

Ошибка каузальности в социальной науке¹

Аласдер Макинтайр

Аннотация. В статье рассматривается проблема связи действий и верований. Автор показывает, что принятый в социальных науках подход, берущий свое начало в работах Юма и Милля и предполагающий выявление каузальных связей между верованиями и действиями, ошибочен. Вместо этого Макинтайр, исходя из разделения физического движения и человеческого действия, предлагает рассматривать связь верований и действиями с точки зрения тех описаний, которым должно соответствовать действие. В качестве иллюстрации своего подхода автор рассматривает роль, которую сыграла философская работа И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме» в процессе идеологического «закрытия» советского общества.

Ключевые слова: действие, верование, каузальность, описание, социальная теория, И. В. Сталин.

«Вообще же говоря, — писал Юм, — религиозные заблуждения опасны, а философские только смешны»². Цель данной статьи — показать, что философские заблуждения тоже могут быть опасны.

I

Как верования связаны с действиями? Меняет ли то, во что верят люди, их действия и влияет ли это на их социальную жизнь? Или их социальная жизнь протекает как минимум относительно независимо от того, во что они верят? Ответы на эти вопросы, которые на первый взгляд совершенно противоположны, часто имеют много общего. Обычно это общее заключается в сползании от явной и внутренне противоречивой лжи к откровенной непротиворечивой банальности. Парето, ранний Вебер, Маркс — всем им можно поставить в вину то, что они считают либо (как Парето и Маркс), что верования вторичны и представляют собой побочный продукт социаль-

1. Пер. с англ. А. М. Корбута. Источник: *MacIntyre A.* (1962). *A mistake about causality in social science // Philosophy, politics and society: second series / eds. P. Laslett and W. G. Runciman. Oxford: Basil Blackwell. P. 48–70.*

© Корбут А.М., 2013

© Центр фундаментальной социологии, 2013

2. *Юм Д.* (1996). *Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Собрание сочинений в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль. С. 316. — Прим. перев.*

ной жизни, которая протекает независимо от них, либо (как ранний Вебер), что идеи играют автономную роль и воздействуют на социальную жизнь.

Все они занимают самоуверенную и догматичную позицию. Все они вскоре начинают смягчаться. Парето иногда заявляет о нерелевантности верований для поведения безо всяких исключений: «Когда китаец, мусульманин, кальвинист, католик, кантианец, гегельянец и материалист в равной мере воздерживаются от воровства, каждый из них дает этому действию различное объяснение...»³. Но тот же самый Парето в других местах не столь категоричен; например, он приписывает спорам о моральной философии социально-подрывной характер. Ранний Вебер бросает вызов тем, кто сводит протестантизм к простой идеологической рефлексии над зарождающимся капиталистическим экономическим порядком, утверждая, что он оказывает решающее влияние на формирование этого порядка; поздний Вебер настаивает, что он всего лишь исследовал одно из направлений каузальной цепи. Другие направления столь же открыты для изучения. Но наиболее поразительный пример — переход от Марксова «способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще»⁴ к энгельсовскому письму к Блоху: «...согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто *единственно* определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу»⁵.

В каждом случае шаблон один и тот же. Сначала провозглашается либо влияние верований на действия, либо нерелевантность верований для действий, а затем, по мере накопления контрпримеров, первоначальный взгляд меняется, пока все protagonисты не сходятся в своей приверженности поверхностному интеракционизму. Верования и идеи влияют на социальную жизнь, а социальная жизнь влияет на верования и идеи. Каузация направлена в обе стороны.

Никто не спорит с теми эмпирическими наблюдениями, на которых социологи основывают подобный вывод. Но как насчет понятий, входящих в схему, к которой подгоняются факты? Какова концептуальная схема, общая для столь непохожих мыслителей? Она содержит по крайней мере два элемента, заслуживающих внимания и проблематизации.

Первый элемент — представление о том, что верования и действия есть различные и отдельно идентифицируемые социальные феномены. Второй элемент — представление о том, что каузальная связь заключается в постоянном соединении. Социаль-

3. Парето В. (2008). Компендиум по общей социологии / пер. с ит. А. А. Зотова. М.: ГУ ВШЭ. С. 194. — Прим. перев.

4. Маркс К. (1959). К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. М.: Государственное изд-во политической литературы. С. 7. — Прим. перев.

5. Энгельс Ф. (1965). Йозефу Блоху, 21[–22] сентября // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 37. М.: Государственное изд-во политической литературы. С. 394. — Прим. перев.

ные ученые нередко крайне озабочены тем, чтобы избавить свои исследования от кажущихся им чужеродными философских элементов. Поэтому удивительно, сколь часто их взгляды на каузацию представляют собой сочетание анализа Юма и методов Милля. Это отчетливо видно по той цитате из Парето, которую я приводил выше, — поскольку воздержание от воровства может соединяться с любым верованием, никакое верование не соединяется постоянным образом с воздержанием от воровства. Следовательно, никакое верование не связано каузально с воздержанием от воровства. Вебер точно так же использует миллевский метод различия для установления каузальной связи между протестантизмом и капитализмом. Он показывает, что в Китае и Индии имелись те же условия для появления капитализма, что и в Европе, за исключением протестантизма. Но капитализм там не возник. Следовательно, у нас есть хорошие основания полагать, что протестантизм является причиной капитализма.

Стоит отметить, что если вы придерживаетесь юмовского взгляда на каузальность и желаете исследовать отношения между верованием и действием, вы, скорее всего, будете считать верование и действие обособленными феноменами, поскольку только между обособленными феноменами возможна каузальность в смысле Юма. Эта связь между двумя составляющими концептуального аппарата объясняет, почему возражать против разделения верования и действия, значит возражать против применимости юмовской концепции каузальности в данной области.

С точки зрения Юма (или, скорее, с наиболее известной из нескольких немного различающихся точек зрения Юма), чтобы нечто одно было причиной чего-то другого, они должны зримо и единообразно соединяться. Если А постоянно предшествует Б, а Б единообразно следует за А, тогда А есть причина Б. Отсюда вытекает, что каузальные связи не носят необходимого характера. А — причина Б, но точно так же Б могло бы быть причиной А или В быть причиной одного из них или обоих сразу. Любая каузальная связь случайна. Мы можем обнаружить, в чем именно заключаются каузальные связи, лишь путем наблюдения. По мнению Юма, мы никогда не должны удивляться тому, что мы обнаруживаем, поскольку у нас нет права иметь какие-либо предварительные ожидания, которые могут не оправдаться. Всё может оказаться каузально связанным со всем. Отсюда вытекает следующий парадоксальный для социального теоретика вывод (по крайней мере, если он полагает, как полагала классическая социология, что верования и действия суть различные феномены).

Если верования и действия находятся в каузальных отношениях (как их понимает Юм), тогда конкретные верования соотносятся с конкретными действиями чисто случайным образом. Если мы ищем причину какого-либо действия в области верований, то мы не можем иметь априорных ожиданий относительно того, где нам следует искать. Любое верование могло бы стать причиной любого действия. Предположим, мы видим человека, опрыскивающего свои розы инсектицидом, и интерпретируем высказывание «Он делает это потому, что верит во вредность тли для роз» как приписывание юмовской каузальности. Наше обоснование данного высказывания может состоять лишь в том, что мы наблюдали единообразную корреляцию между верой во вредность тли и действием опрыскивания роз, но при установлении данного

единообразия мы могли бы обнаружить и любое другое верование. Действие опрыскивания роз могло бы с той же вероятностью коррелировать с верой в то, что пятна на солнце вызывают экономический спад или что папа римский — антихрист. Просто так *случилось*, что оно коррелирует с верой во вредность тли для роз. Мы можем показать бессмысленность этого вывода, а также то, почему он бессмыслен, с помощью двух примеров.

Первый — человек, который печется о благополучии своих роз столь же сильно, как и человек из предыдущего примера. При этом его розы покрыты тлей, однако он не опрыскивает их инсектицидом и не предпринимает никаких подобного рода мер. Если бы юмовская точка зрения была верна, мы должны были бы все равно спросить: «Но верит ли он во вредность тли для роз или не верит?», поскольку в данном случае верование могло бы оказаться связанным с действием *неопрыскивания* роз. Если бы такая связь существовала, это означало бы, что нет никакой единообразной корреляции между верованием и действием, откуда, следовательно, вытекало бы, что верование нельзя считать каузально влияющим даже в тех случаях, когда оно предшествует действию.

Таково, вероятно, предельное *reductio ad absurdum* той точки зрения, что верование и действие коррелируют подобным образом. Столкнувшись с этим вторым типом примера, мы должны были бы, будь он описан так, как описал его я, исключить возможность вопроса «Но верит ли он во вредность тли для роз или не верит?». Если человек беспокоится о своих розах, знает, что они покрыты тлей, и не опрыскивает их, *значит*, он не верит в то, что тля вредна для роз. Говоря «значит», мы подразумеваем, что его действие неопрыскивания своих роз уже предполагает наличие у него верований касательно тли, а не указывает на них, выступая внешним знаком чего-то иного, а именно его веры. Его вера заключается в таком способе действия. Верить в то, во что он верит, — значит действовать определенным образом.

Этого достаточно, чтобы показать, что действия и верования — не более обособленные феномены, чем (если проводить подходящую, хотя и не совсем точную, параллель) слова и значения. Мы не будем заводить эту параллель слишком далеко, но было бы, вероятно, не совсем ошибочным утверждать, что как мы можем осмысленно говорить о словах и значениях и при этом они не представляют собой отдельные «вещи», так неразрывны и действия с верованиями. И точно так же как о словах можно сказать, что они выражают значения, о действиях можно сказать, что они выражают верования (и, как я покажу, именно этому обязаны всей своей осмысленностью). Отметим, между прочим, что верования могут иногда рассматриваться отдельно от действий, но действия неотделимы от верований. Против этого можно выдвинуть следующий контрпример, основанный на двух моих предыдущих примерах.

«Что бы мы сказали, — мог бы спросить убежденный юмианец, — о человеке, который активно печется о благополучии своих роз и открыто заявляет об этом, знает, что они покрыты тлей, не опрыскивает их инсектицидом, но настаивает, что верит во вредность тли?» Безусловно, такой случай легко себе представить, и сама его представимость показывает, что действия и верования четко различимы. Но совершенно

ясно, что́ следует сказать по поводу данного случая. Это не пример агента, верования и действия которого расходятся, а пример человека, который, обладая он всеми перечисленными характеристиками, не может в принципе считаться рациональным агентом; он исключает себя из класса существ, признаваемых в качестве обычных человеческих агентов, и потому не может выступать доказательством. На это мне возражат, что мой аргумент слишком строг, и так оно и есть. Любые рациональные агенты время от времени демонстрируют непоследовательность, и до сих пор я рассматривал лишь тот случай, когда непоследовательность настолько сильна, что мы сбрасываем субъекта со счетов как сумасшедшего или, по крайней мере, не совсем здорового человека. Что же мы скажем о том случае, когда мы не можем списать субъекта со счетов в силу его безумия, но тем не менее его верования несовместимы с его действиями?

Все зависит от степени непоследовательности. Когда сумасшествие или другое психическое расстройство исключается, тогда, если человек утверждает, что он верит в то-то и то-то, но его действия совершенно не сходятся с его ответами, мы решительно склонны называть его заявления неискренними или как минимум порожденными самообманом и утверждать, что этот человек *на самом деле* не верит в то, во что он, по его словам, верит. Если, с другой стороны, расхождение гораздо менее тотальное, тогда мы просто называем агента «непоследовательным». При этом мы демонстрируем, что связь между верованием и действием носит логический, а не случайный характер. Когда юмианцы задают риторический вопрос о том, каким образом действие может быть логически связано с верованием, так как верование может логически соотноситься лишь с другим верованием, они в определенном отношении правы. Поскольку действия выражают верования, поскольку действия являются проводником наших верований, их можно описывать как последовательные и непоследовательные по отношению к верованиям, выражаемым в словах. Действия, как и высказывания, относятся к области утверждений, понятий и верований, и связь между верованием и действием является не внешней и случайной, а внутренней и концептуальной.

В свете вышесказанного становится понятен аристотелевский взгляд на действие как заключение в практическом силлогизме. В аристотелевском учении о практическом силлогизме большая посылка представляет собой утверждение о том, что нечто является благом, полезно или приносит удовлетворение кому-либо (например, «Всякому человеку полезно сухое» — единственное достоинство этого примера заключается в том, что он принадлежит самому Аристотелю⁶), меньшая посылка представляет собой утверждение, подтверждаемое восприятием (например, «Вот сухая пища»), а заключением является действие (например, говорящий съедает ее). Таким образом, действие следует из посылок точно так же, как суждение следует из посылок в теоретическом силлогизме. Мы можем показать силу фразы «следует из» в последнем предложении, рассмотрев пример, близкий к теоретическому силлогизму, — случай, когда говорящий вроде бы принимает посылки правильного силлогизма, но при

6. См.: *Аристотель*. (1983). *Никомахова этика* / пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль. С. 195. — *Прим. перев.*

этом противится заключению. Он признаёт, что тёплый фронт приносит дождь, а также что тёплый фронт приближается, но отказывается говорить «Поэтому будет дождь». В этом случае есть только две возможности. *Либо* говорящий думает, что к аргументу следует добавить ещё одну посылку, *либо* он не понимает, с чем он согласился. Если последнее исключается, тогда мы можем сделать вывод о том, какие дополнительные верования есть у говорящего (например, он полагает, что на движение тёплого фронта вполне может оказать влияние какой-либо другой релевантный метеорологический фактор). Точно так же, когда говорящий соглашается с посылками и не действует согласно им, мы можем делать выводы о его добавочных верованиях. Сказав, что сухое полезно человеку и что вот сухая пища, говорящий не съедает ее. «Значит, ты на диете, или ты думаешь, что кто-то отравил эту еду, или ты только что поел». Мы *либо* делаем такой вывод, *либо* опять же должны приписать говорящему непонимание того, с чем он согласился. В обоих случаях, если субъект настаивает на том, что он просто признает посылки и отрицает заключение, он оказывается выше нашего разума: мы буквально не знаем в одном случае, что он говорит, а в другом — что он делает.

Важно отметить, что ни в одном из своих предыдущих аргументов я не пытался каким бы то ни было образом отождествлять верования и действия. Следовательно, не существует обязательного родства между моей позицией и, например, бихевиористским анализом веры в гипотетические и категориальные утверждения по поводу действия. Я бы, несомненно, сказал, что для того чтобы высказывание «*x* верит, что *p*» было истинным, необходимо, чтобы было истинным, что *x* *либо* поступает, *либо* поступил бы определенным образом. Но это совсем не то же самое, что утверждать, будто высказывание «*x* верит, что *p*» *означает*, что *x* поступает *либо* поступил бы таким образом. Абсолютно необходимо придерживаться той точки зрения, что верования и действия нетождественны и что первые нельзя свести к последним, поскольку к действиям можно применить множество предикатов, которые нельзя применить к верованиям, и наоборот. Верования могут быть истинными или ложными, правдоподобными или неправдоподобными и т. д., а действия — нет. Действия могут быть эффективными или неэффективными, поспешными или медлительными и т. д., а верования — нет. Остается ещё набор предикатов, которые логически допустимо применять и к тем, и к другим. К ним относятся «разумный» и «неразумный», «сумбурный» и «связный» и т. д. Теперь мы видим один из аспектов ошибки, которую делает Юм, полагая, что действие можно назвать разумным или неразумным только в том случае, когда оно хорошо или плохо подходит для достижения избранной цели: оно так же — что ещё важнее — может быть неразумным в контексте верований агента. Но какова релевантность всего этого для социологии?

До сих пор мой аргумент состоял в том, что такие разные социологи, как Энгельс, Парето и Вебер, неизбежно ошибались в своих представлениях о роли идей в социальной жизни и их связи с действиями. Сколь бы усердны они ни были в предъявлении фактов, они неправильно понимали логический характер собираемых ими данных. Если мы вновь рассмотрим в свете сказанного как один из важных примеров

то, что Вебер говорит о связи протестантизма с капитализмом, мы лучше поймем последствия данного логического недопонимания. Описывая указанную связь, Вебер допускает одну или две дополнительных логических неясности. (Поскольку я критикую Вебера, следует сказать, что я выбрал данную работу в качестве примера исключительно в силу ее классичности и непреходящей гениальности.) Например, он каузально связывает с протестантизмом то, что он называет «духом капитализма», — понятие, с помощью которого капиталистические установки противопоставляются капиталистическим формам деятельности. Конечно, на самом деле установка может быть выявлена только через формы действия, в которых она манифестируется. Установка — это именно предрасположенность к тому, чтобы делать определенные вещи, возможно, в определенном стиле. Поэтому говорить о «духе капитализма» и его причинах — значит говорить о причинах ряда форм деятельности, рассмотренных определенным образом, и ни о чем более. Кроме того, не всегда понятно веберовское противопоставление «логического» и «психологического» влияния определенных доктрин. Об этом свидетельствует приводимый им пример учения о «добрых делах» в протестантизме.

Для первых кальвинистов вечная жизнь предопределена Богом, и человек не в силах ничего изменить. Кроме того, не существует внешних признаков, показывающих, кто предопределен к раю, а кто — к аду. Однако психологический гнет желаний узнать нечто столь важное был слишком силен среди кальвинистов, и благодаря Беза они узнали, что знаками избранности являются «добрые дела». Таким образом, со временем совершение добрых дел и избранность к спасению стали одним и тем же в рамках учения, которое первоначально разделяло их. Вебер описывает это так, как если бы психологическое давление потребности узнать, буду ли я спасен, нарушило логическую последовательность кальвинизма. Но на самом деле кальвинизм и сам Кальвин всегда вынуждены были считаться с призывами к добрым делам, содержащимися в Библии. Кальвин придерживался следующих пропозиций: 1) Бог требует добрых дел; 2) важнее всего — делать то, что требует Бог; 3) добрые дела не связаны с тем, что кажется тебе самым важным: твоим спасением или вечными муками. Изменение одной из этих пропозиций является логическим требованием, а не следствием психологического давления; альтернативой является противоречие. Более того, пока не будет изменена третья пропозиция, проповедование и законотворчество в области морали — две главные кальвинистские формы деятельности, которые тоже рационально обосновываются данным учением, — невозможны. Поэтому переход от Кальвина к Беза — это такая же смена способа рассуждения, как, скажем, переход от Декарта к Спинозе, и разговоры о психологическом давлении могут лишь ввести в заблуждение. Особенно опасно в них то, что они заставляют недооценивать тот аспект, который хочет акцентировать Вебер на данном этапе, — силу идей, т. е. рациональности.

Связь между протестантизмом и капитализмом, которую он пытается вскрыть, рациональна. Вебер фактически преподносит нам капиталистические действия в качестве заключения практического силлогизма, содержащего протестантские послышки. Выделение этой логической связи между верованием и действием было огромным

достижением. Но именно поэтому применение методов Милля совершенно неуместно; нам не нужно жонглировать каузальными альтернативами. Индия и Китай не усиливали и не могли ослабить его высказывания по поводу Европы, поскольку вопрос не в том, имеется ли чисто случайная связь между поддающимися разделению феноменами. Постоянного соединения нет ни здесь, ни там. Возможно, это объясняет, почему, несмотря на желание Вебера изменить определенные детали в свете последующих работ, убеждение, лежащее в основе «Протестантской этики и духа капитализма», столь непосредственно. И последний вывод: данная интерпретация ни в коей мере не делает нерелевантными те статистические исследования корреляции между протестантскими верованиями и капиталистической практикой в Европе, которые проводились и до, и после. Если я объясняю ваши действия как заключение из ваших посылок, я должен быть способен идентифицировать как действие, так и посылки в качестве ваших. Статистические данные показывают, что достаточно большое число людей одновременно были протестантами и занимались соответствующими видами деятельности. Поэтому, согласно излагаемой здесь точке зрения, статистическое исследование играет (как играло всегда) важную роль в социологии. Однако статистические корреляции используются несколько иным образом, нежели в классической социологии. Точно так же остается релевантной задача сравнения европейских и азиатских путей развития, но ее релевантность — это не релевантность юмовской каузальной связи.

II

Если идеи не выступают по отношению к действиям юмовскими причинами или юмовскими результатами, то какова их роль? Некоторый свет на это можно пролить, если рассмотреть известное различие между физическим движением и человеческим действием. Это различие станет очевидно, если проанализировать критерии идентичности в каждом из двух случаев. Те же самые физические движения могут составлять в разных контекстах совершенно разные действия. Так, человек может совершать одинаковые физические движения, заключающиеся в написании его имени, и при этом подписывать договор или оплачивать счет, т. е. совершать различные действия. Но разве человек не совершает в каждом случае одно и то же действие, а именно пишет свое имя? Ответ состоит в том, что само по себе написание собственного имени никогда не является действием; мы имеем дело либо с подписанием документа, либо с предоставлением информации, либо, возможно, с бездумным рисованием. Всё это действия, а написание своего имени — нет. В равной мере совершенно разные физические движения могут составлять одно и то же действие. Оплата счета может заключаться в письме по бумаге, в передаче монеты, даже в произнесении слов.

Когда мы говорим об «объяснении человеческого поведения», мы порой игнорируем данное различие. Поскольку любое человеческое действие предполагает физическое движение, мы можем думать, что объяснять движение — значит объяснять действие. А это легко возвращает нас к представлению о том, что объяснять

действия — значит приписывать им юмовские причины, поскольку мы ищем юмовские причины физического движения. При этом не замечается, что если мы, когда нас просят объяснить свое поведение, соотносим его с предшествующим условием юмовского типа, мы исключаем это поведение из класса действий и относим к какому-то другому классу, вероятнее всего, к классу физических движений. Моя голова кивает и меня спрашивают: «Почему ты кивнул?» Если я в качестве ответа ссылаюсь на нервный тик, то я прибегаю к истории о необходимых и достаточных предшествующих условиях, истории о нервах и мускулах и, возможно, об определяющих событиях раннего детства. Такое объяснение будет, несомненно, носить юмовский характер, отсылая к общим законам, т. е. к постоянно соединяющимся факторам. Но объяснять кивок нервным тиком — значит объяснять его не как то, что я делаю, а как то, что просто случается. Если, с другой стороны, я объясняю кивок тем, что мне задали вопрос и я отвечал на него «Да», тогда я, безусловно, объясняю кивок как действие. Я указываю на цель, которой он служит. Это отсылка к цели агента всегда имплицитно и зачастую эксплицитно предполагает отсылку к некому предшествующему событию или условию. Но связь между действием и тем, что предшествует ему, определенно не заключается в постоянном соединении. Если я объясняю свой кивок ответом на предшествующий вопрос, я явно не отсылаю к некому обобщению, фиксирующему постоянное соединение между вопросами и ответами. Из факта задавания вопроса никогда не следует, что на него будет дан конкретный ответ или какой бы то ни было ответ вообще. Отсылка к предшествующим вопросам становится частью объяснения поведения тогда, когда объясняется роль кивка в социально закреплённой и узнаваемой практике — практике задавания вопросов и ответа на них. Иными словами, фон моего объяснения составляют общепринятые правила конкретного социального порядка.

Здесь я выдвинул более сильный тезис, нежели тот, что содержится в первой части статьи. В ней я доказывал, что юмовское представление о каузальности неприменимо к связи между верованиями и действиями. Теперь я показал, что оно так же неприменимо к связи между предшествующими и последующими действиями агента. Что еще вытекает отсюда в отношении связи действий и верований? Рассмотрим случай, когда я сам себя озадачиваю. Почему я киваю головой или двигаю рукой? Если меня озадачивает физическое движение, то я могу избавиться от своего недоумения, прочитав книгу по неврологии или сделав нечто в этом духе. Требуется знание общих законов, и агент может объяснить свои движения точно таким же образом, как и любой другой — прояснив для себя их физиологию. Но если я озадачен не физическим движением, а действием, тогда все не так. Никто не может снять мое недоумение, отослав к общим законам. И в некотором смысле никто не может снять мое недоумение, кроме меня самого. Но важно понимать, в каком смысле это так.

Привилегированность позиции, занимаемой агентом в отношении объяснения собственных действий, состоит не в том, что агент может объяснить свое действие лучше, чем кто-либо еще. Часто мы можем видеть, к чему стремится человек, лучше него самого и соответственно объяснять его действия. Некоторые люди отличаются

неспособностью замечать свою влюбленность, ревность или амбиции. Тем не менее если то, что делает агент, вообще может считаться действием, то его действие по существу идентифицируется как таковое посредством описания, которому оно, на его взгляд, соответствует. В чем важность предлагаемого агентом описания собственных действий? Сформулируем последовательно три пункта, каждый из которых шире предыдущего.

Во-первых, чтобы действие было действием, оно должно соответствовать некоторому описанию, которое социально узнаваемо в качестве описания действия. Это тавтология. Включение в его формулировку фразы «социально узнаваемо» обусловлено тем, что я не могу решить сам, что является или не является действием или целью. Я могу изобрести новое действие, но при этом должна существовать возможность сообщить о том, что я делаю, другим людям. Причина проста: я смогу выполнить условия придания своим поступкам осмысленности в собственных глазах, только если я могу выполнить условия придания своим поступкам осмысленности в глазах других, поскольку осмысленность действия заключается в его соответствии описанию, которое присваивает (почти всегда имплицитно) этому действию определенную цель. Описания — это общественная собственность, подобно тому (и в силу того) как общественной собственностью является язык. Отсюда, среди прочего, следует, что для того чтобы действие было *моим* действием, описание, которому оно соответствует, должно быть мне доступно. Что бы я ни делал, я должен быть способен делать это намеренно, а делать намеренно я могу только то, что я могу описать самому себе еще до совершения действия. (Разумеется, я не имею в виду, что в действительности намерения всегда формулируются до действия.) Действие, вытекающее из заранее сформулированного намерения, заключается в том, что я побуждаю мир отвечать на мое описание его.

Следовательно, *любое* действие должно соответствовать некоторому описанию, а *мои* действия — соответствовать описанию, доступному мне. К этим двум пунктам следует добавить третий. Я уже отмечал, что другие могут опознавать то, что я делаю, и подбирать подходящее описание лучше, чем я. Но искренние заявления агента все равно обладают конечным авторитетом. То, что он не может провозгласить своей целью ни при каких условиях, не может быть его целью. Это лишь тривиальное развитие фразы «его цель». (Психоанализ, кстати говоря, бесконечно расширил наше представление об условиях, при которых подобные заявления могут иметь место.)

Следовательно, тезис состоит в том, что агент может делать только то, что он способен описать. Я могу показать силу этого тезиса, проиллюстрировав его применение. Бесспорно, применимость данного тезиса наиболее очевидна в случае того, что мы могли бы назвать «сознательным» действием, и в меньшей степени — в случае «бессознательного действия». Поэтому рассмотрим последний случай. Изнуренный программист начинает ходить во сне в компьютерной лаборатории. Не просыпаясь, он пробивает отверстия в перфоленте, переходя к следующему этапу в создании той программы, над которой он сейчас работает. Описывая это, мы безо всяких колебаний скажем, что он программировал во сне. Но вот в лабораторию залез бродяга,

которые заснул и во сне пробил отверстия в ленте. Он вообще не знает, что такое компьютер. Даже если отверстия на его ленте расположены в правильной и общепринятой последовательности, мы никогда не скажем, что он программировал во сне. Мы скажем лишь, что во сне он пробил перфоленту и так вышло, что получившийся рисунок соответствует определенной части программы. Разница между нашими высказываниями в этих двух случаях объясняется тем, что описания «программировать» и «работать над конкретной программой» доступны специалисту по вычислениям, но не бродяге. Следовательно, наше понятие действия ограничено в этом пункте именно так, как я указывал выше. Рассмотрим теперь следующий контрпример.

Агент может делать только то, что он может описать. Но дети часто могут делать то, что они еще не способны описать. В частности, ребенок, который научится говорить лишь позже, может осуществлять многие сложные виды деятельности, будучи неспособным предоставить их описание. Этот пример определенно требует модификации аргумента. Дело в том, что ребенок может овладеть подобного рода действиями только в той мере, в какой они доступны (или, во всяком случае, понятны) окружающим его взрослым. Действия ребенка считаются действиями потому, что мы можем идентифицировать их как таковые с точки зрения *наших* описаний. То же самое относится к действиям глухонемых. Поэтому данный пример позволяет указать на принципиальный момент. Пределы того, что я делаю, определяются пределами *доступных* мне описаний, а не тех описаний, которыми я располагаю в отдельный момент времени. А доступные мне описания — это описания, принятые в группе, к которой я принадлежу.

Такой концептуальный анализ, очевидно, крайне важен для социологии. Если пределы действия — это пределы описания, тогда анализировать идеи, распространенные в обществе, — значит так же выявлять пределы, в которых неизбежно протекает действие в этом обществе. Теория идеологии — это не очередная концепция на службе у социолога, а элемент его основополагающего интереса к обществу как таковому. Выявлять пределы социального действия в данный период — значит выявлять запас описаний, используемый в данную эпоху. «Знакомство с историей, — пишет Стюарт Хэмпшир, — научило меня тому, что приписывать хорошо известные сегодня намерения людям, жившим в предыдущие века, значило бы вкладывать им в уста и мысли слова, которые там, скорее всего, не появились бы»⁷.

Роль описаний в действии и вытекающее отсюда место понимания описаний в объяснении действия, разумеется, гораздо более сложны, чем это показано в предыдущих аргументах. Я писал так, как будто некоторый запас описаний доступен или недоступен в конкретный момент времени данной социальной группе. Однако на самом деле эти описания являются компонентами верований, рассуждений и проектов, и по мере того как последние непрерывно критикуются, модифицируются, отвергаются или совершенствуются, запас описаний меняется. Следовательно, изменения в человеческом действии неразрывно связаны с нитью рациональной критики в чело-

7. Hampshire S. (1960). Thought and action. N. Y.: Viking Press. P. 214. — Прим. перев.

веческой истории. Дальнейшее развитие этой мысли требует рассмотрения совершенно иного аспекта человеческого действия.

Любое действие могло бы быть другим; агент всегда имеет альтернативы. Когда человек имеет непреодолимые причины делать одно и не делать другое (например, под дулом пистолета), мы часто описываем его как человека, не имеющего альтернатив. Но если любая альтернатива исключена, так что никакого выбора не остается, происходящее больше не является действием. В этом случае хорошо видна ошибочность объяснений в стиле Юма. Суть объяснения, основанного на понятии постоянного соединения, заключается в том, что в свете предшествующих условий последующие события не могли быть иными. Альтернатив не существует. Но поскольку человеческие действия всегда имеют альтернативы, вся концепция действия в схеме Юма может быть фальсифицирована. (Я прекрасно осознаю, что обхожу стороной целый кластер проблем, связанных с традиционным спором о свободе воли и детерминизме. Это сделано намеренно.)

Таким образом, из разных линий аргументации вытекает, что искать то, что предшествует действию, — значит искать не инвариантную каузальную связь, а доступные альтернативы и спрашивать, почему агент актуализировал одну из них. Иногда объяснение будет отсылать к предрасположенностям агента, иногда — к его выбору. Но поскольку у людей ключевую роль в формировании предрасположенностей играет осуществление выбора, предмет моего внимания будет именно он. Объяснение выбора между альтернативами заключается в прояснении того, каков был критерий агента и почему он использовал именно данный критерий, а не какой-то другой, а также в объяснении того, почему использование этого критерия кажется рациональным тем, кто его применяет. Иными словами, внутренняя связь верований с действием такова, что при объяснении правил и конвенций, которым подчиняется действие в данном социальном порядке, мы не можем опустить указание на рациональность или нерациональность этих правил и конвенций.

Объяснять действия — значит объяснять выбор, а объяснять выбор — значит демонстрировать, почему некоторые критерии определяют рациональное поведение для данного общества. К этому мы должны здесь добавить, что объяснение того, почему определенные критерии считаются рациональными в некоторых обществах, начинается с того, что они *являются* рациональными. И поскольку это должно быть частью нашего объяснения, мы не можем объяснять социальное поведение в отрыве от наших собственных норм рациональности. Но давайте взглянем на эту проблему с другой стороны.

Предположим, группа марсианских социологов наблюдает за человеческим поведением. То, что они видят, мы назвали бы игрой в шахматы, но, к сожалению, у них нет понятия игры. На Марсе нет игр. В силу этого они не замечают, что поведение игроков подчиняется правилам, хотя они приходят к множеству статистических обобщений относительно перемещения небольших кусочков дерева человеческими существами. Что именно они не понимают, когда они не способны понять эти перемещения в качестве игры в шахматы?

Во-первых, они, конечно же, не способны отнестись к действиям игроков как чему-то отличному от их физических движений. Дело не в том, что они неправильно *объясняют* то, что делается; скорее, они не способны *идентифицировать* действия, которые требуют объяснения. Во-вторых, дело не только в том, что они не могут объяснить подчиняющиеся правилам действия игроков; они не способны так же заметить случаи нарушения правил или неправильного расчета, основанного на ошибочном представлении о правилах. Предположим, группа шахматистов, оказавшись в ситуации, когда на доске остались король с одной стороны и король и пешка с другой, продолжает играть бесконечно, веря в то, что бесконечно избегать мата невозможно. Чтобы объяснить данное поведение, мы должны объяснить, почему они верят в это, и такое объяснение должно начинаться с идентификации их веры как одновременно ложной и поддающейся обнаружению в свете их знания правил шахмат. Если бы их вера не была ложной, тогда в данном конкретном случае нечего было бы объяснять. Однако нам все равно есть что объяснять, а именно, каким образом они выучили (а не выучили неправильно) правила шахмат.

Аналогия с социальной системой очевидна. Чтобы объяснить действия в рамках этой системы, мы должны идентифицировать правила и их связь с разумными или неразумными, истинными или ложными верованиями. Следовательно, мы не можем объяснять действия с помощью верований, не затрагивая вопросы об истинности или ложности, разумности или неразумности. Объяснение того, почему кто-то сделал что-то, будет совершенно разным, если верования агента истинны и если они ложны, так как совершенно разным будет предмет объяснения. Поэтому в любом обществе мы будем способны идентифицировать происходящее, только если мы идентифицировали и оценили принятые в этом обществе методы рассуждения и критики. А это приводит нас к глубочайшему конфликту с любой школой социологической мысли, которая утверждает, что социологи либо не должны, либо не могут рассматривать вопросы истинности или разумности верований.

Что данный подход к социальной теории упускает такого, что я хочу включить в нее? Не только рациональность социальной жизни, но и напряженные отношения между ней и другими факторами.

Выше я защищал тезис о том, что пределы действия есть пределы описания, что выделение общественных понятий является тем самым одним из (если не единственным) ключевых шагов для анализа общественной жизни. Я также показал, что запас описаний и верований в обществе меняется и развивается. В свете этих аргументов мы можем предложить классификацию обществ, напоминающую классификации Бергсона и Поппера, но отличающуюся от них. Бергсон и Поппер, каждый по-своему, противопоставляют «открытые» и «закрытые» общества. Я предлагаю трехчленную классификацию, включающую закрытые, открытые и общества, которые были открытыми, но вновь стали закрытыми. Все первобытные общества, в особенности изолированные, стремятся к закрытости. У них есть свои понятия и свои верования; они вращаются в замкнутом концептуальном кругу. (Пример — колдовство азанде.) Большинство позднейших обществ открыты; у них есть устоявшиеся модусы крити-

ки. Но во многих обществах предпринимается согласованная попытка ограничить доступный запас понятий и верований и в определенной мере вернуться к замкнутому кругу. Эта попытка всегда носит самопротиворечивый характер, поскольку знание о том, что круг должен быть закрыт, предполагает осознание того, что на самом деле он открыт. Такое осознанное возвращение предполагает тем самым попытку ответить на рациональную критику нерациональными методами.

Отсюда следует, что анализ идеологии должен всегда включать три части: мы должны выявить, какие идеи и верования составляют ее; мы должны выявить, какие пределы они устанавливают для действия; и мы должны изучить, каковы последующие средства, с помощью которых она либо оставляет открытой возможность рациональной критики, либо пытается помешать любой критике, которая не попадает в заданные концептуальные рамки. Мы сможем сделать это, только если исследуем, что происходит в тех точках, где идеология больше всего нуждается в критике, т. е. там, где она оказывается ложной или неразумной. При этом нам опять-таки нужно дать социологическое объяснение своим собственным нормам рациональности. Что это значит, я сейчас проиллюстрирую с помощью одного широко известного примера.

III

В период с 1935 по 1938 год в России случились четыре вещи. Закончилась вторая пятилетка и началась третья. Была принята сталинская конституция, «самая демократическая в мире» (ее писали в основном Бухарин и Радек). Все члены ленинского Политбюро, за исключением Троцкого, который находился в изгнании, и самого Сталина, но включая Радека и Бухарина, были признаны виновными в заговоре с целью убийства Сталина и восстановления капитализма и в ряде других преступлений, в том числе — в убийстве Максима Горького. И Сталин лично написал философский труд «О диалектическом и историческом материализме», который был опубликован в качестве первого параграфа главы IV «Истории ВКП(б)»⁸. Я хочу попытаться объяснить в свете предыдущих аргументов связь последнего факта с первыми тремя. Начать стоит с вопроса о том, почему Сталин вообще решил написать книгу по философии.

Ответ Дойчера состоит в том, что это был элемент публичного образа. «В качестве инициатора судебных процессов он был незаметен публике — он представал перед ней в образе философа, историка и творца конституции»⁹. Но мы должны спросить, почему этот публичный образ был необходим. Сталин никогда не был выдающимся теоретиком. Ответ заключается в том, что Сталину было нужно утвердить нормативный и ортодоксальный характер определенных идей и одновременно объяснить, почему можно игнорировать альтернативные взгляды. В этом Сталин походил на всех современных идеологов. Любая теория роли теории в обществе, если она хочет быть убедительной, обязана содержать описание не только самой себя, но и соперничаю-

8. Ошибка автора. Работа Сталина составляет второй параграф главы IV. — *Прим. перев.*

9. *Deutscher I.* (1960). *Stalin: a political biography*. N.Y.: Vintage Books. P. 382. — *Прим. перев.*

щих теорий. Кроме того, социальные теории обладают еще одной характеристикой, которая пока не упоминалась в приводимых аргументах, но теперь должна быть раскрыта. Эта характеристика принципиально отличает роль теории в гуманитарных науках от роли теории в науках естественных.

Способ мышления людей о вещах (т. е. естественная наука — к «вещам» относятся и человеческие тела) соответствует природе самих вещей либо не зависит от нее; способ мышления людей о других людях является частью той реальности, о которой они пытаются думать соответствующим образом. Понятия, которые мы используем для постижения того, что мы есть, становятся частью того, что мы есть, или, скорее, частью нас становится то, что мы используем их подобным образом. Следовательно, в социальной теории мы используем понятия для понимания людей, которые определяют себя посредством своих способов использования понятий, в некоторых случаях — тех же самых понятий, с помощью которых мы пытаемся понимать их. Поэтому построить теорию и популяризировать ее — значит предоставить людям новые средства самоосмысления; распространение теории вполне может изменить поведение, которое теория пытается описывать. Отсюда вытекает тот часто отмечавшийся факт, что социальные теории, в отличие от теорий в физике, могут влиять на свою верификацию и фальсификацию. Как это связано со Сталиным?

Связь самая непосредственная, если роль теории заключается в усилении и выражении определенной формы поведения, поскольку затем осуществление этого типа поведения усиливает теорию. Система становится самодостаточной. Мой аргумент будет состоять в том, что сталинистское мышление в России пыталось стать закрытой системой за счет доминирования определенных форм поведения, которые очерчиваются понятиями, используемыми в книге Сталина. Каковы эти понятия? Чтобы понять специфику сталинизма, мы должны рассмотреть книгу в том контексте, в который ее помещали как автор, так и его читатели, — в контексте марксистской классики. Что в «Диалектическом и историческом материализме» не является простым повторением?

Во-первых, из формул классического марксизма (которые далеко не всегда согласуются между собой) Сталин последовательно выбирает те, которые позволяют ему вернуться к простому механистическому материализму, в той его форме, в которой его всегда избегал Маркс и даже иногда осуждал Энгельс. Поэтому Сталин говорит нам, «что мир развивается по законам движения материи», «что материя первична, так как она является источником ощущений, представлений, сознания, а сознание вторично, производно» и, следовательно, «что материальная жизнь общества есть объективная реальность, существующая независимо от воли людей»¹⁰. Это дает нам общее представление о социальной жизни как серии каузальных цепочек, источник которых находится вне человеческой жизни в физической вселенной. К этим цепочкам идеально подходит юмовская модель анализа, которая применима не только к связи между одним действием и другим, но и к связи между идеями и действиями.

10. Сталин И. В. (1997). О диалектическом и историческом материализме // Сталин И. В. Сочинения. Т. 14. М.: Писатель. С. 260, 264. — Прим. перев.

Идеи есть следствия и они же есть причины. Как причины они второстепенны. Они не могут вызвать или прервать изменение; они могут только усилить или ослабить уже идущий процесс. «Есть старые идеи и теории, отжившие свой век и служащие интересам отживающих сил общества. Их значение состоит в том, что они тормозят развитие общества, его продвижение вперед. Бывают новые, передовые идеи и теории, служащие интересам передовых сил общества. Их значение состоит в том, что они облегчают развитие общества, его продвижение вперед...»¹¹.

Таким образом, первый основной вклад Сталина состоит в грубом формулировании той точки зрения, которую я попытался опровергнуть в предыдущих разделах статьи. Здесь более чем уместно отметить, что ложность высказываемых Сталиным идей уже была известна в самой марксистской традиции. Можно сослаться не только на Гегеля и Марксовы «Тезисы о Фейербахе», но и на борьбу с механистическим материализмом, которую развернули в двадцатые годы в Советском Союзе сторонники Деборина. Этот философский спор не был связан ни с каким политическим расколом. Философы, придерживавшиеся обеих точек зрения, были как среди левой, так и среди правой оппозиции. Когда Сталин пришел к власти, он прекратил этот философский спор примерно тем же способом, каким папа прекратил дискуссии о свободе воли между доминиканцами и иезуитами. Последующее повторное изложение им своих взглядов сопровождалось канонизацией книги, которая редко (или вообще никогда) упоминалась в предыдущих дискуссиях, — ленинского «Материализма и эмпириокритицизма». В этой книге Ленин излагает механистическую теорию знания, от которой он отказался позже в «Философских тетрадах» после чтения Гегеля.

Вторая специфическая черта сталинской философии — молчаливый отказ при формулировании так называемых законов диалектики от принципа, важного как для Гегеля, так и для Энгельса, — принципа отрицания отрицания. Этот принцип крайне важен для любой формы гегельянства, поскольку он выражает не-конечность всякой понятийной схемы или положения дел. В сочинениях Гегеля присутствует напряжение между концепцией отрицания отрицания и понятием Абсолюта, так как первое мешает идентифицировать какое-либо положение дел или концептуальную схему в качестве реализации Абсолютного Духа в конкретных терминах. Поэтому, когда Гегель более-менее открыто отождествляет прусскую монархию в социальном плане и свою собственную философию в концептуальном с Абсолютом в его земном воплощении, он неизбежно отодвигает на задний план принцип отрицания отрицания. Это значит, что данный принцип препятствует конечности и абсолютизации какого-либо положения дел или концептуальной схемы в качестве конечной. Поэтому молчаливо полностью удалить его, как это делает Сталин, — значит открыть дорогу Абсолюту.

Тезис, который я хочу выдвинуть, состоит в том, что сталинизм представляет собой концептуальную схему, которая объявляет себя конечной и абсолютной истиной, и делает это с целью реализации одной части большевистской программы за счет другой. Маркс считал буржуазную демократию недопустимой, поскольку верил, что нельзя распределять политическую власть, пока так же не распределена власть

11. Там же. С. 265. — Прим. перев.

экономическая. Буржуазное общество не способно распределить экономическую власть, потому что это индустриализирующееся общество, а индустриализирующееся общество — это общество, в котором небольшая кучка людей распоряжается капиталом и трудом по своему усмотрению. Отсюда следует, что индустриализирующееся общество не может быть демократическим. Поскольку Маркс всегда считал социализм лишь наиболее радикальной формой демократии, он был осуществим для него лишь в рамках уже полностью индустриализированной экономики. Когда большевики захватили власть, они унаследовали Марксовы представления о демократии (пример — работа «Государство и революция»). Но они столкнулись также с задачей индустриализации. Это противоречие раскололо их теорию. Они *либо* признают объективную невозможность социализма (как это вскоре сделал Ленин в форме НЭПа), *либо* пытаются найти новый способ преодолеть эти трудности, сохранив возможность демократии в будущем за счет внутрипартийной демократии (приблизительно такой выход предлагал Троцкий в конце двадцатых годов), *либо* соглашаются на индустриализацию и называют ее демократией (как сделал Сталин).

Именно использование механистических понятий позволило Сталину соответствующим образом исказить сознание. Механистические понятия крайне привлекательны в индустриальном обществе. Индустриальный управленец знает, что машина способна делать все то же, на что способен человек. Иными словами, любые мыслимые задачи, решаемые человеком, можно свести к рутинным движениям, которые способна выполнять машина. В слове «мыслимые» кроется ловушка, но ее можно легко проигнорировать и поразить воображение количеством действий, которые сведены к рутинным последовательностям физических движений. Кроме того, образ механизма превосходно выражает неизбежную иерархию процесса индустриализации. Маркс прекрасно понимал, что механистический материализм предполагает разделение на тех, кто подвергается каузальному манипулированию, и тех, кто тем или иным образом способен осуществлять манипулирование. Обсуждая Роберта Оуэна в третьем тезисе о Фейербахе, Маркс говорил, что «материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом...»¹². Маркс понимает, что механистические понятия связаны с объяснением любого изменения как воздействия одних людей на других, приведения их к желаемому состоянию. То, что человек кажется самому себе реформатором, не важно. Я могу изменить ваши взгляды, либо вступив с вами в спор, либо сделав вам инъекцию. В первом случае я обращаюсь к безличным канонам рациональности, и отношения между нами могут быть проанализированы только исходя из общепринятых процедур следования правилам. Понятие демократии целиком связано с понятием рационального спора, а демократическая идея ра-

12. Маркс К. (1955). Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М.: Государственное изд-во политической литературы. С. 2. — Прим. перев.

венства может отчасти объясняться тем фактом, что рациональный спор апеллирует к критериям, которые ведут к вердикту, не зависящему от людей. Если, однако, я меняю ваши взгляды с помощью инъекции или любой другой каузальной манипуляции, я разрушаю это равенство, поскольку я рассматриваю вас в качестве манипулируемого, а себя — в качестве манипулирующего.

Таким образом, в противоречии между демократией и индустриализацией, с которым столкнулись большевики, механистические понятия могли сыграть важную роль, создав такой образ человеческих отношений, в котором демократическому равенству больше нет места. Термин «демократия» был отпущен в свободное плавание, что позволяло использовать его для оправдания каких угодно целей. Но помехой для его переопределения были старые большевики, которые в своих теориях и практике были носителями альтернативной, более широкой концептуальной схемы (она кажется нам более широкой в свете наших собственных канонов рациональности), что не давало сознанию закрыться от несталинистских альтернатив. Отсюда террор. Террор — это способ замыкания круга и изгнания рациональности. Рациональный спор не способен защитить от альтернатив, поскольку по самой своей природе он оставляет открытой возможность предложения лучшего аргумента. Поэтому, чтобы превратить механистическое сознание в Абсолют, Сталин должен физически уничтожить любые следы альтернативы.

Эта попытка обречена на провал. «1984» невозможен. Но анализ того, почему он невозможен, поможет нам понять необходимость не только террора, но и судебных процессов, и не только судебных процессов, но и признаний. «1984» невозможен, потому что в современном индустриальном обществе рациональный дискурс неискореним. Чтобы контролировать аппарат, ограничивающий сознание, надо иметь агентов. Чтобы они знали, что они делают, они должны иметь более широкое сознание, чем то, которое позволено иметь остальным. Начинается фатальное вторжение рациональности. Но если «1984» невозможен, то пробел можно заполнить двумя способами. Ваша механистическая концептуальная схема провозглашает, что любые идеи есть результат чего-то другого, в частности — что они представляют собой зеркальное отражение чуждых классовых интересов. Поэтому утверждение такого рода каузальной связи между верованиями и действиями является центральным звеном сталинистской аргументации. Когда действия порождают идеи, сталинистские идеи отражают классовые интересы пролетариата, а несталинистские идеи отражают враждебные классовые интересы, тогда наличие у тебя несталинистских идей означает, что ты совершаешь несталинистские действия. Именно это заключение позволяет из несогласия с взглядами Сталина на коллективизацию сделать вывод об участии в заговоре с целью убийства Сталина. Со сталинистской точки зрения всё это рационально; сомнение возможно, только если покинуть замкнутый круг. Чтобы помешать этому, есть лишь один способ: заставить тех, у кого есть альтернативные представления, самим подтверждать замкнутость круга, признаваясь в том, что выводы сталинизма верны, а заключения — истинны. Отсюда признания. Релевантность «1984» здесь очевидна. Чтобы воплотить «1984», нужны агенты, но эти агенты как минимум не впечатлены

признаниями, поскольку они же их и выбили. Поэтому они сами становятся угрозой. С этой точки зрения не случайно, что Бухарину и Раковскому на скамье подсудимых составили компанию глава НКВД Ягода, а затем — глава НКВД Ежов.

Суть аргумента, таким образом, состоит в том, что сталинизм можно понять только как набор идей, которые выражают социальную дилемму большевиков, вынужденных выбирать между демократией и индустриализацией, и способ разрешения этой дилеммы, найденный Сталиным. Относительно этого аргумента следует сказать две вещи. Во-первых, он подчеркивает рациональность сталинистских действий, что вытекает из методологических доводов, изложенных в предыдущих разделах статьи. С данной точки зрения центральная проблема сталинизма заключается в том, чтобы представить в качестве рационального то, что явно иррационально, превратить открытое общество в закрытое. И во-вторых, это лишь отправная точка. Я не отрицаю роль других мотивов в сталинизме; я попытался *идентифицировать*, а не *объяснить*. Но если признать эту идентификацию, тогда мы должны будем избавиться от распространенного класса объяснений сталинизма. В этот класс входят все объяснения сталинизма, которые отводят вопросам теории второстепенную роль и рассматривают сталинизм как выражение, скажем, потребности в божественной фигуре, или романтического культа насилия среди интеллектуалов, или культа личности. Если методологическая часть данного очерка верна, тогда действия нельзя интерпретировать и идентифицировать в отрыве от верований, и верования представляют собой не предшествующую причину, а выражение сталинистского социального порядка и беспорядка. Маркс писал об исходе английской революции: «Кромвель и английский народ воспользовались для своей буржуазной революции языком, страстями и иллюзиями, заимствованными из Ветхого Завета. Когда же действительная цель была достигнута, когда буржуазное преобразование английского общества совершилось, Локк вытеснил пророка Аввакума»¹³. Это не значит, что Локк или Аввакум были простой надстройкой; если бы таково было рациональное одеяние социального порядка, мы были бы способны различить его форму только как то, что может носить подобный наряд. Мы должны понять английское общество *через* Аввакума и *через* Локка. Сказав это, мы можем смело спародировать Маркса: «Ленин и российский народ воспользовались для своей революции языком, страстями и иллюзиями, заимствованными из марксизма-ленинизма. Когда же действительная цель была достигнута, когда индустриальное преобразование российского общества совершилось, Сталин вытеснил Маркса».

13. Маркс К. (1957). Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 8. М.: Государственное изд-во политической литературы. С. 120. — Прим. перев.