт начинает с того, что политическое — более изначально, нежели государство. Государство, по Шмитту (правда, это более поздняя формулировка), — конкретное понятие, привязанное к эпохе классического суверенитета, классического европейского государства. А вот политическое как универсальное понятие — это результат интенсивного противопоставления групп, которые могут быть отнюдь не государствами и не государственными. Шмитт писал «Понятие политического», думая о классическом государстве, но перед глазами у него была политика его времени, борьба партийных группировок, грозящих уничтожением государства и ликвидацией народа. В брошюре «Государство, движение, народ» показана возможность политического единства, в котором государство как аппарат есть лишь одна из составляющих. В «Теории партизана» политическое рассматривается вообще под иным, не государственным углом зрения. Но даже и не это по-настоящему важно. Важно то, что, с одной стороны, автор выносит за скобки открытия Шмитта, сделанные в работах второго периода его творчества (хотя и цитирует «Политическую теологию II»). Это «Номос земли» и связанные с этой книгой прочие публикации Шмитта. Право имеет силу, поскольку оно локализовано, политическое единство может быть по-разному сопряжено с разным пространством. Что идее государства предшествует идея империи, что империя вообще не может быть истолкована по схеме «единство/одиначество», что здесь не помогают даже самые смелые интерпретации античных образцов, потому что в античной мысли нет понятия о четвертом (после семьи, поселения и полиса) уровне единства, — все это потребовало бы, конечно, отдельной дискуссии. Однако я бы хотел подчеркнуть, что дело вовсе не в том, что Магун не написал книгу вдвое большего объема и не включил в нее тот материал, который на его месте включил бы я. Автор принял решение — так он объявил в начале — и реализует его. Дело совсем в другом. Не учитывая пространственную и, специально, имперскую составляющую, автор смешивает несколько тенденций, исторически родственных, но по сути весьма различных. История Европы представляется у него таким образом, словно бы государства, о которых он ведет речь, всегда суть государства, и только *становятся* со временем (тем самым временем, о котором идет рассказ) суверенными и абсолютными. Это не так, и словосочетание *res publica* применяется к разным образованиям, разного размера, ранга, внутреннего устройства и положения в империи. Вероятно, все это не имело бы значения, если бы автор не исследовал появление терминов «суверенитет» и «репрезентация» и не вводил в оборот политическую философию Макьявелли, самого раннего из исследуемых им политических философов, да к тому же наиболее отчетливо (в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия», да и в «Истории Флоренции») республиканского. Не совсем убедительным, как мне кажется, выглядит исключение «Рассуждений» из рассмотрения. Конечно, в сочинении «Государь» — своя логика, и вскрыть эту логику в ее имманентности — важная задача. Конечно, «Государь», в некотором роде, более известное сочинение, это «тот самый» Макьявелли, который «макьявеллизм». Но состояние исследований уже давно далеко не таково, чтобы просто умолчать о совершенно иной структуре аргумента, также присутствующей у Макьявелли. Напротив, правильное понимание «Государя» во многом зависит от внимательного прочтения «Рассуждений». Не вдаваясь в подробные сопоставления двух сочинений, укажу

лишь на то, что чтение «Рассуждений» заставляет более внимательно относиться к вопросу о распределении *virtù* в истории, среди разных народов, а также к вопросу о влиянии безнравственности принцепса на моральное состояние народа. «Рассуждения» представляют собой также конструкцию, в которой именно противостояние разных групп способствует целостности и силе политического единства. Это возможно, говорит Маурицио Вироли, благодаря тому, что люди здесь живут в рамках закона и порядка *гражданской жизнью*, а господство закона, согласно Макьявелли, «основная черта гражданской и политической жизни» (Viroli, 1998: 121–122).

Остановимся в этой связи на нескольких важных понятиях. Прежде всего это понятие «*stato*», которому автор придает значение «государства». Определенные основания для этого есть. Но переоценивать их, видимо, не стоит. Вот что пишет Питер Бонданелла, переводчик последнего оксфордского издания «Государя»: «*Stato* Макьявелли, безусловно, не то же самое, что государство-нация девятнадцатого века. Он использует термин в смысле институционального исполнения власти и той территории, на которой эта власть осуществляется» (Machiavelli, 2005: 93)⁴. Это вовсе не значит, конечно, что Магун просто не прав, но спорное заслуживает здесь внимания никак не меньше, чем бесспорное. Другое понятие — «репрезентация». Вообще то, что это понятие вводится в оборот именно в учебнике по политической философии Нового времени, причем вводится не догматически, но через исследование его предыстории (Магун следует здесь доброй традиции начинать с Платона и акцентировать значение мимесиса), может быть отнесено к несомненным заслугам автора. «Репрезентация» у него — не «одно из многих», но всего лишь одно из трех центральных понятий (наряду с «государством» и «суверенитетом»), без которых продвижение в исследовании и реконструкции истории мысли невозможно. С этим следует согласиться, как и с тем, что материал для исследования автор черпает и в собственно философии, и в интерпретациях литургии, и в политической мысли. Однако центральная задача — исследовать единое и многое — приводит его, на мой взгляд, к несколько упрощенному взгляду на некоторые аспекты истории. В средневековой политической мысли автор вычленяет лишь ту линию, которая *завершается* пониманием репрезентации как воплощения единства подданных в персоне короля. Однако до того как это понимание стало господствующим (например, у Гоббса), так что уже от него отталкивались, развивая и критикуя его, политические философы Нового времени, рассуждения о репрезентации выглядели совершенно иначе. В замечательной книге Отто фон Гирке о политико-правовой философии Иоганна Альтузия доказывалось, что репрезентация (и применительно к церкви, и применительно к государству) понималась в средневековой Европе как «заместительство» (*Stellvertretung*): необходимость обосновать народные права перед тем или иным властителем приводила к рассуждениям о том, что если весь народ и не мог собраться для изъяснения своих притязаний, то его представители, представительное собрание имеют те же права, репрезентируют народ (Gierke, 1902: 212ff). Никакого единства/множества, как видим, здесь нет. В современных ис-

4. Если Макьявелли, говорит Вироли, ссылаясь на «Историю Флоренции», сообщает про Козимо Медичи, что, по его словам, государства не удержать при помощи проповедей, то он имеет в виду то самое государство, которое Медичи считал своим собственным, а вовсе не «суверенную коммуну Флоренции» (Viroli 1998: 49).

следованиях репрезентации подход Гирке подвергнут ревизии, и, по крайней мере, один из результатов этой ревизии представляет для нас первостепенный интерес. Речь идет о различении *representatio potestatis* (репрезентации власти) и *representatio identitatis* (репрезентации тождества), которое ввел (наряду с прочими различиями репрезентаций) Иоанн из Сеговии в 1441 г. В первом случае репрезентацией называлось как раз то, что является предметом особого интереса в книге Магуна: действие одного от имени, по поручению, в защиту многих (например, корпорации или иного политического единства). Во втором случае мы имеем дело с представительством части по отношению к целому, так что, например, «отцы города», влиятельные горожане не могли притязать на то, что их малое собрание столь же полноправно, как общее собрание горожан (Friedeburg, 2002: 132)⁵. Внимание исследователей к *representatio identitatis* пробудила самая основательная из появившихся до сих пор книг о репрезентации — монография Хассо Хофмана (Hofmann, 1978). Хофман предлагает самым тщательным образом различать именно то, что у Магуна выглядит как моменты некоего совокупного движения, а именно: 1) репрезентацию в философском, и позднее, теологическом смысле, связанную с понятиями первообраза и его отображения; 2) репрезентацию в литургическом смысле, причем понимаемую юридически (заместительство); 3) репрезентацию в смысле корпоративного действия, то есть артикуляции корпорации для себя самой, где и появляется *representatio identitatis*. Принимать точку зрения Хофмана не обязательно, но полемика с ним украсила бы книгу.

Мне кажется, что несколько недостаточное внимание как к имперской, так и республиканской составляющей истории политической мысли, с одной стороны, вполне объяснимо и допустимо в труде, посвященном Новому времени. Но с другой стороны, этот недостаток внимания к предыстории становится более заметным и менее оправданным, когда речь заходит о реконструкции более полной истории понятий: огромный период европейской истории — время существования необъятной Священной Римской империи, которая даже на вершине своего могущества не выглядела единством, о котором ведет речь автор. Но мало этого, рыхловатое и отнюдь не ограниченное *вовне* единство империи было пространством сосуществования не одиноким (и даже не *в тенденции, в пределе* одиноким) людей. Оно было пространством сосуществования сообществ, корпораций, городов... Специфическим признаком империи было именно то, что человек не противостоял высшим властям в одиночку, он входил в те образования, которые обладали внятным, артикулированным тождеством. Именно поэтому в имперское время не было не только государства в нашем смысле, но и суверенитета⁶. Понятие суверенитета толкуют не совсем правильно, если забывают, что империя не была суверенным государством, а рождение суверен-

5. Эта особая группа граждан оказывалась благодаря *representatio identitatis* корпорацией *civitas sibi princeps* (городом как самому себе принцепсом).

6. Ср.: «Ни у одного короля того периода (речь идет о XIII в. и рассуждениях Фомы Аквинского «о правлении князей». — А.Ф.) не было суверенной власти в его королевстве...». (Osiander, 2007: 398). Философ мог изображать *как бы суверенного* — с нашей точки зрения — властителя. Но реальности за этим было не больше, чем за поэтическим изображением славных подвигов государя придворным поэтом.

ного государства предполагало притязание, со стороны наиболее могущественных королевств, на имперские полномочия внутри более узких, государственных границ.

Радикальное начало — если брать не «историю вообще», но именно ту историю, воплощенную в великих авторах, которой посвящен учебник, — приходится в этой связи не на Макьявелли, но на Гоббса. Конечно, автор прав *в принципе*, в особенности, напомним об этом, поскольку он опирается на Штрауса. Штраус, как известно, считал, что его собственная, первоначальная точка зрения, согласно которой современная политическая наука начинается с Гоббса, неверна, а правильно начинать ее историю с Макьявелли. Даже если мы не станем принимать в расчет подход Вироли, доказывающего, что ничего, что роднило бы его сочинения с современной наукой, у Макьявелли нет, а правильно понять его можно только в связи с традицией упражнений в риторике, — даже в этом случае мы не можем не заметить, что ни одно из трех ключевых для автора понятий («суверенитет», «государство», «репрезентация») не существует без дальнейших, и в перспективе далеко уводящих уточнений и не может быть проиллюстрировано текстами Макьявелли. Совсем другое дело — Гоббс. Все три понятия могут быть проиллюстрированы текстом «Левиафана» без каких-либо натяжек, и стоит лишь пожалеть, что автор не сделал это еще более внятно, поскольку для учебных целей такое дидактическое повторение было бы совсем нелишним. По всему тексту посвященного Гоббсу раздела рассыпано множество тонких и верных замечаний, свидетельствующих о вполне современном подходе автора. В самом деле, в наше время, казалось бы, уже никому не надо доказывать, что Гоббс не был ни предтечей утилитаризма в точном смысле слова, ни тем более — предтечей тоталитаризма, что общественный договор, в версии Гоббса, — не исторический факт, что понятие долга (обязательства) играет существенную роль в его аргументации и т. п. Однако ошибки в этих и других важных пунктах интерпретации Гоббса до сих пор настолько распространены, что правильная позиция автора не должна восприниматься как нечто само собой разумеющееся, она заслуживает того, чтобы специально отметить ее в рецензии. Если что и вредит автору в данном случае, так это краткость. Как жаль, что важные связи между авторизацией и репрезентацией не прописаны в этой главе во всех тонкостях именно дидактически, для учащихся. Кто не разобрался в существовании авторизации, по Гоббсу, тот может упустить из виду важнейшие моменты его теории. Вероятно, не столь важным для учебных целей, но, в принципе, совершенно необходимым, был бы специальный разговор о политической теологии Гоббса. В конце концов половина «Левиафана» — богословский трактат, а проблематика пророчества, чуда, наконец, само понятие «смертного бога» не получают необходимого здесь освещения.

Точно так же правильной, но слишком краткой кажется мне глава, посвященная Спинозе. С одной стороны, в высшей степени отрадным является стремление автора показать содержание политической философии Спинозы именно через главный его трактат — «Этику», дополнив ее сжатой характеристикой «Политического трактата». С другой стороны, получается так, что огромный «Богословско-политический трактат» как бы и вообще ни при чем. Могло бы показаться, что Магун вообще нечувствителен к богословской проблематике в политической философии, — однако это не так. И некоторые замечания в главе о Руссо, и главы о Гегеле и Марксе показывают нам

глубокий интерес автора к этим темам и его стремление включить их в круг вопросов первостепенной важности. Именно поэтому — не с внешней точки зрения, но именно с точки зрения им самим для себя установленных критериев, — автор не всегда оказывается на высоте поставленной задачи.

Мы не станем проследивать его аргументы в изложении отдельных классиков глава за главой — это потребовало бы подробного пересказа того, о чем, конечно, лучше всего судить самостоятельно каждому читателю. К тому же, как мне кажется, главы о Канте, Гегеле и Марксе лучше всего могут быть поняты не в контексте данной книги, а в контексте предыдущих публикаций Магуна о революции. Они заслуживают несопоставимо более подробного отзыва, чем один-два абзаца в рецензии, и, возможно, нам еще случится вернуться к ним специально. Надеюсь тем не менее, что сильные и слабые, с моей точки зрения, стороны «Единства и одиночества» получили здесь достаточное освещение.

Уже на основании сказанного можно сделать общий вывод, который состоит в том, что этой замечательной, яркой, умной книге требуется второе издание, не столько даже исправленное, сколько дополненное. Автор попытался вместить слишком многое в малый объем — сбои здесь были неизбежны. Неизбежным оказалось и другое. Текст книги очень неоднороден. За некоторыми фрагментами — не маленькими, но насчитывающими десятки страниц — стоят (это хорошо видно) годы и годы упорной исследовательской работы. Другие части книги — это в особенности касается некоторых персоналий — отличаются несколько торопливым изложением, которому сопутствует чрезмерное доверие некоторым устоявшимся, но небесспорным интерпретациям. В одних случаях автор проникает в материал и преобразует его творческой волей, в других — организует готовый материал, предлагая читателю довольствоваться отдельными озарениями наряду с общедоступными сведениями и суждениями. Повторюсь: это не говорит против книги, она — единственная в своем роде в наше время в нашей стране. Но, как и всякий хороший учебник, она должна пройти еще несколько переизданий, прежде чем станет образцовым, надеюсь, в полном смысле слова классическим трудом.

Литература

- Адорно Т.В. (1998). Антон фон Веберн // Адорно Т.В. Избранное: социология музыки / пер. с нем. А.В. Михайлова. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга. С. 191–202.
- Зиммель Г. (1996). Как возможно общество / пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. Москва: Юристъ. С. 509–528.
- Лабиринты одиночества. (1989) / сост. и общ. ред Н.Е. Покровского. Москва: Прогресс.
- Friedeburg R. von. (2002). Civic humanism and republican citizenship in early modern Germany // Republicanism: a shared European heritage. V. 1: Republicanism and constitutionalism in early modern Europe / ed. M. van Gelderen and Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press. P. 127–146.
- Hofmann H. (1978). Repräsentation: Studien zur Wort- u. Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert. Berlin: Duncker & Humblot.

- Klein M.* (1975). On the sense of loneliness // *Klein M.* «Envy and gratitude» and other works. 1946–1963. New York: Free Press. P. 300–313.
- Machiavelli N.* (2005). The prince / trans. P. Bondanella. Oxford: Oxford University Press.
- Gierke O. v. Johannes.* (1902). Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau: Marcus.
- Osiander A.* (2007). Before the state: systemic political change in the West from the Greeks to the French Revolution. Oxford: Oxford University Press.
- Riesman D.* (2000 [1950]). The lonely crowd. Yale: Yale University Press.
- Simmel G.* (1992). Gesamtausgabe. Band 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- The anatomy of loneliness. (1980) / ed. J. Hartog, J. R. Audy, Y. A. Cohen. New York: International University Press.
- Viroli M.* (1998). Machiavelli. Oxford: Oxford University Press.

Карой Кереньи. «Мифология»

КЕРЕНЬИ К. МИФОЛОГИЯ / ПЕР. С ВЕНГ. Ю. ГУСЕВА, О. ВОЛОДАРСКОЙ, И. САМОШКИНА, Н. ЯКУБОВОЙ. М.: ТРИ КВАДРАТА, 2012. 504 С. (СЕРИЯ «BIBLIOTHECA HUNGARICA», ВЫП. 9.) ISBN 9785946071505

*Александр Марков**

Аннотация. Избранные труды К. Кереньи позволяют лучше понять критику романтической культуры чувственности в XX веке и влияние этой критики на развитие социологии повседневности.

Ключевые слова. История гуманитарных наук, Карой Кереньи, романтизм, социальные эффекты знания.

Собрание важнейших статей Кароя Кереньи (1897–1973) — это своего рода подробный рассказ о том, как привычная нам культура вписывалась в другую, менее известную для нас, но порой неизвестное и может парадоксальным образом объяснить нам известное. Долгое время великий венгерский историк мифологии оставался в тени как романтического исследования мифологии Мирчи Элиаде, так и структуралистских построений Клода Леви-Стросса, позволяющих перекодировать и наше собственное отношение к мифологии, находя творческий импульс в фатально отделенной от нас первобытной обыденности.

Противопоставлять эти подходы методу Кереньи можно по одному основанию: Кереньи не трактует мифологию как внеисторическое явление, как машину для уничтожения истории или как плоскость внеисторического действия, но всякий раз специфицирует исторические эффекты мифологического мышления. Кереньи — не просто живущий в истории исследователь мифологии, исследующий «историческое продолжение» готовых мифологических сюжетов, в каждой статье он вскрывает прямо противоположное: мифологический сюжет внутри исторического времени «не готов». То, что казалось достроенным и поучительным в своей достроенности, оказывается в который раз недостроенным.

По сути дела, Кереньи отстаивает концепцию сотворчества как основы бытования мифологии в обществе: чтобы миф начал вновь действовать, стал нашим живым бытием, он должен прямо здесь и сейчас привлечь к себе повышенное внимание. В этом и заключается научный интерес избранных статей Кереньи для социолога: перед нами исследование тех культурных условий, которые предшествуют мобилизации социального внимания институтами.

Следуя традициям классического образования, Кереньи обращается к эллинистически-римскому миру. В отличие от предшественников, например, Эрвина Роде, превозносивших классическую античность как обладающую неповторимым ароматом уникальности, Кереньи, наоборот, видит в эллинистическо-римском мире банализа-

* **Марков Александр Викторович** — кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры МГУ имени М.В. Ломоносова. Email: markovius@gmail.com

© Марков А.В., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

цию тех уникальных смыслов, которые были открыты греческой архаикой и классикой. Но тем рельефнее на этом фоне проступает «удовольствие от культуры», как он называет творчество одного из первых римских драматургов в статье «Дух римской литературы». Удовольствие от культуры — в противоположность ницшеанской или фрейдистской неудовлетворенности культурой — строится на простом вкусе: как повар решает, добавить ли специи в какое-то блюдо, так и позднеэллинистический или римский литератор — приправить ли аттической солью римский хозяйственный опыт, или хлестким выражением — обкатанный веками сюжет.

Если переводить это на социологический язык, то мы можем сказать, что Кереньи работает с социологией вкуса, показывая, что первичным его носителем вкуса на ранних этапах развития европейской культуры оказывается экспериментатор. Это позволяет Кереньи пересмотреть многие традиционные суждения о динамичной иерархичности европейской культуры, в частности, о том, что нормативы высокой культуры распространялись сверху вниз, от интеллектуалов, способных создать когерентную структуру ценностей, ко все более широким слоям потребителей смыслов. Такая схема, экстраполирующая роль университета в городском сообществе на все развитие европейской культуры, меньше всего удовлетворяла свидетеля «кризиса культуры» и «кризиса гуманизма». Кереньи настаивал совсем на другом: интеллектуалы создают только каналы трансляции смыслов, по сути, совершенствуют письмо. Тогда как инстанцией вкуса выступает народ: действительные и потенциальные читатели. Причем, в отличие от тоталитарного конструирования народа как последнего судьи в вопросах культуры, Кереньи сохранял всегда этот горизонт культурного потенциала, не стремясь превратить только еще намечающиеся оценки и суждения в уже состоявшееся совместное переживание сплоченности.

Можно сказать, что народ как инстанция вкуса — это своего рода бессознательное европейской культуры, которое при этом никогда не трактуется как область импульсов, неподвластных разуму побуждений. В отличие от Фрейда, Кереньи выступает не как социальный стоик, а как социальный эпикурец: он говорит не о неотрефлексированных порывах, не о глубинном голосе подсознания, а, напротив, о постоянном умении этого бессознательного жить одним днем, лелея собственный выбор и любясь им.

Наши фоновые знания не вполне отвечают нуждам восприятия этого социально-эпикурейства, и тем более задачам его истолкования. Так, например, в наш канон совершенно не входит такой знаменитый филолог своего времени, как У. Виламовиц-Мёллендорф, всегдашний идеал и мысленный собеседник Кереньи. Виламовиц-Мёллендорф, начавший свою карьеру с резкого обличения ницшевской интерпретации европейской культуры, которую он счел легковесной, оставался верен себе и впредь. С позиций этого строгого филолога, даже если мы и стремимся постигать культуру путем вчувствования, его не следует переносить на прошлое, подверстывая артефакты былых времен под наши мимолетные впечатления.

Социология артефактов, стоявшая за громоздкими интерпретациями целых пластов античной литературы, через Виламовица говорила о том, что каждый из этих артефактов — сообщение, причем завершенное. Культурное человечество создает не вещи для простого употребления и коммерции, не для прямого обмена и наращи-

вания оборотов капитала, но для того, чтобы всякое последующее вчувствование, всякая эмпатия, обращенная к опыту предков, была бы комментарием этих «книг». Такое эстетическое переживание, как режим комментирования, было противоположно превращению кодифицируемого опыта современности в род социального или политического воображаемого.

Уроки Виламовица-Мёллендорфа не прошли для Кереньи зря: он выстраивает свои рассуждения по лекалам учителя, только дополняя его филологическую строгость эстетической интуицией. Виламовиц-Мёллендорф четко различал, где перед нами письменная фиксация опыта, где ученый комментарий, а где вольная вариация на этот комментарий. Литература для самого яркого филолога тогдашней Европы развивалась, развертываясь по спирали, от простого переживания реального драматического опыта до широчайшей панорамы социального бытия. Весь этот путь от эпоса и драмы к роману прошла уже античная культура, а европейская только пользовалась этими плодами, пытаясь с переменным успехом воспроизвести то напряжение социальных интересов, которое стояло за развертыванием этой спирали.

Карой Кереньи, в отличие от старшего коллеги, использует не жанровый, а исключительно социально-эстетический критерий. Если Виламовиц-Мёллендорф говорит, по сути, о генезисе жанров, каждый из которых далее существовал самостоятельно, то Кереньи обращает внимание на социальный профиль первого реципиента этого жанра. Для Виламовица-Мёллендорфа есть реальность автора и есть реальность конечного массового потребителя: именно поэтому он считал, что Европа в сравнении с античностью не создала в литературе почти ничего нового. Ведь полноценная классикализация Гомера произошла уже в эллинистически-римскую эпоху, и никакая последующая европейская не могла превзойти ту первую ни по цельности, ни по многогранности. Для Кереньи эти слова про цельность и многогранность, подменяющие действительный социальный анализ фантомами социального одобрения, уже ничего не значили. Ему важен был первый читатель Гомера — что бы он сказал, как бы объяснил Гомера, переведя и на внятный язык прозы и пересказа, и на язык природного опыта. Как и многие исследователи мифологии, Кереньи признавал, что миф привязывается скорее к ландшафту, наделяя речь безмолвные символы природы, чем к какому-либо выстроенному нарративу. Но только для него ландшафт всегда был обитаем: в нем находится человек.

Так, Кереньи сочувствует мысли Виламовица-Мёллендорфа, что Нарцисс — это не просто мифологическая метафора: в тех краях, где сложился миф о Нарциссе, эти цветы растут над источниками, проистекающими из земли в небольших прудах, а не фонтанирующими, как из трубы. Но при этом он с опаской относится к размышлениям филолога о том, что имеющийся у нас гомеровский текст может нести на себе следы «чернильных клякс» его александрийских «редакторов», готовивших книжное издание эпоса. Кереньи считает, что гомеровский эпос уже был не торжеством мифа, а его низведением на землю: если эпос начинают пересказывать герои повествования, то это уже создает минимальные условия гуманизации мифа.

По сути дела, каждое рассматриваемое произведение для Кереньи — пересказ эпоса, превращающий его мифологически-ритуальный заряд в программу действий для целой эпохи. Но для нас гораздо интереснее, когда такой эпохой оказывается

один человек — человеком-эпохой для Кереньи был Гораций, умевший празднично подать любое свое эстетическое открытие, переживая тем самым жизнь как подарок. Таким же человеком-эпохой стал для Кереньи Элиот, как первый поэт, не оставшийся в своем «возрасте», но посмотревший на «возраст поэта» как на предмет размышлений. И через этот возраст, бережное или пылкое восприятие традиции, оказываются оправданы исторические гуманисты, филологи, знатоки античности — именно они смогли оживить древние строки, вчитав в них юные или зрелые чувства. К такому путешествию, помогающему лучше понять жанровые установки разных эпох, исходя из социологических характеристик возраста, и призывает нас Керенья.

Нельзя не отметить, что в сборник вошли и многочисленные размышления о сущности праздника, влюбленности, исповеди — всего того, что европейская культура считала своим достоянием, а Керенья позволил осознать как дар всему человечеству. Если бы в книге еще не было ошибок верстки, таких как выпавшие кое-где слова и строки, а проклейка блока была бы не такой жесткой, поля не такими узкими, а в переводе не было бы выражений вроде «поддавать дальнейшему анализу» (с. 350), книгу можно было бы только хвалить.

Общество как реальность, данная в ощущениях

ОТ ОБЩЕСТВЕННОГО К ПУБЛИЧНОМУ / ПОД РЕД. О.В. ХАРХОРДИНА. СПБ.: ИЗД-ВО ЕУСПБ, 2011. 530 С. (СЕРИЯ «RES PUBLICA», ВЫП. 5.) ISBN 9785943801150

*Александр Марей**

Аннотация. Рецензия посвящена анализу коллективной монографии «От общественного к публичному», вышедшей под редакцией О.В. Хархордина. Большое внимание уделяется проблеме языка социологической науки, с привлечением методологического инструментария прагматической социологии рассматриваются различные казусы общественной организации, как описанные в книге, так и имевшие место после ее выхода, затрагиваются проблемы исторического генезиса отечественного общества.

Ключевые слова. Прагматическая социология, Хархордин, Гладарев, общество, общественное, публика, способы организации общества, сообщества, митинги в Москве.

Изучению социальной реальности нередко предшествует анализ понятий, в которых она может быть описана. Наивное использование устоявшихся терминов в условиях постоянно меняющейся конвенции, к чему склоняются многие ученые, недопустимо. Необходимость историко-аналитической работы с понятиями обуславливает актуальность изучения и переосмысления основных категорий отечественного социологического и политологического лексикона, ведущихся в рамках исследовательского центра «Res publica» (ЕУСПБ)¹. В качестве предмета для данного обзора была выбрана коллективная монография, изданная центром в 2011 году и посвященная изучению понятий «общество», «общественность», «общий» и т. д. в языковых и социальных реалиях России XVIII–XXI вв. Это уже не первая подобная работа: в 2009 году усилиями членов центра «Res publica» в свет вышли сборник переводов «*Res publica: история понятия*» (*Res publica*, 2009) и коллективная монография «Что такое республиканская традиция» (Что такое республиканская традиция, 2009), ранее в этой же серии выходили переводы работ Б. Манена (Манен, 2008) и Кв. Скиннера (Скиннер, 2006). Нельзя обойти вниманием и созданную этим же исследовательским коллективом книгу, посвященную понятию, истории и теории дружбы (Дружба, 2009), и прекрасную коллективную монографию, посвященную исследованию понятия «госу-

* **Марей Александр Владимирович** — кандидат юридических наук, доцент кафедры практической философии, ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ. Email: amarey@hse.ru

© Марей А.В., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. Разумеется, названный центр не уникален и не единственен в своем роде. Можно упомянуть, например, международную исследовательскую группу истории политических и социальных понятий (History of Political and Social Concepts Group, www.jyu.fi/yhtfil/hpsc/) и т. д. Однако в отечественной исследовательской среде значение исследовательского центра, руководимого О.В. Хархordiным, невозможно переоценить.

дарство» в различных языках (Понятие государства, 2002)². Таким образом, оценивая выбранную для анализа книгу, необходимо рассматривать ее не как отдельную публикацию, но как часть большого и сложного проекта.

Структурно монография делится на 4 главы, написанные К.С. Федоровой, Б.С. Гладаревым, Д.Я. Калугиным и В.Л. Каплуном соответственно, и введение с заключением, созданные руководителем проекта О.В. Хархординым. Главы получились неравномерными по своему объему и охвату материала — относительно небольшая, на неполных 60 страниц глава К.С. Федоровой, посвященная разбору традиции контекстного словоупотребления понятия «общество» в русскоязычных текстах конца XIX — начала XXI века, соседствует с 90-страничными очерками Д.Я. Калугина и В.Л. Каплуна, в которых рассматриваются эволюция этого понятия со Средних веков до XIX века и особенности словоупотребления понятий «общество» и «гражданское общество» в работах А.Н. Радищева, М.Н. Муравьева и Н.М. Карамзина. Гармонично сочетается с этими разделами и элегантно, 43-страничное заключение О.В. Хархордина, в котором формулируются общие выводы, подводятся итоги проведенной работы и — забегаая вперед, отмечу — серьезнейшим образом дополняется и исправляется раздел Д.Я. Калугина.

Над всеми названными разделами безоговорочно доминирует исследование Б.С. Гладарева, занимающее почти 250 страниц, т.е. чуть меньше половины от общего объема книги. Количественный дисбаланс еще больше подчеркивается различием в содержании. В противовес всем остальным исследователям, посвятившим свои тексты пониманию и использованию понятий «общество», «общественный» и т.д. на протяжении весьма широких отрезков времени и не ставившим узких пространственных ограничений, Гладарев рассматривает деятельность двух градозащитных организаций Санкт-Петербурга («Группа спасения» и «Живой город») в весьма ограниченный хронологический период (1989–2009). Столь жесткая конкретизация объекта исследования и его хронологических рамок вкупе с размером исследования создают впечатление, что вся остальная книга была написана в качестве обрамления и сопровождения к тексту Гладарева и что, таким образом, основным предметом рассмотрения в ней являются именно петербургские градозащитные объединения конца XX — начала XXI века. Впечатление, заметим, обманчивое, ибо текст, созданный коллективом под руководством О.В. Хархордина, по своему значению выходит далеко за пределы исследования деятельности защитников Санкт-Петербурга.

Первые серьезные выводы, имеющие, без преувеличения, фундаментальный характер, звучат уже в первой главе, написанной Капитолиной Федоровой. Согласно мнению автора, в современном русском языке понятие «общество» предельно десемантизировалось, потеряв значительную долю своих смыслов: «...В современном русском языковом пространстве люди больше не объединяются в общества, они все объединены единым обществом, на которое можно возлагать ответственность за существующий порядок вещей, но посредством которого (вместе с которым, в составе

2. В данном перечислении из соображений краткости приведены только коллективные исследования центра «Res publica». В то же время очевидно, что сегодня ни один серьезный разговор о природе государства и общества невозможен без учета индивидуальных публикаций участников «Res publica», прежде всего О.В. Хархордина, Б.С. Гладарева, В.Л. Каплуна.

которого) нельзя совершать какие-то действия или просто проводить время. Современные носители русского языка ничего не делают „обществом“» (с. 63). Утверждение, что в общество более не объединяются, но само общество, как некий неопределенный актер, объединяет в себе людей, подкрепляется, в частности, анализом изменений в структуре словоупотребления: автор замечает, что доминирующим вопросом становится «общество какое?», а не «общество кого?». На этом основании делается серьезное и в меру провокационное заявление о том, что «современное „гражданское общество“ не состоит из граждан, „российское“ — из россиян, и в конечном счете „наше общество“ не состоит из нас. Оно просто дано нам, как говорится, в ощущениях» (с. 37).

Представляется, однако, что К.С. Федорова не совсем права в своем пессимизме относительно современного российского общества. Ведь, собственно говоря, общество и возникает как раз тогда, когда «общее» начинает превалировать над «частным», и даже более того — когда «частное» практически уходит, уступая место «общему». Нечто похожее описывал Ж.-Ж. Руссо, объясняя механизм действия общественного договора: «Если мы устраним из общественного соглашения то, что не составляет его сущности, то мы найдем, что оно сводится к следующим положениям: „каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого“. Немедленно вместо отдельных лиц, вступающих в договорные отношения, этот акт ассоциации создает условное коллективное Целое, состоящее из стольких членов, сколько голосов насчитывает общее собрание. Это Целое получает в результате такого акта свое единство, свое общее я, свою жизнь и волю» (Руссо, 1998: 40–41).

На это можно возразить, что в современном русском языке и само слово «общее» практически стерлось, потеряло свое значение, превратившись в «семантически опустошенный элемент, функционирующий в дискурсе в качестве неинформативного заполнителя хезитационных пауз» (с. 46). Но это возражение все же кажется неубедительным, поскольку в русском языке это слово объединяет в себе оба смысла: «общее как совместное» и «общее как родовое, в противовес видовому» (передаваемые в европейских языках дихотомией, восходящей к латинским словам *communis* и *generalis* и производным от них терминам), что неминуемо влечет за собой семантическую размытость. Разрастание общества и превращение его из непосредственно действующего субъекта (агенса, в терминологии К.С. Федоровой) в объект, претерпевающий (пациенс) различные воздействия, повлекло за собой и десемантизацию лексем «общественный» и «общественность» (с. 56–59), которые, с одной стороны, означают нечто, принадлежащее обществу и/или выражающее его интересы, с другой же стороны — обладают очень слабой семантической и стилистической нагрузкой.

В этой ситуации, отмечает Федорова, функции общества берет на себя «сообщество», обозначающее «любое соединение людей, меньшее, чем общество» (с. 61). Именно на эту форму социальной самоорганизации людей автор и возлагает наибольшие надежды, полагая, что «новый игрок на лексическом поле» сможет расположиться в том «опустошенном языковом пространстве, которое разделяет... „слова для кухонь“ и „слова для улиц“» (с. 67). Федорова написала это в 2009 году, и ее вы-

сказывания в известной степени оказались пророческими: роль сетевых сообществ, *communities*, формировавшихся в социальных сетях (ВКонтакте, Facebook и т. д.), уже тогда была весьма заметной, но до событий ноября 2011 — мая 2012 года было еще далеко. В декабре же прошлого года, как известно, произошло нечто, казалось, непредставимое ранее, — на улицы вышли десятки тысяч людей, объединившихся посредством Интернета, нашедших друг друга через названные выше социальные сети и образовавших сетевые сообщества. Что объединяло этих людей и что заставило их выйти вместе, под одними и теми же лозунгами?

Ответ на этот вопрос можно дать, опираясь на исследование, проведенное Борисом Гладаревым и помещенное в рецензируемой работе сразу же за главой, написанной Федоровой. Хотя исследование Гладарева, как уже говорилось, посвящено деятельности двух общественных градозащитных объединений Санкт-Петербурга, в центре внимания автора оказывается «практика создания общества, взгляд с процессуальной стороны» (с. 70). Воспринимать работу Гладарева в подобном, более широком ключе помогает и то, с каким вниманием он относится к методологии исследования. Практически вся первая часть его текста посвящена подробному изложению автором особенностей своего подхода. Исследование выполнено в рамках направления прагматической социологии, что объясняет активное использование в нем методологического инструментария, разработанного Лораном Тевено, Люком Болтански и др.

Следуя в методологическом плане за Л. Тевено, Гладарев выделяет три основных «режима вовлеченности», через которые можно показать, «каким образом происходит переход от индивидуального действия и личных компетенций каждого актора к коллективным конвенциям и действиям... режим близости, режим планового действия и режим публичного оправдания» (с. 76). В режиме близости человек плотно инкорпорирован в свое окружение, а все окружающие его вещи и явления он воспринимает как своеобразное продолжение себя. Потому и любое несанкционированное им самим вторжение в его личное пространство вызывает у человека чувство почти физического дискомфорта, приводящее к его переключению в режим планового действия или — сразу — в режим публичного оправдания. Режим планового действия связан с «функциональным восприятием мира» (с. 77), он подразумевает следование общим правилам и инструкциям. Человек, переключившийся в этот режим, начинает изучать законы и подзаконные акты, своды разнообразных правил и инструкций, писать письма представителям властей, пытается воздействовать на ситуацию с помощью нормативной организации окружающего его пространства. Соответственно, в режиме планового действия для человека характерны попытки решить свои проблемы напрямую, с помощью органов государственной власти, без обращения к обществу и его потенциалу публичного действия. Иное — режим публичного оправдания. Он связан с «высшими принципами, с конвенционально разделяемыми формами общего блага и предполагает публичное действие. Его отличает специфический язык, наполненный отвлеченными, абстрактными категориями, отсылающий к дискуссиям об „общественном благе“, справедливости, уводящий от частного случая к абстрактным категориям» (с. 78).

Помимо режимов вовлеченности Гладарев, вслед за Тевено, вводит понятие «композиций общности», т.е. некоего приоритетного для исследуемого общества типа установления и построения коллективного «мы». Французский социолог выделяет три подобных «композиции»: через «величие общего блага», через действия индивида в публичной сфере либерального общества и «общее через близкое», т.е. «когда мы — это те, кто регулярно встречается в повседневной интеракции, например, в конкретном месте или в кругу близких людей» (с. 81). Гладарев, в свою очередь, отмечает, что, по его мнению, для отечественного общества вообще и для петербургских градозащитных общественных организаций в частности базовой грамматикой общности выступает «близкое через общие места», т.е. через привязку и привязанность к общим местам (с. 279). Объясняет он это весьма ограниченной популярностью в нашем обществе композиции «общего блага», дискредитированной советской властью, а также отсутствием институциональных условий для развития либеральной композиции общности. В этих условиях нашим активистам только и остается, что собираться через привязку к какому-либо месту, традиции, авторитету и т.д. (с. 281). Сочетается все это с нарастающим в российском обществе дефицитом доверия, начало которому было положено в первые годы правления Б.Н. Ельцина, и девальвацией основных этико-социальных понятий, таких как право, справедливость, правда и т.д.

Подтверждение гипотезы Гладарева можно увидеть и обратившись к материалу декабрьско-мартовских митингов. Сейчас с уверенностью можно утверждать, что движение протеста, начавшееся после известного заявления о «рокировке» в рядах высшей государственной власти (24 сентября 2011 года), претерпело ряд показательных изменений. Первая его стадия характеризовалась стихийным неструктурированным возмущением среди людей, следящих за новостями, — обращаясь к категориальному аппарату теории Л. Тевено, можно сказать, что был нарушен их «режим близости», в привычном для них политическом поле произошло резкое, несанкционированное нарушение. Потребовалось несколько недель и даже месяцев, чтобы осознать происходящее и решить, как на это реагировать (в странах с развитой гражданской традицией и с твердым кредитом общественного доверия это заняло бы куда меньше времени — можно вспомнить Испанию в марте 2004 года или Великобританию в мае 2007-го). За это время в Интернете деятелями внепарламентской оппозиции были подготовлены площадки для дискуссий — например, уже 7 октября был открыт сайт движения «Белая лента» (www.belayalenta.com) и т.д. После парламентских выборов 4 декабря 2011 года движение протеста приобрело массовый характер — люди вышли на улицы 05.12 (Чистые пруды) и 10.12 (Болотная площадь). Но если в начале уличных протестов можно было говорить о переходе протестующих из «режима близости» в режим «публичной критики и оправдания» и о создании общности на основе «композиции общего блага», то уже к третьему митингу, состоявшемуся 24 декабря на проспекте А.Н. Сахарова, ситуация изменилась.

Суть основных изменений, как представляется, была в том, что произошел раскол между «людьми трибуны» и «людьми площади». Лозунги ораторов первоначально были выстроены в соответствии с политической грамматикой «общего блага», они звали людей строить правовое государство, гражданское общество, требовали пересмотра итогов выборов и освобождения политических заключенных. Люди же,

пришедшие на митинг, действовали в рамках грамматики «общее через близкое» — их радовали лица «других москвичей», им было приятно выходить на улицы «своего города», они «выходили, чтобы улыбаться друг другу» (можно вспомнить многочисленные статьи и записи в блогах, публиковавшиеся по итогам первых митингов). Дискуссии между ораторами и публикой явно не получалось. Напротив — в среде митингующих зрело недовольство фигурами выступавших, поскольку те своими призывами нарушали сложившийся было снова «режим близости».

Желая сохранить расположение публики, ораторы переменили лозунги — если проанализировать призывы, звучавшие, начиная с проспекта Сахарова и далее, вплоть до марта, можно отметить, что на первый план вышли требования отставки первых лиц, роспуска «партии жуликов и воров» и даже права свободно собираться «в своем городе» (акции «Белое кольцо»), — т.е. из плоскости «композиции общего блага» ораторы перешли в плоскость «общего через близкое», взывая к «общим местам» собравшихся на митинг людей. Сыграла свою роль и выбранная митингующими символика — белая ленточка на одежде или автомобиле стала играть роль еще одного «общего места». Начавшее возникать единство было в известной степени разрушено — из складывающейся общности вышли те, кто претендовал на объединение в рамках «общего блага», и те, кто хотел стать участником «либеральной композиции общности». Оставшееся ядро протестующих успешно объединилось вокруг нескольких «общих мест», основным из которых на сегодняшний день, как это ни странно, осталась белая ленточка.

Таким образом, на мой взгляд, события зимы 2011 — весны 2012 года подтверждают вывод, полученный Б.С. Гладаревым, согласно которому «*общее* в России не перерастает в *общественное*... из-за массовой склонности создавать общность на основе привязанностей, возникающих в общих пространствах повседневного общения, и из-за неразвитости тех типов общности, которые бы предполагали процедурную речь, формальную координацию и „общие правила игры“» (с. 291).

Главу, посвященную истории понятия «общество» в период от Средневековья к Новому времени, ее автор — Дмитрий Калугин — открывает почему-то цитатой из маркиза де Кюстина, а продолжает выдержкой из П.А. Вяземского. Этими двумя цитатами Д.Я. Калугин пытается обосновать совершенно неочевидную мысль о том, что понятие «общество» было введено в русский язык искусственно, по воле государства: «Насильственное введение новых слов приводит к возникновению фикций, и если говорить о социальных понятиях, языковая практика здесь радикальным образом опережает социальную... Государственная политика в плане языковых заимствований понятна: необходимо предложить набор слов, при помощи которых человек смог бы ориентироваться в изменившихся социальных условиях. Все это в полной мере относится к понятию, которому посвящена эта работа, — понятию „общество“» (с. 306).

Сделав это, как представляется, ко многому обязывающее заявление, автор ни разу больше не возвращается к нему. Ни в ходе исследования, ни в его выводах не повторяется ни идея о государственном вмешательстве в дело формирования социального лексикона русского языка в общем, ни — более конкретно — тезис об искусственном введении понятия «общество». Напротив, Д.Я. Калугин уходит от XIX века назад к русскому Средневековью и продолжает выстраивать свои теории уже

на древнерусском материале. Он начинает с утверждения, что все понятия с корнем «общ» появляются в русском языке в контекстах, связанных с греческим новозаветным понятием *koinonia*, и что семантическое поле этих понятий «позволяет сделать вывод о многообразии форм общности, существующей в пределах группы» (с. 308). В качестве двух основных сфер, включающих в себя подавляющую часть значений слов с корнем «общ», Калугин выделяет юридическую и религиозную.

Именно религиозная сфера и становится для Калугина основным объектом исследования в первой части его текста. Начиная с разбора новозаветных текстов (прежде всего имеются в виду послания Павла), автор делает ряд заявлений следующего характера: по его мнению, «все, исповедующие христианскую веру, составляют „общность католической церкви“», преобладающими качествами христианина следует признать покорность, смирение, благожелательность и сострадание, а основной целью человека, исповедующего веру в Христа, — общность (с. 308–309). Опираясь на эти постулаты, Калугин делает вывод о том, что русское слово «община» обозначает не только определенный социальный феномен, но и те принципы, которые лежат в его основании, то есть «специфическое „общение“ (понимаемое в христианском ключе), за счет которого создается и поддерживается общество» (с. 312). Зачем автору нужно это «специфическое общение», становится понятно сначала в конце раздела, когда он высказывает убеждение в том, что «именно общая вера задает ту фундаментальную общность, которая позволяет рассматривать все происходящее на русской земле в провиденциальном аспекте — как общую судьбу и общее предназначение» (с. 315), а затем в заключении ко всему его исследованию. Там, обращаясь к концепции «общей жизни», разработанной в отечественных интеллектуальных кружках первой половины XIX века, Калугин пишет, что в ней «слышатся отзвуки того христианского единства, койнонии, которое отложилось в древнерусском понимании „общего“ и „общества“» (с. 385). Именно этот симбиоз религии и философии, по мнению Калугина, и дал силы отечественным интеллектуалам отвечать на вызовы власти, противостоять социальным и политическим невзгодам.

Помимо акцентирования внимания на сильнейшей роли христианской традиции в формировании отечественного общества и его понимания Д.Я. Калугин пишет и о влиянии естественно-правовых концепций европейского (прежде всего — немецкого) Просвещения на формирование в русской культуре категории «публика» (с. 334), обращает внимание на их развитие в эпоху Екатерины II, прежде всего — в тексте ее «Наказа...». Однако гораздо подробнее и основательнее эту тему рассматривает в своем разделе В.Л. Каплун.

Уже в самом названии главы, написанной Виктором Каплуном — «Общество до общественности: „общество“ и „гражданское общество“ в культуре российского Просвещения», — отражается основная проблема этого раздела. Начиная свой текст с заявления о том, что «истоки чувства гражданской солидарности и ценности прав личности в той мере, в какой они присущи современному западному человеку, — в философской, общественно-политической и моральной мысли европейского Просвещения» (с. 397), автор продолжает его утверждением, что у российской культуры тоже была своя эпоха Просвещения, начало которой пришлось на правление Екатерины II, а конец — на правление Николая I (с. 411). Это, в свою очередь, подводит

Каплуна к проблематизации общественно- и естественно-правовой тематики в отечественной культуре и к убеждению, что в российской культуре были и есть возможности для формирования иного общественного выбора, нежели выбор в пользу «права сильного», сделанный сейчас (с. 398). Конкретной же задачей данного текста В. Каплун видит анализ категорий «общество» и «гражданское общество» в языке и культуре российского Просвещения (с. 399), а точнее, в текстах трех наиболее ярких его представителей — А.Н. Радищева, воспринимаемого как носитель условно «радикальных» воззрений, М.Н. Муравьева как представителя «либерального республиканизма» и Н.М. Карамзина как монархического консерватора (с. 412–413).

Отталкиваясь от первого определения общества, приведенного в Словаре Академии Российской (1789–1793): «Общество — народ под одними законами, под известными уставами, правилами купно живущий», Виктор Каплун замечает, что этот спектр значений слова «общество» неразрывно связан с классической концепцией общественного договора в его республиканской, или, используя термин Квентина Скиннера, в «неоримской» трактовке (с. 403; Скиннер, 2006: 43–85). Эта отсылка к идеям общественного договора весьма интересно сочетается с тем, что в текстах рассматриваемого периода понятия «общество» и «гражданское общество» являются взаимозаменяемыми и синонимичными (с. 404, 424, 440, 452, 471). Наконец, в качестве третьей особенности интеллектуальной культуры отечественного Просвещения автор указывает на то, что в ней понятия «общество» и «государство» не противопоставляются друг другу, поскольку государство мыслится не как самостоятельная сущность, но как — забегая вперед — «способ или механизм (само)управления обществом(а)» и целью его полагается общее благо (с. 429, 481).

Несколько уходя в сторону, можно отметить коренное отличие приведенного понимания общества и государства от того, которое доминирует в нашей современной интеллектуальной и обыденной культуре. Вполне возможно, что именно в этом различии и стоит искать причину (по меньшей мере одну из причин) неудач нынешних «гражданских движений» — потеря грамматики «общего блага» и замена ее грамматикой «общее через близкое» в известной степени перекрывают нам путь к построению гражданского общества классического образца. В этом плане я позволю себе не согласиться с Борисом Гладаревым и — через него — с Лораном Тевено, утверждающими, что композиция общности «общее через близкое» также может стать основой для гражданского общества. Она, безусловно, может и даже должна там присутствовать, но лишь на второстепенных, вспомогательных ролях, уступая либо грамматике «общего блага», либо «либеральной грамматике».

Возвращаясь к разбору текста Виктора Каплуна, можно обратить внимание еще на несколько интересных аспектов (замечу попутно, что данная глава настолько интересна и глубока, что ее необычайно трудно рецензировать, поскольку хочется просто переписывать дословно), касающихся особенностей словоупотребления в культуре российского Просвещения.

Один из важнейших тезисов, доказываемых В. Каплуном, относится к соотношению понятий «общество» и «общественность». В современной отечественной литературе, и тем более в историографии советского периода можно встретить отождествление этих понятий применительно к обществу второй половины XVIII —

первой половины XIX века. Виктор Каплун категорично утверждает, что «понимание „общества“ как „общественности“ — как и возникновение самой „общественности“ — становится возможным только примерно с 1840-х годов, после радикального культурного разрыва, связанного, среди прочего, с подавлением в годы николаевской реакции форм публичной сферы и общественно-политического дебата, существовавших ранее, и частично с восхождением в культурной жизни страны нового слоя — разночинной интеллигенции и выходцев из духовного сословия... „Общественность“ — радикально иная культурная фигура, отличающаяся и от „общества“, и от „публики“ последней трети XVIII — первой трети XIX века...» (с. 417). Принимая этот тезис за основу, легко выделить и причину того «радикального культурного разрыва», о котором пишет Каплун. Речь идет о восстании декабристов, спровоцировавшем разрыв отношений между царем и дворянством и, как следствие, повлекшем за собой упадок и деградацию первого сословия Российской империи. Будучи отдалено от трона, «опорой» которого оно привыкло себя чувствовать, дворянство потеряло смысл своего существования. В то же время и монархия, утратив свою главную опору, вынужденно заменила ее на другую — бюрократическую, заложив тем самым основы для построения будущего полицейского государства. Отмечу и еще одну деталь, достаточно очевидную, но, как представляется, иногда нуждающуюся в проговаривании, — российское Просвещение имело чисто дворянскую природу и его культура поэтому во многом была чужда разночинцам, потеснившим дворян в обществе начиная с правления Николая I.

Наконец, последнее, на чем необходимо остановиться при разборе текста В.Л. Каплуна, — это вопрос о нравственной природе общества в восприятии российских просветителей. И А.Н. Радищев, и Н.М. Карамзин, и М.Н. Муравьев сходятся в том, что одной из важнейших опор общества (или гражданского общества, что для них синонимично) являются нравы. Они обладают самостоятельной ценностью в обществе, их необходимо учитывать при составлении законов и определении вектора дальнейшего развития (с. 428). Это положение в полной мере объясняет то, почему в текстах, названных выше, авторов понятие «общество» противопоставляется не «государству» (об этом — чуть ниже), а «естественному состоянию» человека, в котором тот живет, руководствуясь лишь инстинктами. В то же время в общественной жизни человек направляется нравами и основанными на них законами, что обуславливает и двойственность цели его существования в обществе — это одновременно и защита прав личности, и достижение общего блага (с. 471). Из этого следует и еще одно положение, объединяющее всех отобранных В.Л. Каплуном авторов — «возникновение развитого „общества“ невозможно без развития просвещения... Отсюда характерное для рассматриваемого времени новое понимание публики — как совокупности образованных граждан, связанных в единое сообщество посредством распространения „письмен“ через циркуляцию печатного слова» (с. 479).

Подобное понимание концептов «публики» и «общества», как представляется, проясняет очень многое в изучении отечественной интеллектуальной истории XVIII — первой трети XIX века. В частности, проясняется появившаяся еще в правление Петра I традиция перевода латинского словосочетания *res publica* русским термином «общество» при частом отождествлении последнего с «государством». На

этом фоне становится более понятным и тот разрыв, который отделяет нас от рассматриваемого периода, и, как следствие, необходимость пересмотра нашего нынешнего общественно-политического лексикона. В самом деле, если для Радищева или Карамзина цицероновское «Государство есть достояние народа»³ было вполне понятно и не вызывало логических противоречий, то сейчас эту фразу необходимо постоянно и подробно комментировать. Произошедший разрыв, как уже говорилось, привел к изменению в понимании слов «общество» (народ) и «государство», которые стали мыслиться не как частичные синонимы, а как две разные, зачастую противостоящие друг другу сущности. Изменился язык общественной коммуникации, а это, в свою очередь, ставит новые цели и задачи не только перед исследователями социальных и лингвистических процессов, но и перед всеми нами как обществом в целом.

Во многом именно об этом говорит и О.В. Хархордин в своем заключении к рассматриваемой книге. Я позволю себе оставить без рассмотрения первую и самую большую часть этого раздела, поскольку он, по сути, представляет собой прекрасную рецензию научного редактора на работу, созданную коллективом под его началом. Олег Хархордин разбирает основные выводы исследований К.С. Федоровой, Б.С. Гладарева и В.Л. Каплуна, серьезнейшим образом дополняет и комментирует раздел Д.Я. Калугина. Однако наиболее интересными представляются последние несколько страниц заключения, содержащие собственные авторские выводы Хархордина.

Он отмечает три принципиально важные, как представляется, особенности современного общества, сложившегося начиная с эпохи Николая I. Во-первых, его устойчивую критическую позицию, которая «стала судьбой образованного и читающе-пишущего слоя из-за отсутствия доступа к власти. Критика эта легка, а в отсутствие доступа к власти нет угрозы, что придется реализовывать предлагаемые тобой альтернативы». С этим сочетаются и две другие особенности, а именно «отсутствие публичного регистра или субкода языка, который позволял бы заинтересованной в действии группе... приходиться к неэмоциональному суждению о публичной позиции группы» и отсутствие доступа как к власти, так и к более широкой публике (с. 523). Соответственно, и задачи, стоящие перед современным российским обществом, в известной степени сводятся к формированию публичного языка и к построению инфраструктуры публичного действия и участия во власти.

Обсуждение этих проблем и рецептов их решения может стать предметом отдельной статьи, если не книги, и потому я позволю себе не вдаваться в него здесь и сейчас. Завершая же разговор о монографии «От общественного к публичному», которой и посвящен весь этот текст, хочется сказать еще несколько слов. Во-первых, у коллектива центра «Res publica» получилось сделать серьезный и потрясающе интересный текст. Даже если его воспринимать как чисто академическое исследование, о нем нужно говорить как о новом слове в нашей теоретической и исторической социологии. Если же смотреть на получившуюся книгу более широко, можно сказать, что вниманию читателей представлен комплекс живых вопросов, требующих дальнейшего проговаривания, обдумывания и обсуждения. Вопросы, над которыми необходимо размышлять, чтобы в перспективе общество из «реальности, данной нам в

3. Cic. De re publ.I.XXV.39: Res publica est res populi...

ощущениях», возможно, снова стало *нашим*, состоящим из *нас*, выражающим *наши* интересы и, наконец, управляемым *нашим* государством.

Литература

Дружба. Очерки по теории практик. (2009) / под ред. О.В. Хархордина. Санкт-Петербург: Изд-во ЕУСПб.

Манен Б. (2008). Принципы представительного правления. Санкт-Петербург: Изд-во ЕУСПб.

Понятие государства в четырех языках. (2002) / под ред. О.В. Хархордина. Санкт-Петербург; Москва: Изд-во ЕУСПб; Летний сад.

Руссо Ж.-Ж. (1998). Об общественном договоре. Трактаты. Москва: Кучково Поле.

Скиннер К. (2006). Свобода до либерализма. Санкт-Петербург: Изд-во ЕУСПб.

Что такое республиканская традиция. (2009) / под ред. О.В. Хархордина. Санкт-Петербург: Изд-во ЕУСПб.

Res publica: история понятия. (2009) / под ред. О.В. Хархордина. Санкт-Петербург: Изд-во ЕУСПб.

От редакции

В прошлом году скончался наш добрый друг и коллега Александр Дмитриевич Ковалев, один из лучших знатоков истории социологии, переводчик социологической литературы, преподаватель и исследователь. «Социологическое обозрение» помещает небольшую подборку материалов в память о нем.



Александр Дмитриевич Ковалев
(1940–2011)



«Неторопливый человек».

Беседа Марины Пугачевой*

с Александром Бенционовичем Гофманом

Аннотация. Воспоминания об Александре Дмитриевиче Ковалеве.

Ключевые слова. А.Д. Ковалев, история российской социологии, А.Б. Гофман, Ю.А. Левада, И.С. Кон.

МП: Как вы познакомились?

АГ: Впервые я увидел Александра Дмитриевича (для меня он всегда был, конечно, Сашей, как и я для него) в сентябре 1968 года в здании Института философии на Волхонке, во время сдачи вступительного экзамена в аспирантуру только что созданного Института конкретных социальных исследований. Вместе с другими поступающими я сидел готовился к экзаменационному ответу, когда он заглянул в кабинет; кажется, он опоздал на экзамен. Я сразу обратил внимание на его несколько рассеянный вид, вид человека «не от мира сего», который усиливался благодаря большим очкам. Затем мы были однокурсниками-аспирантами, в 1971–1976 годах работали в одном отделе института.

МП: Ты не знаешь, почему Саша решил стать социологом, почему он с философским образованием и со своим философским складом ума пошел поступать в аспирантуру ИКСИ, а не куда-то еще? Или социология и философия не так далеки, как нас сейчас хотят убедить?

АГ: Мне кажется, что то, чем он занимался в социологической аспирантуре, не очень сильно отличалось от его философских пристрастий. Все-таки эмпирика его никогда не привлекала. Его интересовало общество, не метафизические вопросы, а сам объект, который и задавал социологическую ориентацию. Вот, например, Парсонс — аналитик очень абстрактного уровня. Парсонс выстраивал строгую формально-дедуктивную теорию, но если говорить об абстрактности этого построения, то можно считать его не социологом, а тоже философом. Иногда трудно провести эту границу. То, о чем ты спрашиваешь, принято называть социальной метафизикой, эпистемологическими предпосылками социологического знания. Если речь идет о социальной гносеологии или эпистемологии, о том, как нужно изучать, о методологии, то эти проблемы его не так уж и волновали. Его интересовало предметное знание об обществе. Он не говорил, давайте, прежде чем изучать общество, сначала решим, как мы будем его изучать. Такой вопрос перед ним не стоял, я тебя уверяю. Если мы будем постоянно заниматься чем-то «прежде чем» приступать к предмету своего изучения, то рискуем никогда не приступить к нему. Если современным физикам, прежде чем заниматься физическими исследованиями, придется отвечать на вопросы

* Пугачева Марина Геннадиевна — старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ. Email: puma7@yandex.ru

© Пугачева М.Г., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

типа «что такое природа (природное)?», «как возможна природа?» и т. п., то они никогда не займутся своей наукой, их придется всех уволить и заменить какими-нибудь кантианскими метафизиками. Конечно, такого рода вопросы всегда существуют и будут существовать, но это специфическая область, отличная от предметного знания; она требует особого времени, места, специальной рефлексии и (или) квалификации. Ковалева как раз не очень интересовали эпистемологические предпосылки, аксиоматика, на которой базируется социологическое знание, его интересовало социологическое знание непосредственно, какие именно социальные проблемы имеют место и каковы тенденции, что и как — в этом смысле он был хоть и теоретиком, но не метатеоретиком, не методологом. Есть известное выражение (не помню, кому оно принадлежит): методология — это не наука о том, как шить сапоги, а о том, в какой позе надо сидеть, чтобы шить сапоги. Вот это его не волновало — его интересовало, как шить сапоги и сами сапоги.

МП: *Каковы были его научные интересы? И насколько свободен он был в выборе темы?*

АГ: Его темой была модернизация, но внутри этой темы он занимался тем же Парсонсом, которого все понемножку изучали. Я думаю, что у него не было никаких расхождений между предлагаемым и тем, к чему тянулась его душа. Кстати, работая в секторе истории «буржуазной» социологии, мы по долгу службы однажды выступили в жанре «парнографии», совместно написав главу о натурализме в западной социологии в книге «История буржуазной социологии XIX — начале XX века» под редакцией Игоря Семеновича Кона. Замечу, что эта книга сыграла важную роль в развитии отечественной социологии. Многие последующие авторы, так или иначе, либо отталкивались от нее, либо ее повторяли. Позже она была переведена на несколько иностранных языков в издательстве «Прогресс»; однажды я встретил одного француза, профессора социологии из Бордо, который был от нее в восторге. В книге был не пересказ западных концепций, как можно было бы подумать, а очень грамотное изложение западной социологии в дидактических целях.

Саша действительно хорошо знал западную социологию, но он был далеко не единственным. Сейчас говорят о «леваднике», но я бы напомнил и о «коннике», потому что Кон был одним из главных просветителей в этой области и мы, к сожалению, пока не можем оценить его вклад в полной мере...

МП: *По крайней мере, он успел написать «80 лет одиночества»...*

АГ: Да, она читается с большим интересом! Так вот, в то время было немного таких знатоков, сейчас люди в целом знают больше, но это знание «рассеяно» по всему социологическому сообществу, так сказать. А тогда оно носило концентрированный характер и было более глубоким. Нынче время какого-то быстрого чтения, никто толком ничего не успевает, вникнуть некогда. Такое чтение часто приводит к тому, что человек вроде бы обо всем наслышан, а с другой стороны — простейших вещей не знает! Вроде хочет пересматривать основополагающие принципы, а при этом не знает таблицу умножения — тогда такого не могло быть. Саша был, конечно, знатоком, особенно английской социологии, которую, кстати, ему было поручено изучать для написания раздела о британской социологии в двухтомнике «Социология и совре-

менность». При этом он не гонялся за новейшими «модами», если так можно сказать, для него было важно глубинное проникновение в предмет.

Он вообще был человек неторопливый. Сейчас появляется мода на «медлительность» — *culture of slowness* — в противовес культуре *fast*. Эта мода на культуру медлительности началась с известного романа Стена Надольного «Открытие медлительности», главный герой которого — английский моряк — был страшный тугодум, его считали дурачком, но потом выяснялось, что хоть он и долго думает, но проблему решает, буквально в последний момент находит единственно верное решение. Саша не был тугодумом, он был медленный человек, не спешащий.

МП: *Насколько он был адекватен своему времени?*

АГ: С одной стороны, конечно, нет, про таких людей говорят «не от мира сего». Он вышел из рабочей семьи, поэтому, я подозреваю, что его родители весьма слабо представляли, что такое социолог и чем занимается их сын. Да и в смысле времени — 70–80-х годов — он был человеком, держащимся в стороне.

МП: *Он «держался в стороне» или жил «в башне из слоновой кости»?*

АГ: Нет, так сказать нельзя. Он не был анахоретом, следил за периодикой, был в курсе последних событий, но со стороны. Он не был человеком, ангажированным в повседневность. Такая отстраненная натура, наблюдатель. При этом Саша был хорошо «вписан» в сектор, несмотря на свою отстраненность, он не воспринимался как белая ворона, участвовал в семинарах, в институте, в домашней обстановке, ездил со всеми за город, не чурался вечеринок. На меня, как, по-видимому, и на многих других, он производил сильное впечатление прежде всего оригинальностью личности, своей удивительной непохожестью ни на кого из окружающих. Вероятно, его личность могла бы служить убедительным опровержением вульгарно-социологического и механистического представления о том, как индивид целиком и полностью формируется своей социальной и групповой средой. Исходя из такого представления, эта среда должна была сформировать совсем другого Сашу Ковалева. Мне кажется, что фундаментальными особенностями его личности были неумное стремление к знаниям, глубокая склонность к рефлексии и скептицизм в восприятии мира. Вероятно, именно поэтому он решил учиться на философском факультете. И эти черты оказали существенное влияние на его деятельность как социолога, историка социологической мысли. Эту деятельность всегда отличали основательность и дотошность. Будучи чрезвычайно образованным человеком, с одной стороны, и скептиком — с другой, он часто любил приговаривать: «Все это уже было». Такая позиция усиливалась его личной скромностью: прежде чем представлять что-то в качестве своего и нового, он долго сомневался в том, является ли данное знание собственно своим и новым, не ломится ли он в открытую дверь, не изобретает ли уже давно изобретенный велосипед. Наряду с высоким профессионализмом, это служило одним из источников высокого качества его историко-социологических исследований, а также переводов социологической классики. Конечно, это могло негативно сказываться на количественной стороне его творчества, но зато выгодно отличало качество его работ от многих других.

МП: *Что он оставляет нам в наследство?*

АГ: Мне кажется, что для нынешней молодежи он может служить примером научного служения. Сегодня, когда, к сожалению, в социологической теории мы слиш-

ком часто наблюдаем поверхностность, псевдоноваторство, «клиповое» мышление, апломб в сочетании с невежеством, основательность и глубина трудов Александра Дмитриевича Ковалева, а также его образованность, скромность, отсутствие претенциозности, могут служить прекрасным примером для нынешнего социологического сообщества. Эти черты творчества и личности роднят его с Юрием Александровичем Левадой, учеником и последователем которого он был.

Такие истории социологической мысли встречаются очень редко. Если он что-то утверждал относительно какой-то теории или теоретика, можно было быть уверенным в том, что это так и есть. Ему можно было верить и как исследователю, и как человеку. И еще многие-многие годы его труды смогут служить источником знаний и вдохновения, примером стремления к истине и ее постижения.

Интервью Марины Пугачевой* с Александром Дмитриевичем Ковалевым (4 марта 1998 года)¹

Аннотация. Интервью с известным российским социологом Александром Дмитриевичем Ковалевым записано в рамках исследования семинарского движения в социальных науках 1960–1970-х годов.

Ключевые слова. А.Д. Ковалев, Ю.А. Левада, В. Чаликова, семинары по социологии, история советской и российской социологии.

МП: Александр Дмитриевич, первый вопрос: как Вы «попали» в социологию?

АК: Надо сразу сказать, что не считаю себя практическим социологом, скорее, философствующим социологом. Я закончил философский факультет МГУ, хотя диплом был, вообще-то говоря, социологический. Писал я его, как помнится, у Елены Осиповой². А состоял диплом из перевода части какого-то учебника и некоего развернутого комментария к нему с привлечением других источников. Я даже не помню имени автора — совершенно неинтересно было. Учебник был как раз по методам эмпирической работы, что-то там о наблюдении, измерении, чем я впоследствии уже никогда не занимался.

К Юрию Александровичу Леваде мы пришли вместе с сокурсницей Галей Беляевой³. В то время я понаслышке знал работу Макса Вебера о религии, и мне показалось, что Левада придумал⁴ социологический подход к этой теме. Ну и кроме того, создавался сектор. Юрий Александрович с нами побеседовал и взял нас на работу. Вместе с Александром Головым мы были первыми сотрудниками, а затем аспирантами Левады.

МП: А о чем была беседа?

АК: Ключевых вопросов уже абсолютно не помню, Юрий Александрович больше проверял общую эрудицию, знание каких-то имен. И по-моему, составлял общее впечатление, внимательно присматривался помимо прочего, не подлец ли, так сказать, и не будет ли от человека впоследствии слишком много беспокойства. А самое главное — я был москвич, а значит, в жилье не нуждался.

МП: Какая тема была тогда у Вас? Вы ведь писали кандидатскую у Левады?

АК: Я сам предложил тему по истории социологии, и Ядов, который присутствовал на утверждении, сказал, что тема поставлена узко и это хорошо. А я именно по-

* Пугачева Марина Геннадиевна — старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ. Email: puma7@yandex.ru

© Пугачева М.Г., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

1. Интервью было взято в рамках проекта «Семинарское движение в социологии: вторая наука или игра в бисер», поэтому речь идет в основном о семинаре Ю.А. Левады.

2. Осипова Елена Владимировна — первый преподаватель истории теоретической социологии в стране по кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ.

3. Беляева Галина Ефимовна — аспирантка сектора и активная участница семинара.

4. К этому времени Ю.А. Левада защитил диссертацию и издал книгу по социологии религии.

этому ее, наверное, и не написал, увидел, что это чересчур узко, сухо и слишком мало содержания.

Но впоследствии я все-таки написал гораздо более широкий историко-социологический текст по теории модернизации, с осмыслением уже методологии истории. То, что я делал у Левады, очень пригодились.

МП: *Вы были в секторе с момента его создания?*⁵

АК: Да. Начались первые секторские поручения — немедленно в колхоз. А дальше была, помню, какая-то эмпирическая беготня, чего-то там опрашивали, на первых порах возникали всякие проблемы, которые приходили неожиданно, со стороны.

МП: *А основное направление сектора было теоретическое?*

АК: Теоретическо-методологическое. Юрий Александрович как бы в некотором роде сразу навязал, ввиду невежества всех остальных, свои теоретические предположения. У него все-таки были твердые системные позиции, можно считать их чуть ли ни первым робким, но явным отходом от марксизма. Как-то только через него до нас стало доходить, что базис-надстройку не надо понимать онтологически, а скорее чисто методологически. Но поскольку такое понимание тогда как-то не поощрялось, этот отход был робкий: представить на равных группу факторов вроде веберовской культурной сущности эпохи и всякие марксистские материальные базисы, рассматривать их в объединенной схеме, во взаимодействии. Такое понимание Левада сначала проводил в лекциях на факультете журналистики.

МП: *Вы на них ходили?*

АК: Да, хотя был не на всех. Но в общем, слушал. И видел, как живо реагировали в журналистской аудитории⁶. И вообще было увлекательно, все казалось совершенно новым. Это были самые первые учебные шаги. Но потому, кстати, сектор и не пришел к конкретному результату, что ставились разные задачи. А когда пришло время выдавать продукцию, уже пришел Руткевич⁷.

МП: *Если бы не было Руткевича, каким мог бы быть результат? Не только подготовленные и изданные книги, а что-то большее?*

АК: Я думаю, что у сектора были бы какие-то чисто формальные планы (как в благословенное советское время), дальше бы просто расширялся кругозор, постепенно осваивалось все богатство теоретическое социологии, и не только под углом зрения какого-то одного направления вроде Парсонса...

МП: *А почему, кстати, Парсонс был так популярен?*

АК: Он — ярчайший пример воплощения системного мышления, всестороннего подхода, теоретической взвешенности, уравновешенности: учесть все, синтезировать

5. Сектор был создан в 1966 году в рамках Отдела конкретных социологических исследований Института философии, в 1968 году на его базе был развернут Институт конкретных социальных исследований АН СССР.

6. В 1960-х годах Левада читал лекции по социологии на журфаке МГУ. В 1969 году они были изданы отдельной брошюрой в ИКСИ и стали поводом для идеологической атаки и на самого Леваду, и на институт.

7. В 1972 году директором Института конкретных социальных исследований был назначен М.Н. Руткевич. Под предлогом реорганизации института был осуществлен его фактический разгром. Подробнее см.: Российская социология 60-х годов в воспоминаниях и документах. СПб., 1999.

все. Парсонс рассматривался в некотором роде как некий результат, как «снятие» многих теоретических ходов мысли, через него отчасти постигались и другие современные школы.

МП: *Левада никогда не претендовал на создание собственной оригинальной пусть не теории, но, например, методологии?*

АК: Я так понимаю, что все-таки такие претензии были.

Полагаю, Левада считал, что занимается расширением нашего горизонта, что это учение необходимо пройти. Но в планы уже начинал ставить совершенно конкретные теоретические задачи. Однако ввиду нашего глубокого теоретического невежества, и даже не столько невежества, сколько узости взглядов, моей прежде всего, и теперь я думаю, что и всех, мы недалеко ушли. Тот же Щедровицкий усвоил несколько неокантианских идей и, как и весь его кружок, постоянно их на все лады повторял. А дальше стала неумовимо меняться атмосфера, и в общем-то многие хотели обойти исторический материализм, перейти к новому языку, а не получалось. Уже что-то носилось в воздухе такое, что держало за язык и за руку. Припоминаю, как у меня начинался крен уже действительно в сторону истории социологии.

МП: *От методологии к истории?*

АК: Да, может быть, история как предоставляющая возможности объективного рассмотрения и школ, и мыслителей, а потом и осмысление теоретических и методологических проблем, началась через историю социологии.

А дальше, поскольку левадовский сектор разогнали, я попал как раз к Кону именно с такой задачей. С Игорем Семеновичем состоялся у меня такой разговор: «Что вас интересует?» — «История. Более чем». — «Хорошо, потому что некоторые, наоборот, рвутся рисковать».

МП: *Защищались Вы уже у Кона?*

АК: Нет, гораздо позже. Кон в конце 1972 года ушел из института, и официальным научным руководителем стал Юрий Николаевич Давыдов. Так что я работал самостоятельно и очень неспешно⁸.

МП: *С точки зрения научных сюжетов сектор и семинар были как сиамские близнецы?*

АК: Семинары были в некотором роде способом существования сектора, потому что проходили довольно регулярно.

МП: *Судя по протоколам, два раза в месяц шли семинары, два раза — заседания сектора. Равная периодичность.*

АК: Признаться, сейчас уже даже и не помню, у меня только ощущение осталось. Семинар — просто ничем не ограниченная свобода, на семинары приходили разные культурные миры, иногда нам как бы и чуждые. Вот в этой связи я вспоминаю Григория Померанца с его культурологическим подходом. Он говорил, кстати, и о модернизации, что интересовало меня впоследствии. Уже в годы перестройки он опубликовал тот доклад, кажется, в журнале «Человек»⁹. Но, как я сейчас понимаю, это воспринималось как в некотором роде чужеродное явление именно вследствие моего собственного непонимания. Но оценивая задним числом, чувствую, что и у других

8. Защита состоялась только в 1985 году.

9. Померанц Г.С. (1990). Парадоксы модернизации // Человек. 1990. № 1.

было то же самое. Мы не понимали этого целостного философского, культурно-психологического подхода, хотя нечто веберовское там было. Вопросы задавались неадекватные, с чисто формальной точки зрения. Думаю, что бедного Померанца это несколько корбило, может быть, он воспринимал это как полное непонимание. Что отчасти, кстати, было верно¹⁰.

МП: *А как сам Левада относился к этим культурологическим докладам? Ведь он же и приглашал этих ученых?*

АК: Левада обладал исключительной способностью в заключительном слове связать концы с концами, в том числе и с теми сюжетами, которые постоянно вращались у нас в секторе. Что-то такое начинало брезжить... Помню, и с Мамардашвили тоже так было. Его доклад о превращенных формах был чисто философский, а на него обрушилась социологическая критика в виде гегелевского-марксистского подхода. Но после, задним числом, до нас дошло, что Мамардашвили обиделся. Видимо, было все-таки что-то такое несовместимое.

МП: *Как вообще докладчики чувствовали себя на семинарах?*

АК: Златоусты уверенно разливались соловьями, не обращали внимания на аудиторию. Например, тот же Мамардашвили с Пятигорским выступали совместно и совершенно меня потрясли. Я привык к формальным схемам и довольно узко поставленным темам сотоварищей по сектору (кроме, может быть, Алексея Левинсона), а тут в ходе доклада просто жуткое изменение значения понятий, скольжение такое, диалектический разгул. В конце концов я там совершенно потерялся и перестал что-либо понимать. На посторонних присутствующих девочек это чрезвычайно действовало. Я даже в этой связи вспомнил мемуары Андрея Белого, который писал, как девушки млели от философских разговоров начала века. Не понимали, но млели.

МП: *А дискуссии часто возникали?*

АК: Дискуссии возникали всегда, но проходили как бы невпопад. Каждый дудел в свою дуду, что-то такое там ухватил либо продирался к поразившей его мысли... Во всяком случае, точно помню, что у меня было постоянное ощущение неслаженности. И только Юрий Александрович сводил все воедино.

МП: *Существовал ли в семинаре критик, который постоянно критиковал всех?*

АК: Вообще такового не было. Как только что-то человека поражало или возмущало, тогда и начиналась критика. Самым большим негативистом был Юрий Алексе-

10. Следует слегка подправить сугубо личную скептицистскую точку зрения АДК. Семинар отличался принципиальной междисциплинарностью и исключительно высоким профессиональным уровнем приглашаемых участников. Аудитория, хотя и состояла из множества личных заветных миров-интересов, но была открыта для восприятия любого иного мировидения. Тем более что иные миры приоткрывали знатоки высочайшего уровня. Разнообразие до сих пор поражает — здесь были выдающиеся философы, культурологи, историки (Возрождения, Средневековья), религиоведы, врач-сексологи, лингвисты, поэты. И все это попадало на благодатную почву поисков того, что составляет общество, как устроены его внутренние связи, расширяло, возможно, и против воли слушателей, их кругозор и неизбежно раздвигало формальные узкие границы родной дисциплины. Думается, что докладчики также выигрывали от выступлений вне своей профессиональной среды с заведомым распределением мнений. Но в том, что каждый семинар становился интеллектуальным событием, конечно, «виновником» был Левада, имевший редчайшую способность одновременно анализировать мысли другого и синтезировать, включать их в свой рабочий аппарат для своих самых конкретных целей. — *Комментарий М.С. Ковалевой.*

евич Гастев. Он — логик, человек строгого мышления, и его такая вот безбрежность, а иногда и неподготовленность, непродуманность, даже структура доклада его так раздражали, что он обрушивался на выступающего... Он не философ, а математик, человек совсем другого мышления, потому выступал очень жестким критиком.

МП: *На семинаре были сквозные темы?*

АК: Честно говоря, как бы мне ни хотелось ответить утвердительно, но и тогда мне казалось, и теперь мне кажется, что все это было достаточно случайно. Если у человека было что-то готовое, ему давали слово. Ну кроме, может быть, каких-нибудь совсем неприемлемых людей. Но все равно это было хорошо, потому что, повторяю, расширяло наши мозги и расшатывало схемы. Это задним числом только можно оценить. Действительно, что-то там осталось, некоторые имена уже переставали пугать.

МП: *А кто пугал?*

АК: Не то чтобы испуг, а готовые ярлыки... У меня так со Спенсером было. По окончании факультета было твердое убеждение, что это абсолютно исчерпанный мыслитель, архаичный, несовременный, но оказалось, что недалеко ушла современность от многих приемов его мышления. Иногда у него все выглядело даже более связно и убедительно, только язык устарел. Я потом про него даже работу написал.

Такие и подобные предрассудки на семинаре несколько ослаблялись и разрушались.

МП: *Вы посещали другие семинары, столь же популярные в 70-е годы?*

АК: Я ходил на семинары в другие сектора. Помню, пытался овладеть некоторыми формальными приемами методики и техники у Денисовского, слушал Колбановского об исследованиях. Но убеждался, может быть, просто по внутреннему сродству, что наши лучше, а может, как-то роднее. У нас ставились теоретические проблемы, широкого плана, фундированные в истории социологии, были ссылки, ассоциации, перекрестные сравнения мыслителей разных эпох. Ничего подобного не было в других секторах. И мне просто скучно становилось, так что я скоро это занятие даже и бросил. Это все было какое-то доморощенное, ну сослались на какие-то там английские работы по методике. Ну что это... Неинтересно.

МП: *А на семинары в других дисциплинах ходили, например, на семинар Гефтера?*

АК: Нет, не ходил. Я человек больше не устного восприятия, а чтец, читатель.

МП: *А разве семинар Левады не был устным творчеством?*

АК: Да, но самое-то лучшее в нем было то, что не было никакого давления, возможность выступить, отличиться предоставлялась всем. И в то же время не было перста указующего, не висел дамоклов меч обязанности выступать.

Ну, и наконец, самое главное — яркие люди. Логики, стройности, богатства содержания можно достигнуть в книге, но впечатления от людей — незаменимы! Вот как Эдик Зильберман¹¹ переводил с английского языка на ходу (это, правда, было в транспорте, после семинара) стихотворным размером санскритские шлоки! Это, конечно, впечатляло! Не могу сказать, что я так уж много читал. Я читаю довольно медленно и как бы глубоко, люблю расчленить текст по-своему, а это все занимает много вре-

11. Зильберман Давид Бениаминович (1938–1977) — социолог и культуролог, в 1973 году эмигрировал в США, профессор Бостонского университета.

мени. Но Зильберман меня поражал тем, что что бы я ни прочел, о чем бы я ни говорил, оказывается, он и это читал, и около этого все читал, и обо всем наслышан.

МП: *Раздражения это не вызывало?*

АК: Не вызывало, хотя некоторое чувство скромности, которое по-другому называется комплексом неполноценности, проявлялось. Кроме того, он рассказывал, как работал в Казахстане метеорологом-наблюдателем. Не спал ночами, заменял сон усиленной едой и что-то такое сочинял. Вот человек действительно жил исключительно духовными проблемами. И такая духовная жизнь в советское время, как ни странно, была более возможна: скромное содержание, малые требования по службе (кому, конечно, везло, вероятно, были места с большими требованиями) — и можно было всецело предаваться путешествиям в духовных мирах. Когда он попал в Америку с ее прагматическим подходом, он регулярно писал письма, в которых жаловался на американскую среду. Хотя там рты на него разевали, но ничего не понимали, так что почувствовал в письмах тоску по прежней аудитории. Какой бы она ни казалась пассивной и, может быть, недостойной великого человека, но... Впрочем, это все относительно. Марк Батунский¹² как-то сказал мне: «Вы разеваете рты на Зильбермана, потому что вы все невежественные, ничего не знаете».

МП: *А он знал?*

АК: Да, он знал. Во всяком случае, он себя таковым считал. Хотя мне казалось, что в отличие от Зильбермана, это такое недисциплинированное мышление. Зильберман мог расчленять, складировать, свободно оперировать, а у Марка что-то вроде потока сознания, я его логики часто не понимал. Вроде как сведения ради сведений сообщаются, знания ради знаний. И вообще казалось, что его интересует какая-то культурная и интеллектуальная экзотика.

Была еще одна яркая личность сектора-семинара — Вика Чаликова. Душа сектора — остроумная, веселая. Помню, как завалили ее диссертацию кандидатскую, а банкет уже был заказан. Вот мы потом гуляли на этом банкете по поводу несостоявшейся защиты. Вика — одно из проявлений разностильности: одно дело логики Гастев, Ракитов, ребята Щедровицкого (хотя на самом деле у них логика была своя, очень своеобразная). А Чаликова это как раз такое литературно-сциентистическое направление, такая страсть, способность извлекать из текстов некие пророчески-религиозные идеи. Диссертация у нее была о Максе Вебере. В то время как раз вышла работа Бендикса, которую Виктория освоила. И увлекала нас как раз страстностью, некими такими литературными красотами, намеками, ведь прямо писать о глубоких проблемах истории религии нельзя было. Это был особый стиль. Как известно, она стала выдающимся публицистом, тоже птенец гнезда Левады. Такое вдохновение, некий заряд энергии, который реализовывался в разных направлениях, — одна из заслуг семинара. В годы перестройки Чаликова так хорошо писала, что ее заметил писатель-деревенщик Антонов, назвал ее чуть ли ни великой. Она со своим хриплым надорванным голосом и на площадях выступала, действовала на людей. Действительно, эта страсть, которая в диссертации оказалась неоцененной, в публицистике нашла себя.

12. Батунский Марк Абрамович (1933–1997) — один из крупнейших в мире исламоведов, в 1968–1991 гг. работал в Институте социологии АН СССР.

МП: *Насколько я понимаю, основной функцией семинара Левады было просвещение?*

АК: Я не спрашивал у самого Юрия Александровича, каков был его замысел, но у меня сложилось твердое мнение, что он в первую очередь занимался образованием. Возможно, чтобы восполнить недостаток профессионального социологического образования, поскольку книг практически не было.

МП: *Именно социологического или более широкого, гуманитарного?*

АК: Думаю, и то и другое присутствовало. А может быть, в силу принципа взять, что бог пошлет, это получалось стихийно.

МП: *А слово «социология» часто звучало?*

АК: По моим воспоминаниям, это было не принципиально. «Натаскать мозги» — вот главное. На семинарах разбирались и классики, и современные социологи, иногда даже попадались какие-то модные в то время книги, которые теперь давно устарели. И были работы по философии истории. Эти меня больше всего как раз и привлекали, эдакий историософский полет эмоционально очень вдохновлял.

А еще сформировалась мысль о том, что надо делать скидку на время, на ситуацию, на контекст. Скажем, когда Евгений Рашковский¹³ говорил о религии как совершенно равноправной сфере жизни, которая никуда не ушла, которая влияет, действует, это само по себе уже казалось новым, удивляло. А кроме того, само его изложение, такое неподдельное воодушевление! И я почувствовал, что Господь до сих пор влияет на этику современного человека, на его поведение, формирует нравственность, что, пожалуй, одним позитивизмом и усвоением каких-то формальных схем многого не сделаешь, напрасно мы на это возлагаем такие надежды. И я думаю, мы поэтому на просветительской стадии так долго и задержались, не решались, точно помню, не решались сделать переход к собственному позитиву. А сейчас какой такой позитив? То же самое. Изучаем историю социологии, убеждаемся, что все ходы мысли давным-давно испробованы.

МП: *Я знаю, что в секторе было сделано много рефератов и переводов работ западных социологов. Какие темы конкретно изучались?*

АК: Основные переводы и рефераты — это работы по структурно-функциональному подходу (как тогда это обозначалось). В основном Парсонс (я перевел одно его эссе) и осмысление западной логики, работы, анализирующие это функционалистское мышление (Нагель и др.). Борис Юдин в рамках своей диссертации написал хорошую статью, обобщающую то, что сделано на Западе. Это, кстати говоря, тот позитивный итог: он, я лично считаю, сделал некоторые прояснения и «договорил» за западных логиков, довел до конца.

Это было основное. Три, по-моему, сборника было посвящено структурно-функциональному анализу, а другие переводы — это уже не комплекс, раскрывающий одну и ту же тему с разных сторон, а просто отдельные сборники... я даже уже сейчас и не помню, о чем... все забывается со временем.

МП: *Темы этих сборников находил Левада? Он предлагал, что именно надо переводить и кого?*

13. Рашковский Евгений Борисович — советский и российский востоковед, религиовед, переводчик, историк науки и образования, русской философской мысли.

АК: Да, в общем, Юрий Александрович определял, вот «хорошо бы это...». Но, например, многие предложения, что именно переводить, давала, кстати говоря, Галя Беляева.

МП: *А книги откуда брали?*

АК: В ИНИОНе. Я лично помню, как переводил в читальном зале, так просто взял сборник парсонсовских эссе и прямо в зале и переводил. Кстати говоря, с этим структурным функционализмом была демонстрация узости мышления: воспринимали его как строгое, точно определенное направление, а на самом деле этого не было, как сейчас понятно, научным сообществом было сотворено такое расплывчатое, искусственное объединение. И наконец, уже в то время можно было понять, что Парсонс далеко не такой уж строгий структурный функционалист, это у него временная фаза, он тяготел скорее не то что к веберовской позиции, но шире — к неокантианской, и даже просто к кантовской методологии. Это был временный язык оформления. А в наших сборниках ни намека, и в статьях тоже все было всерьез. В общем, вместе с Западом заблуждались.

МП: *Заблуждались одновременно с Западом?*

АК: Одновременно.

МП: *Темы, которые были популярны на Западе, они у нас становились популярны тоже одновременно?*

АК: Модные книги попадали.

МП: *Насколько проницаем для западных социологических идей был «железный занавес»?*

АК: Он был проницаем в силу того, что люди читали. И степень опоздания или отставания определялась скоростью обработки книг в том же ИНИОНе. Или в Библиотеке Ленина. В пределах года. А, скажем, Марк Батунский имел какие-то связи, ему что-то присылали, что-то привозили. Иногда о самых модных книгах, которые выходили, можно было узнать и от кого-то другого. Было бы желание...

Список научных трудов Александра Дмитриевича Ковалева

1. Подбор показателей и определение понятий в социологическом исследовании (тезисы к докладу) // Информационный бюллетень Советской социологической ассоциации и Института конкретных социальных исследований. № 9. М.: ИКСИ АН СССР, 1968.
2. Рефераты в РЖ ИНИОН. Общественные науки за рубежом. М.: ИНИОН АН СССР, 1973–1975.
3. Обзор современного состояния социологии в Великобритании (статья) // Материалы к VIII ВСК. Вып. 4 / отв. ред. Г.В. Осипов. М.: ИНИОН АН СССР, 1974. (В соавторстве)
4. Кризис теории социального изменения в современной буржуазной социологии // Критика современной буржуазной социологии. Вып. 1. М.: ИСИ АН СССР, 1976
5. Социология в Великобритании // Социология и современность. Т. 2. М.: Наука, 1977.
6. Структурно-функциональный подход // Критика современной буржуазной теоретической социологии / отв. ред. Г.В. Осипов. М.: Наука, 1977.
7. Фулье; Хоманс; Шеффле (статьи в Энциклопедии) // БСЭ. 3-е изд. Т. 28, 29. М.: Советская энциклопедия, 1978.
8. Теории, модели и идеологии развития в буржуазной социологии (аналитический обзор зарубежной литературы) // Материалы к IX ВСК. Вып. 2. М.: ИНИОН АН СССР, 1978.
9. Натурализм в социологии // История буржуазной социологии XIX — начала XX в. / отв. ред. И.С. Кон. М.: Наука, 1979. (В соавторстве с А.Б. Гофманом)
10. То же (переиздание на англ. языке) // A history of classical sociology. М.: Progress, 1989.
11. То же (переиздание на португ. языке).
12. Социология в Англии: 70-е годы // Панорама буржуазной социологии XX в. М.: ИНИОН АН СССР, 1982.
13. Аномия; Галтунг; Маклюэн; Негритюд; Неомарксизм; Неозволюционизм и др. (статьи в словарь, всего 14) // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983.
14. То же (переиздание). 1989.
15. Спор вокруг наследия Т. Парсонса // Социологические исследования. 1985. № 3.
16. Новая фаза борьбы вокруг наследия Т. Парсонса // Буржуазная социология на исходе XX в. М.: Наука, 1986.
17. Новые интерпретации теорий Т. Парсонса // Новейшие тенденции немарксистской социологии. Ч. 2. М.: ИНИОН; ИСИ АН СССР, 1986.
18. Эволюционная социология М. Ковалевского // Из истории буржуазной социологической мысли в дореволюционной России / отв. ред. Ю.В. Гридчин. М.: ИСИ АН СССР, 1986.

19. Польская социология: традиции, организация и главные направления деятельности // Из истории социологической мысли в социалистических странах. Кн. 2 / отв. ред. З.Т. Голенкова. М.: ИСИ АН СССР, 1988.
20. Аномия; Военное общество; Детерминизм географический; Диффузионизм; Монографический метод; Модернизации теории и др. (статьи в словарь; всего 18) // Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М.: Наука, 1986.
21. Аномия; Географическое направление в социологии; Дарвинизм социальный; Диффузионизм; Индустриальное общество и др (статьи в словарь; всего 16) // Современная западная социология: Словарь. М.: Политиздат, 1990.
22. Модернизация и свобода личности // Модернизация: экономические и социальные структуры. М.: Институт молодежи, 1991.
23. Индустриальное общество // Политология: энциклопедический словарь. М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993.
24. Детерминизм географический; Диффузионизм; Метод монографический; Немарксизм; Неоэволюционизм; Общество военное; Органицизм; Патология социальная; Порядок; Радклифф-Браун; Хоманс; Шеффле; Эволюционизм социальный (статьи в словарь) // Энциклопедический социологический словарь / под ред. Г.В. Осипова. М.: ИСПИ РАН, 1995.
25. Веллмер А. Модели свободы в современном мире; Аутвейт У. Действие, структура и философия реализма; Бхаскар Р. Общества и др. (перев. с англ.) // Социо-Логос. Вып. 1 / под ред. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991.
26. Бауман З. Философские связи постмодернистской социологии; Арендт Х. Массы и тоталитаризм (перев. с англ.) // Вопросы социологии. 1992. № 2.
27. Коллинз Р. Социология: наука или антинаука (перев. с англ.) // ТЕЗИС. 1994. № 4.
28. Тернер Дж. Аналитическое теоретизирование (перев. с англ.) // ТЕЗИС. 1994. № 4.
29. Дуглас М. Риск как судебный механизм (перев. с англ.) // ТЕЗИС. 1994. № 5.
30. Бек У. От индустриального общества к обществу риска (перев. с англ.) // ТЕЗИС. 1994. № 5.
31. Вилдавски А., Дейк К. Теории восприятия риска (перев. с англ.) // ТЕЗИС. 1994. № 5.
32. Бауман З. Спор о постмодернизме (пер. с польского) // Социологический журнал. 1994. № 4.
33. Эволюционная социология Г. Спенсера // Очерки по истории теоретической социологии XIX — начала XX в. Пособие для гуманитарных вузов / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Наука, 1994.
34. Становление теории действия Т. Парсонса // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия: Пособие для гуманитарных вузов / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Наука, 1994.
35. Институционализация английской социологии и ее ведущие теоретики // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия: Пособие для гуманитарных вузов / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Наука, 1994.
36. Парсонс Т. Интеллектуальная автобиография (перев. с англ.) // Социологический журнал. 1995. № 2.

37. Арендт Х. Континентальный империализм; Упадок национального государства и конец прав человека; Бесклассовое общество; Идеология и террор (перев. с англ.) // Арендт Х. Истоки тоталитаризма. Гл. 8–10 и 13. М.: Центрком, 1996.
38. Парсонс Т. О построении теории социальных систем: интеллектуальная автобиография (пер. с англ.) // Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1997.
39. Программа социологии Дж. С. Милля // История теоретической социологии. Т. 1 / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон, 1997.
40. Эволюционная социология Г. Спенсера: опыт системного подхода // История теоретической социологии. Т. 1 / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон, 1997.
41. М.М. Ковалевский — «западник» русской социологии // История теоретической социологии. Т. 1 / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон, 1997.
42. Формирование теории действия Толкотта Парсонса // История теоретической социологии. Т. 3 / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон, 1998.
43. Обновленная версия теории действия и социальной системы Парсонса // История теоретической социологии. Т. 3 / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон, 1998.
44. Общая панорама развития английской социологии в XX веке // История теоретической социологии. Т. 3 / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон, 1998.
45. «Капитал» и «капитализмы» в истории общественной мысли // Старое и новое в теоретической социологии. М.: ИС РАН, 1999.
46. Энтони Гидденс: современный тип социологического теоретизирования // История теоретической социологии. Т. 4 / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон, 1999.
47. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни (перев. с англ.) М.: Канон+, 1999.
48. Социальная драматургия Ирвинга Гофмана в контексте истории социологической мысли (к вопросу об американской версии социологического номинализма) // Новое и старое в теоретической социологии. Кн. 2 / под ред. Ю.Н. Давыдова. М.: ИС РАН, 2001.
49. Модернизация как эволюция типов общества // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 3.
50. «Фрейм-анализ» Гофмана с точки зрения переводчика // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 2.
51. Гофман И. Укоренение деятельности в окружающем мире (перев. с англ.) // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 2.
52. Гофман И. Порядок взаимодействия (перев. с англ.) // Теоретическая социология. Т. 2 / под ред. С.П. Баньковской. М.: Университет, 2002.
53. Парсонс Т. О теории и метатеории (перев. с англ.) // Теоретическая социология. Т. 2 / под ред. С.П. Баньковской. М.: Университет, 2002.
54. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. Гл. 8–14. (перев. с англ.) / под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой. М.: Ин-т социологии РАН; Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004.
55. Аномия; Взаимодействие социальное; Дарвинизм социальный и др. // Большая Российская Энциклопедия. Т. 1–5. М.: ФГУП НИ БРЭ, 2005–2007.

56. Проблема онтологического статуса и рабочей модели социальных институтов // Новое и старое в теоретической социологии. Кн. 4 / под ред. Ю.Н. Давыдова. М.: ИС РАН, 2006.
57. Глобализация и легитимность национальных институтов в современной России // Глобализация и социальные институты. Социологический подход. М.: Наука, 2010.
58. Программа социологии Дж.С. Милля // История теоретической социологии. Социология XIX века: от появления новой науки до предвестников ее первого кризиса: Уч. пособие для вузов. 3-е изд. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2010.
59. Эволюционная социология Г. Спенсера: опыт синтетического подхода // История теоретической социологии. Социология XIX века: от появления новой науки до предвестников ее первого кризиса: Уч. пособие для вузов. 3-е изд. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2010.
60. Сравнительно-историческая социология М.М. Ковалевского // История теоретической социологии. Социология XIX века: от появления новой науки до предвестников ее первого кризиса: Уч. пособие для вузов. 3-е изд. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2010.
61. Теория действия Толкотта Парсонса // История теоретической социологии. Стабилизационное сознание и социологическая теория в век кризиса: Уч. пособие для вузов. 3-е изд. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2010.
62. Общая панорама развития английской социологии в XX веке // История теоретической социологии. Стабилизационное сознание и социологическая теория в век кризиса: Уч. пособие для вузов. 3-е изд. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2010.
63. Э. Гидденс: современный тип социологического теоретизирования // История теоретической социологии. Социология второй половины XX — начала XXI века: Уч. пособие для вузов. 3-е изд. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2010.
64. Смолл А. Эра социологии (перев. с англ.) // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 3.
65. Смолл А. Что такое социология? (перев. с англ.) // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 1.

Boris Maslov. Life as citizenship: about the metaphors of political in late Antiquity and Byzantium

The article discusses the polysemous Byzantine concept *πολιτεία* 'state, citizenship, way of life', considering it from the viewpoint of the theory of conceptual history. Based on an overview of contemporary scholarship that places the Byzantine state in relation to the history of society and history of culture, author puts forward a new approach to the Byzantine conceptual apparatus that combines elements of the traditional history of concepts and Hans Blumenberg's metaphorology. In particular, author advances the hypothesis that the distinctive semiotic regime, in which Byzantine concepts operated, resulted from a reorganization — and partial reduction — of the system of classical knowledge.

Keywords: conceptual history, politics, state, metaphorology, Eastern Christianity, universalism, republicanism.

Alexander Filippov. Mobility and Solidarity. Paper 2

This article is a continuation of «Mobility and solidarity. Paper 1» (Sociological review. Vol. 10. № 3). Solidarity is considered first of all from the point of view of co-intended meaning, as an additional motive accompanying the main motivation of participants of interaction and, at exhaustion of the initial motive, replacing this motive. An example of such a motive in elementary interactions is fidelity. Fidelity, according to Georg Simmel, enables participants to make as kind of logical induction from the facts of the current behavior to the expected behavior of partners. Other type of communication concerning solidarity, is civil friendship, as described, in particular, by Aristotle. However any friendship presupposes too narrow and too specific circles of contacts, it can be only a prototype of modern solidarity. Religious ethics of fraternal affection and ethics of military brotherhood compete to friendship and often force it out. The more they are free from «world orders» (M. Weber), the more they come nearer to type of pure solidarity. The exchange of gifts can be considered as another type solidarity, however in modern societies it has only limited potential of universality. The most important phenomenon of modern mobile society is pure togetherness (Z. Bauman). Here solidarity is present as an imputed motive, one of the accepted vocabulary of motives, often invoked post hoc to explain why those who aren't forced to it by power, money, or value commitments keep together.

Keywords: fidelity, friendship, fraternal affection, gift, symbolically generalized media, pure togetherness.

Jeffrey Olick. Figurations of memory: a process-relational methodology illustrated on the German case

Jeffrey Olick is one of the most prominent researchers in the field of memory studies nowadays. Yet, none of his works have been translated into Russian. «Figurations of memory» as the author himself states is one of his most important texts. It is dedicated to the process-relational methodology. J. Olick criticizes traditional approaches as they see collective memory as a static thing, whereas it should be studied as a process. The author presents a new methodology towards studying of collective past that is based on analysis of the four essential aspects of memory work. Author claims that this methodology can be universal for studying a large number of sociological topics.

Keywords: sociology of memory, memory studies, cultural sociology, politics of memory, process-relational methodology.

Tatiana Tatarchevskaya. About new historical turn in sociology

This paper considers the history of emergence of a historically-oriented cultural sociology in the United States. It further discusses relational and temporal analysis as a major principle of such sociology. William Sewell's works are analyzed as an exemplar of such an approach. The author argues for the importance of such an approach for the strong program of cultural sociology.

Keywords: historic turn, cultural sociology, strong program, William H. Sewell Jr., relational sociology, temporality, path dependency, event, Elias, collective memory.

C. Wright Mills. Language, logic and culture

In this early paper C. Wright Mills tries to ground the possibility for the study of thinking (including logical) from the perspective of sociology of knowledge. Following G.H. Mead, he shows that thinking is a social process because every thinker converses with his or her audience using the norms of rationality and logicity common to his or her culture. Language serves as a mediator between thinking and social patterns. Proposing to consider the meaning of language as the common social behavior evoked by it, Mills finds a way to combine three levels of analysis: psychological, social and cultural.

Keywords: C. Wright Mills, sociology of knowledge, thinking, language, logic.

Andrei Teslya. Nationality debates

The paper analyzes the process of Russian nationalism formation: competing approaches to understanding «the nation» and «the nationality» and transformation of the concepts depending on the changes in domestic and foreign policy context. Main attention is paid to the «problem points» of Russian nationalism, which is formed in competition with existing national programs or new forms parallel to the national programs. The tension between Russian nationalism and empire is thought to be the key factor which causes historical dynamics of understanding «the nation» in Russian public nationalist thought.

Keywords: empire, nation, nationality, Slavophilism.

Alexander Filippov. An agenda for a congress of hermits: a new book on political philosophy

This is a review article on Artemy Magun's book «Unity and loneliness» (Moscow: New Literary Review, 2011). The main research principles of the author are critically analysed. His book is viewed as an important contribution to the Russian political philosophy, however, there are some places in the book that should be discussed or rewritten more thoroughly.

Keywords: political philosophy, political unity, sovereignty, loneliness, solitude, state, representation.

Alexander Markov. Károly Kerényi. «Mythology»

In the paper Károly Kerényi's book «Mythology» (Moscow: Three Squares, 2012) is reviewed. Selected works of K. Kerényi, now available in Russian, allow us to investigate the critics of the romantic culture of sensitivity (sensual self-reflection) by 20th-century intellectuals, and the influence of the critics in the development of the sociology of everyday life.

Keywords: history of scholarship, Károly Kerényi, romanticism, social effects of knowledge.

Alexander Marey. Society as a reality given to senses

The paper reviews the collective monograph «From social to public» edited by O.V. Kharkhordin (Saint-Petersburg: EU Press, 2011). The problem of the language of social science is considered in length. We discuss different mishaps (described in book as well as happened after its publication) of the societal organization using methodological tools of pragmatic sociology. Finally, we dwell upon the problems of Russian society historical genesis.

Keywords: pragmatic sociology, Kharkhordin, Gladarev, society, societal, public, ways of social organization, communities, Moscow political meetings.

«Unhurried man». A conversation with Alexander Bentsionovich Goffman by Marina Pugacheva

A reminiscences about Alexander Dmitrievich Kovalev.

Keywords: A.D. Kovalev, history of Russian sociology, A.B. Goffman, Y.A. Levada, I.S. Kon.

An interview with Alexander Dmitrievich Kovalev by Marina Pugacheva (March 4, 1998)

An interview with famous Russian sociologist Alexander Dmitrievich Kovalev recorded as a part of the study of seminar movement in social sciences in 1960–70s.

Keywords: A.D. Kovalev, Y.A. Levada, V. Chalikov, sociological seminars, history of Soviet and Russian sociology.

Bibliography of the works of Alexander Dmitrievich Kovalev