

ISSN 1728-1938

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

2015 * Том 14 * № 3

RUSSIAN SOCIOLOGICAL
REVIEW

2015 * Volume 14 * Issue 3

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
ЦЕНТР ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



2015
Том 14. № 3

ISSN 1728-1938

Эл. почта: puma7@yandex.ru

Адрес редакции: ул. Петровка, д. 12, оф. 402, Москва 107031

Веб-сайт: sociologica.hse.ru

Тел.: +7-(495)-621-36-59

Редакционная коллегия

Главный редактор

Александр Фридрихович Филиппов

Зам. главного редактора

Марина Геннадиевна Пугачева

Члены редколлегии

Светлана Петровна Баньковская

Андрей Михайлович Корбут

Наиль Галимханович Фархатдинов

Редактор веб-сайта

Наиль Галимханович Фархатдинов

Литературные редакторы

Каринэ Акоповна Щадилова

Перри Франц

Корректор

Инна Евгеньевна Кроль

Верстальщик

Андрей Михайлович Корбут

Международный редакционный совет

Николя Айо (Университет Фрибура, Швейцария)

Джеффри Александр (Йельский университет, США)

Яан Вальсинер (Университет Ольборга, Дания)

Виктор Семенович Вахштайн (РАНХиГС, Россия)

Гэри Дэвид (Университет Бентли, США)

Дмитрий Юрьевич Куракин (НИУ ВШЭ, Россия)

Питер Мэннинг (Северо-восточный университет, США)

Альбер Ожье (Высшая школа социальных наук, Франция)

Энн Уорфилд Роулз (Университет Бентли, США)

Ирина Максимовна Савельева (НИУ ВШЭ, Россия)

Никита Алексеевич Харламов (Университет Ольборга, Дания)

Учредители

- Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
- Александр Фридрихович Филиппов

О журнале

«Социологическое обозрение» — академический рецензируемый журнал теоретических, эмпирических и исторических исследований в социальных науках. Журнал выходит четыре раза в год. В каждом выпуске публикуются оригинальные исследовательские статьи, обзоры и рефераты, переводы современных и классических работ в социологии, политической теории и социальной философии.

Цели

- Поддерживать дискуссии по фундаментальным проблемам социальных наук.
- Способствовать развитию и обогащению теоретического словаря и языка социальных наук через междисциплинарный диалог.
- Формировать корпус образовательных материалов для развития преподавания социальных наук.

Область исследований

Журнал «Социологическое обозрение» приглашает социальных исследователей присыпать статьи, в которых рассматриваются фундаментальные проблемы социальных наук с различных концептуальных и методологических перспектив. Нас интересуют статьи, затрагивающие такие проблемы как социальное действие, социальный порядок, время и пространство, мобильности, власть, нарративы, события и т. д.

В частности, журнал «Социологическое обозрение» публикует статьи по следующим темам:

- Современные и классические социальные теории
- Теории социального порядка и социального действия
- Методология социального исследования
- История социологии
- Русская социальная мысль
- Социология пространства
- Социология мобильности
- Социальное взаимодействие
- Фрейм-анализ
- Этнometодология и конверсационный анализ
- Культурсоциология
- Политическая социология, философия и теория
- Нарративная теория и анализ
- Гуманитарная география и урбанистика

Наша аудитория

Журнал ориентирован на академическую и неакадемическую аудитории, заинтересованные в обсуждении фундаментальных проблем современного общества и социальных наук. Кроме того, публикуемые материалы (в частности, обзоры, рефераты и переводы) будут интересны студентам, преподавателям курсов по социальным наукам и другим ученым, участвующим в образовательном процессе.

Подписка

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: <http://sociologica.hse.ru/>. Чтобы получать сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: farkhatdinov@gmail.com.

RUSSIAN SOCIOLOGICAL REVIEW



2015
Volume 14. Issue 3

ISSN 1728-1938 Email: puma7@yandex.ru Web-site: sociologica.hse.ru/en
Address: Petrovka str., 12, Room 402, Moscow, Russian Federation 107031 Phone: +7-(495)-621-36-59

Editorial Board

Editor-in-Chief

Alexander F. Filippov

Deputy Editor

Marina Pugacheva

Editorial Board Members

Svetlana Bankovskaya
Nail Farkhatdinov
Andrei Korbut

Internet-Editor

Nail Farkhatdinov

Copy Editors

Karine Schadilova
Perry Franz

Russian Proofreader

Inna Krol

Layout Designer

Andrei Korbut

International Advisory Board

Jeffrey C. Alexander (Yale University, USA)
Gary David (Bentley University, USA)
Nicolas Hayoz (University of Fribourg, Switzerland)
Nikita Kharlamov (Aalborg University, Denmark)
Dmitry Kurakin (HSE, Russian Federation)
Peter Manning (Northeastern University, USA)
Albert Ogien (EHESS, France)
Anne W. Rawls (Bentley University, USA)
Irina Saveliyeva (HSE, Russian Federation)
Victor Vakhshhtayn (RANEPA, Russian Federation)
Jaan Valsiner (Aalborg University, Denmark)

Establishers

- National Research University Higher School of Economics
- Alexander F. Filippov

About the Journal

The Russian Sociological Review is an academic peer-reviewed journal of theoretical, empirical and historical research in social sciences.

The Russian Sociological Review publishes four issues per year. Each issue includes original research papers, review articles and translations of contemporary and classical works in sociology, political theory and social philosophy.

Aims

- To provide a forum for fundamental issues of social sciences.
- To foster developments in social sciences by enriching theoretical language and vocabulary of social science and encourage a cross-disciplinary dialogue.
- To provide educational materials for the university-based scholars in order to advance teaching in social sciences.

Scope and Topics

The Russian Sociological Review invites scholars from all the social scientific disciplines to submit papers which address the fundamental issues of social sciences from various conceptual and methodological perspectives. Understood broadly the fundamental issues include but not limited to: social action and agency, social order, narrative, space and time, mobilities, power, etc.

The Russian Sociological Review covers the following domains of scholarship:

- Contemporary and classical social theory
- Theories of social order and social action
- Social methodology
- History of sociology
- Russian social theory
- Sociology of space
- Sociology of mobilities
- Social interaction
- Frame analysis
- Ethnomethodology and conversation analysis
- Cultural sociology
- Political sociology, philosophy and theory
- Narrative theory and analysis
- Human geography and urban studies

Our Audience

The Russian Sociological Review aims at both academic and non-academic audiences interested in the fundamental issues of social sciences. Its readership includes both junior and established scholars.

Subscription

The Russian Sociological Review is an open access electronic journal and is available online for free via <http://sociologica.hse.ru/en>.

Содержание

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

- Войны машин: *Machina Humeana* 9
Андрей Нехаев

- When Methodology Beats Techniques; or, Why We Prefer Discourse
and Narrative Analysis to Interpret Textual Data 48
Irina Trotsuk

- Искажения в самоописаниях в ходе неформализованного интервью:
сенситивные ситуации и стратегии самообъяснения информантов 64
Антон Смолькин

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Лекции по политическому праву, прочитанные в Мадридском Атенео.
Лекция вторая (29 ноября 1836 г.): О народном суверенитете 80
Хуан Доносо Кортес
- Г. В. Лейбниц о разделении суверенитета 93
Ольга Башкина

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИКА

- Макс Вебер как исследователь конфуцианской этики 106
Олег Кильдиюшов
- Конфуцианская жизненная ориентация 113
Макс Вебер

РУССКАЯ АТЛАНТИДА

- О понятии «федерализм» в социально-политических теориях
М. А. Бакунина 136
Андрей Тесля

ОБЗОРЫ

- Что социология может сказать о монашестве? 153
Ксения Медведева

РЕЦЕНЗИИ

Культурный капитал России	161
<i>Алексей Кара-Мурза</i>	
В поисках сельского модерна в России	168
<i>Олег Кильдюшов</i>	
Около тюрьмы	175
<i>Ксения Аверкиева</i>	
Политический романтизм сто лет спустя: взгляд из прошлого в настоящее . . .	181
<i>Мария Юрлова</i>	

Contents

SOCIOLOGICAL THEORY AND RESEARCH METHODOLOGY

Machine Wars: Machina Humeana	9
<i>Andrei Nekhaev</i>	
When Methodology Beats Techniques; or, Why We Prefer Discourse and Narrative Analysis to Interpret Textual Data.....	48
<i>Irina Trotsuk</i>	
Distortions of Self-Descriptions in Unstructured Interviews: Sensitive Situation and Informants' Self-Justification Strategies	64
<i>Anton Smolkin</i>	

POLITICAL PHILOSOPHY

Lectures on Political Right, Delivered at the Ateneo of Madrid. Lecture 2 (November 29, 1836): On Popular Sovereignty	80
<i>Juan Donoso Cortés</i>	
Leibniz on the Division of Sovereignty.....	93
<i>Olga Bashkina</i>	

SOCIOLOGICAL CLASSICS

Max Weber as a Researcher of Confucian Ethics.....	106
<i>Oleg Kildyushov</i>	
Confucian Life Orientation	113
<i>Max Weber</i>	

RUSSIAN ATLANTIS

On the Concept of “Federalism” in Socio-Political Theories of Mikhail Bakunin....	136
<i>Andrey Teslya</i>	

REVIEWS

What Sociology Have to Say about Monasticism?	153
<i>Ksenia Medvedeva</i>	

BOOK REVIEWS

Cultural Capital of Russia	161
<i>Alexey Kara-Murza</i>	
Looking for Rural Modern in Russia	168
<i>Oleg Kildyushov</i>	
Close to Prison	175
<i>Ksenia Averkieva</i>	
Political Romanticism One Hundred Years After: A Look from the Past to the Future.....	181
<i>Maria Yurlova</i>	

Войны машин: Machina Humeana*

Андрей Нехаев

Доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных коммуникаций,

Омский государственный технический университет

Адрес: Проспект Мира, д. 11, г. Омск, Российской Федерации 644050

E-mail: a_v_nehaev@rambler.ru

Цель статьи — реконструкция концептуальных оснований содержащегося в «Трактате о человеческой природе» Давида Юма проекта оригинальной социологии. Ядром юмианской социологии является детально разработанное учение об аффектах, которое при знакомстве с наследием великого шотландского мыслителя обычно остается вне поля зрения как эпистемологов, так и представителей социальных наук. Учение об аффектах Юма содержит все необходимые ключи к пониманию истинных замыслов, задач и масштабов его социологической мысли. В центре внимания юмианского учения об аффектах находятся вопросы влияний, наблюдаемых в отношениях между эмоциональной составляющей природы человека и многообразными формами его практических действий. По мнению Юма, способность воображения, оперирующая над идеями, сама по себе не может снабжать агента набором регулярных и единообразных практик. Подлинной основой любых привычных форм действия агента всегда являются эмоции и аффекты. Влияния эмоций и аффектов на агента различно по своему характеру: эмоции как первичные впечатления (впечатления ощущений) инициируют действия совершаемые агентом, аффекты же как вторичные впечатления (впечатления рефлексии) придают этим действиям регулярную и единообразную форму. Именно аффекты определяют характер и структуру привычек агента и позволяют избегать традиционных логических затруднений при решении загадки индукции. Привычка не возникает как простой результат многократных совершений тех или иных действий, а формируется пристрастиями действующего агента. На фоне бурно растущего в современных социальных науках интереса к различным практико-ориентированным теориям и концепциям юмианская социология обретает актуальное прочтение, демонстрируя силу своих аргументов и способность стать новым значимым источником теоретических интуиций.

Ключевые слова: Давид Юм, эмоция, аффект, привычка, загадка индукции, теория действия, теория практик

© Нехаев А. В., 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 13-06-00010а.

Границы моего мира есть границы моих пристрастий, все безразличное для меня не входит в мое понимание мира.

Парафраза фрагмента пункта 5.62 «Логико-философского трактата» Людвига Витгенштейна

«Аффективный поворот» и социальные науки

Социальные науки за свою довольно непродолжительную историю пережили немало различных концептуальных «поворотов» — «лингвистический», «дискурсивный», «культурный», «антропологический», «прагматический», «эмоциональный», «аффективный» — в ходе которых неоднократно видоизменялась теоретическая норма, более или менее солидарно разделяемая представителями таких дисциплин, как социология, социальная антропология, социальная психология и социальная история. В настоящее время можно без особого труда заметить постепенное охлаждение интереса к привычным дисциплинарным макроскопическим объектам в структурах социального порядка и механизмах социального изменения, свойственного старым добрым и проверенным временем теориям вроде марксизма или структурного функционализма. Прежние формы легитимного интереса к феномену социального постепенно угасают, а созданные этими теориями масштабные нарративы — ветшают и разрушаются под действием критики со стороны тех исследователей, которые не видят более смысла в работах на этих гигантских дисциплинарных стройках. Эра теоретического гигантизма в социальных науках мало-помалу уступает место новой эпохе, связывающей свои академические интересы с повседневными мелочами, изучение которых в прежние времена не позволило бы исследователю ни снискать академической славы, ни оставить заметного следа в истории своей дисциплины.

Среди относительно свежих концептуальных «поворотов», переживаемых современными социальными науками, особое место занимает «аффективный»¹. Его своеобразной «визитной карточкой» выступают ярко выраженные антирепрезентационизм (Massumi, 2002: 27; Hoggett, Thompson, 2012: 2–3), антисубстанциализм (Thrift, 2008: 5), антикогнитивизм (Redding, 1999: 14–16; Clough, 2007: 2; Ducey, 2007: 191; Thrift, 2008: 6–7; Prinz, 2011: 141, 147; Hoggett, Thompson, 2012: 2–3), активизм (Jasper, 1998: 398; Jasper, 2011: 286–287, 292; Thrift, 2008: 8) и радикальный физика-

1. «Аффективный поворот» (The Affective Turn) в качестве имени нарицательного впервые был предложен во второй половине 2000-х гг. социологом и гендерологом Патрисией Клаф (Clough, 2007) и социальным историком Ванессой Эгню (Agnew, 2007: 300–301). Это свидетельствовало о возникновении бурно формирующейся сети исследователей, развернувших активные и целенаправленные поиски новых и оригинальных способов применения понятия аффекта в различных социальных науках. Некоторые, в частности Ану Коивунен (Koivunen, 2000: 7), Кристин Гортон (Gorton, 2008: 17) или Йен МакКальман и Пол Пикеринг (McCalman, Pickering, 2010: 6), склонны хронологически расширить рамки этого «поворота» за счет культурных, гендерных и медиаштудий 1980–1990-х гг. (например, см.: Scarry, 1985; Kuhn, 1992; Woodward, 1996; Berlant, 1997; Nicholson, 1999). Однако при желании можно подыскать и более ранние теоретические манифесты (например, см.: Rescher, 1975), в которых социальному влиянию аффектов отводилась достойная роль.

лизм (Massumi, 2002: 1–3; Damasio, 2003: 12–13, 15, 54–56, 62–63, 85–88; Hardt, 2007: ix; Thrift, 2008: 6–7; Barrett, Lindquist, 2008: 237; Robinson, 2010: 505–506; Hoggett, Thompson, 2012: 3). Аффект рассматривается в качестве главной силы, которая определяет наши действия в том или ином социальном окружении, а также наши реакции на поведение других людей. Аффект также видится удобным и информативным инструментом фиксации социальной природы рассматриваемых объектов. При этом соблазнительность аффекта в глазах социальных наук состоит прежде всего в том, что, в отличие от простых эмоций², «аффект... более лабилен и подвижен, и тем самым более приспособлен для быстрого распространения внутри групп, даже за пределами непосредственных взаимодействий лицом к лицу» (Hoggett, Thompson, 2012: 3). Благодаря этому аффект, как кажется, способен справляться с возложенной на него обязанностью заполнять разрывы между телами и действиями, способствуя организации как самих социальных групп, так и разделляемых этими группами практик.

Несмотря на то что программа исследований, имплицитно представленная в трудах последователей аффективного поворота, имеет нечеткие и размытые границы, простираясь от нейрофизиологии до квир-теории и охватывая собою самые разные и порой довольно экзотические объекты³, в вопросах собственной теоретической родословной и историко-философской генеалогии среди них царит, за редким исключением, монолитное единодушие. Ключевой фигурой, инспирировавшей в современных социальных науках ажиотажный спрос на изучение различных аффективных состояний, почти безоговорочно признается Бенедикт Спиноза⁴ (Massumi, 2002: 15, 28, 31–32; Damasio, 2003; Clough, 2007: 1; Ducey, 2007: 191–192, 201; Hardt, 2007: ix–xi; Thrift, 2008: 13, 173, 177–180; Robinson, 2010: 505).

Привлекательность доктрины Бенедикта Спинозы легко объяснима: в его трактатах аффекты неизменно ставятся в центр человеческой природы. По мнению

2. Подавляющее большинство последователей аффективного поворота устанавливают довольно жесткую границу между ощущениями, которые непосредственно связаны с эмоциональными переживаниями, и собственно аффективными состояниями наших тел (например, см.: Massumi, 2002: 27–28; Ducey, 2007: 190–192; Hoggett, Thompson, 2012: 2–3). Они рассматривают это обстоятельство как возможность ввести косвенные ограничения на избыточный психологизм в социальных исследованиях (Thrift, 2008: 221; McCalman, Pickering, 2010: 7), и кроме того, выгодным образом выделить собственные работы на фоне прочих исследований в области социологии эмоций.

3. Такие, например, как искалеченные войнами солдатские тела или различные эмоциональные виды работ, выполняемых матерями и представительницами секс-индустрии.

4. Как замечает Майкл Хардт: «...Спиноза — философ, который дальше других продвинул в теории аффектов и мысль которого является источником, прямым или косвенным, для большинства современных работ в этой области...» (Hardt, 2007: ix). Также среди тех, кто внес свой посильный вклад в становление и пропаганду идей, созвучных стремлениям адептов аффективного поворота, можно обнаружить некоторых психоаналитиков вроде Зигмунда Фрейда и Жака Лакана, ряд французских философов (Анри Бергсона, Жильбера Симондона и Жиля Делёза) и, разумеется, несколько представителей радикального эмпиризма Уильяма Джемса. Но иногда в этом списке мелькают и абсолютно неожиданные имена. Так, в частности, Пол Реддинг (Redding, 1999: 106–126) предлагает нам не обделять своим вниманием представления об аффективных состояниях, предложенные Фридрихом Шеллингом в его системе трансцендентального идеализма (прочитанной, правда, с очевидным спинозианским акцентом).

Спинозы, мы являемся сложными индивидуальными комплексами (Спиноза, 1999: 304–305), состоящими из фиксированного числа определенных (как протяженно, так и качественно) модусов-свойств, способных как порождать, так и переживать аффекты, вызываемые в нас влияниями других индивидов (Делёз, 2001а: 348). Аффекты призваны обеспечивать связанность этого комплекса (Спиноза, 1999: 344–345; также см.: Делёз, 2001а: 339, 348; Делёз, 2014: 178), согласуя между собой действия и состояния ума и тела (Спиноза, 1999: 340–337; Делёз, 2001а: 338; Делёз, 2014: 82–83). Влияние, оказываемое на нас аффектом, стимулирует, либо угнетает нашу *potentia agendi*, т. е. способность нашего тела действовать, и заключает в себе его реальное определение: «Под *аффектами* я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний» (Спиноза, 1999: 335).

Разумеется, это обстоятельство не могло остаться без внимания. Исследователи рассматривали спинозианские аффекты как новое концептуальное основание для оригинальной социальной теории действия, в которой все интересующие их феномены ставились бы в прямую зависимость от окружающих наше тело объектов, от тех состояний, которые эти объекты вызывают в своих влияниях на наше тело. Подобная теория в перспективе могла бы составить серьезную конкуренцию тем социальным теориям, которые основывались на понятии рационально действующего агента, поскольку спинозианский аффект по своей природе был призван выражать транзитивное отношение во множествах идей, которыми обладает наша душа, и действий, совершаемых нашим телом. Это полностью исключало любые попытки рассматривать аффективные состояния как обычные индикаторы, публично презентирующие некий независимый по своим причинам социальный порядок. Аффект не являлся простым инструментом, благодаря которому исследователь был способен увидеть и зарегистрировать этот порядок, пытаясь лишь в дальнейшем отыскать и проинтерпретировать независимый набор породивших его причин, поскольку, согласно Спинозе, сам аффект и являлся этим порядком (Спиноза, 1999: 391–392).

Таковы в общих чертах концептуальные контуры спинозианской теории аффектов, составившей теоретическое ядро широкой сети социальных исследований, развернутых под знаменами аффективного поворота. И хотя сделанный Спинозой вклад в современные социальные науки заслуживает отдельного тщательного исследования, в этой работе мы бы хотели привлечь внимание к другой выдающейся философской фигуре — Давиду Юму, которая во многом пока остается вне поля их зрения⁵.

5. Последователи аффективного поворота, за очень редким исключением (например, см.: Prinz, 2011; Hoggett, Thompson, 2012), не склонны воздавать должное фигуре Юма. Юмианское представление о человеческой природе обычно ими просто-напросто игнорируется, либо рассматривается как слишком строгое и неприменимое в деле изучения влияний, оказываемых аффектами на соединения наших тел и совершаемых ими действий в устойчивые социальные практики (Thrifh, 2008: 5–6).

Война впечатлений против Разума

С первых же строк «Трактата о человеческой природе» Давид Юм постулирует базовый принцип своей *philosophia moralis*: *между впечатлениями⁶ и идеями нет никаких непреодолимых (онтологических) различий по природе, а имеет место лишь разница в тех степенях интенсивности, с которыми они переживаются нашей душой* (Юм, 1996в: 62). Природа мысли и эмоции сходна⁷, а значит, рассмотрение идей не может быть изолировано от наблюдения соответствующих им эмоций — именно они, по мнению Юма, и являются подлинными источниками нашего мышления. Принципом же их изучения может служить только эмпирический метод, требования которого заключаются в том, «чтобы мы исследовали наши впечатления прежде, чем станем рассматривать наши идеи» (Юм, 1996в: 68).

Вооружившись этим методом, Юм собирался реформировать основы современной ему моральной философии и попутно перетряхнуть ворох поистрепавшихся на тот момент времени аргументов, единственная цель которых заключалась в том, чтобы подкреплять пользующиеся среди философов особой популярностью верования о принципиальном различии и взаимной несводимости природы эмоции и Разума. Вместо имеющегося разнообразия учений, в центр которых помещалась фигура рационально действующего агента, Юм предлагал собственную оригинальную доктрину, где всё так или иначе связанное с человеческой природой (идеи, поведение, практики и институты) выводилось бы из эмоций и аффектов — и даже то, что мы обычно понимаем под первородными принципами Разума (причинность, законы и мораль). Предложенная им реформа моральной философии фактически упраздняла структуры Разума, старательно обесценивая его значимость как источника человеческой природы и центра его активности. Безжалостная люстрация, которой был подвергнут Разум, низводила его до своеобразного рода чувств (Юм, 1996в: 159, 173, 230, 323, 478, 620) или даже инстинкта (Юм, 1996в: 230).

Согласно Юму, любая наша деятельность проистекает и направляется первичными впечатлениями, которые мы получаем от знакомства с теми или иными объектами. Это установление является строгим и непреложным, в том числе и для

6. Термин «впечатления» (*impressions*), используемый Юмом, достаточно широк, чтобы охватить все разнообразие элементов нашего опыта, которое так или иначе может стать для нас объектом чувствований: «...под термином *впечатления* я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осозаем, любим, ненавидим, желаем, хотим» (Юм, 1996а: 15).

7. Юм открыто сетует: «Нет ничего более обычного в философии и даже в обыденной жизни, чем разговоры о борьбе между аффектами и разумом, предпочтение последнего и утверждение, что люди бывают добродетельны лишь постольку, поскольку подчиняются его повелениям. <...> Такой способ мышления лежит, по-видимому, в основании большей части моральной философии, как древней, так и новой; и нет более обширной области [применения] как метафизических аргументов, так и популярных декламаций, чем это предполагаемое преобладание разума над аффектами» (Юм, 1996в: 455). И хотя со времен Юма прошло уже немало времени, противопоставление идей Разума и rationalности эмоциональным состояниям, переживаемым нашими телами, в целом все еще сохраняет свои традиционно сильные позиции в социальных науках (например, об этом см.: Lutz, 1986: 289; Goodwin, Jasper, Polletta, 2000: 74; Jasper, 2011: 286; Hoggett, Thompson, 2012: 1).

действий нашего ума над идеями, совершаемых им при помощи двух способностей — памяти и воображения⁸.

Элементарная схема объяснения всех интересующих нас изменений в самих идеях, их отношениях или же порядке их следования между собой, используемая в размышлениях Юма, выглядит как связь между первичными впечатлениями (т. е. соответствующими эмоциями) и действиями, к которым они нас по буждают (рис. 1). Логика рассуждений здесь проста и очевидна: отрицая подобную



Рис. 1. Юманская модель
эмоции к действию

влияльность первичных впечатлений, полученных нами от некоторого объекта, мы отрицали бы свою способность к действиям в любом отношении к этому объекту, уподобляясь пресловутым «буридановым ослам». Отсутствие этой связи в реальности означало бы отсутствие у нас оснований выбрать нечто определенное между действием и бездействием по отношению к некоторому возбуждающему наши чувства объекту. Однако же, по мнению Юма, опыт и наблюдения, напротив, скорее свидетельствуют об обратном: эмоция никогда не ограничивается одним только влиянием на мир наших идей, она всегда должна нас выводить в мир действия⁹.

Связав между собой наши первичные впечатления и действия, Юм делает важный шаг в направлении собственной оригинальной социологической теории, охватывающей все возможное многообразие действий всякого рассматриваемого нами в определенных обстоятельствах агента (равно как и действий группы окружающих его контрагентов), в том числе даже такие, которые мы обычно рассматриваем в качестве рациональных (познавательные акты, примеры следования правилам и т. п.). Природа самих этих первичных и простых инициирующих действия впечатлений Юмом не обсуждается. Памятую о собственном предостережении следовать общепринятой среди философов манере высказывать многие

8. Например, в «Трактате о человеческой природе» читаем: «...ни идеи памяти, ни идеи воображения, т. е. ни живые, ни слабые идеи, не могут появиться в сознании, если им не предшествовали соответствующие впечатления, подготовившие им путь...» (Юм, 1996б: 69).

9. Влияльность эмоций по отношению к нашим действиям была открыта и описана предшественником Юма Томасом Гоббсом. «От желания возникает мысль о некоторых средствах, при помощи которых, как нам уже довелось видеть, достигается нечто подобное тому, к чему мы стремимся, а от этой мысли — мысль о средствах достижения этих средств и т. д., пока мы не доходим до некоторого начала, находящегося в нашей собственной власти» (Гоббс, 1991: 18), — пишет он в «Левиафане». Пользуясь же современным социологическим языком описания, мы могли бы сказать, что наши эмоции следует рассматривать скорее как *тенденции к действию* (*action tendencies or courses of action*). Разбирая влиальнаяность эмоций в системах практического действия, Джек Барбалет, например, прямо указывает на это значимое обстоятельство: «...приватный эмоциональный опыт устанавливает склонности к определенному направлению действий» (Barbalet, 1999: 27). При этом, как остроумно замечает Юн Эльстер, особенно важно, что «эмоциональные тенденции к действию не просто порождают желание действовать — они склоняют действовать *рано, а не поздно*» (Эльстер, 2011: 163). Впрочем, социологические наблюдения подобного рода находят свое подтверждение и в соответствующих нейрофизиологических исследованиях, в которых наши действия и поведение рассматриваются в качестве неотъемлемой составляющей любых процессов интероцепции (подробнее об этом см.: Craig, 2003а, 2003б).

утверждения, основания которых для них самих смутны и не ясны (Юм, 1996в: 72–73), он отказывается браться за изучение этого вопроса¹⁰, довольствуясь лишь признанием верности общего положения, которое гласит, что «все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и которые они в точности представляют» (Юм, 1996в: 65).

Альтернатива этому общему положению, основанная на нашем убеждении в том, что действия имеют своим источником вовсе не впечатления, а прежде всего сами идеи, как таковая теоретически вполне допустима, но эмпирически ложна. При желании аргумент в пользу подобной альтернативы легко может быть найден, если мы прибегнем к известной способности нашего воображения разъединять и по-новому сочетать имеющиеся у нас идеи. Ведь наше воображение, как замечает Юм, «не ограничено порядком и формой первичных впечатлений» (Юм, 1996в: 69). Более того, сам принцип действия воображения предрасположен к подобной свободе¹¹, и мы не имеем каких-либо оснований сомневаться или отрицать «свойственную воображению свободу перемещать и изменять свои идеи [курсив оригинала. — А. Н.]. <...> Эта свобода... не покажется нам странной, если мы примем во внимание, что все наши идеи скопированы с наших впечатлений и что нет

10. Если быть точным, Юм переадресует этот вопрос анатомам и естественникам, полагая его неразрешимым усилиями одних только моралистов (Юм, 1996в: 68), попутно лишь замечая: «Что касается тех впечатлений, источником которых являются *чувства* [т.е. так называемых «впечатлений ощущений]. — А. Н.], то их последняя причина, по моему мнению, совершенно необъяснима для человеческого разума; и всегда останется невозможным решить с достоверностью, происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, порождаются ли они творческой силой ума или же обязаны своим происхождением Творцу нашего бытия» (Юм, 1996в: 140–141). Однако неясность в этом вопросе ничего для нас не меняет, поскольку «...вопрос этот вовсе и не важен для нашей настоящей цели» (Юм, 1996в: 141). Кказанному Юмом остается лишь добавить, что если вопрос с номинальной дефиницией первичного впечатления все-таки не дает нам покоя, то ее несложно подыскать из числа уже существующих. Наиболее подходящую можно, например, встретить у Анри Бергсона в работе «Творческая эволюция», где он делает коротенькую ремарку о так называемых «природных складках нашего внимания» (Бергсон, 1999: 165), что как нельзя лучше фиксирует особенности в понимании того, чем является первичное впечатление (эмоция) для юминской социологии. Воспользовавшись этой ремаркой, Юм мог бы сказать: *наше первичное впечатление, или эмоция, есть не что иное, как природная складка нашего внимания*. Такова простейшая номинальная дефиниция первичных впечатлений, реальная же дефиниция при желании тоже может быть приведена нами, так как современные исследования в области нейрокогнитивных наук продвинулись в направлении, указанном Юмом, настолько далеко, что их представители готовы ответить на вопрос о собственно физиологической природе первичного впечатления. Например, согласно Антонио Дамасио, наши эмоции формируются так называемыми «примордиальными чувствами» (*primordial feelings*), «упакованными» в стволовых клетках нашего мозга, расположенных в ядре солитарного тракта и парабрахиальном ядре (подробнее об этом см.: Damasio, 2010: 26, 94); по мнению же Мога Степлтона, Лизы Барретт и Моше Бара, источниками эмоций являются скорее сами настройки так называемого «внутреннего тела» (*internal body*), образуемого вегетативными и эндокринными системами организма (подробнее см.: Stapleton, 2013: 3–4; Barrett, Bar, 2009: 1329–1330). В любом случае, несмотря на сохраняющееся разногласие в локациях тех мест, где именно расположены источники наших эмоций, мы видим, что ни один из предложенных нейрофизиологами ответов не ищет их где-либо за номинальными пределами «природных складок» нашего тела.

11. Свободе нашего воображения в высокой степени способствует и то обстоятельство, что «все отличные друг от друга идеи разделимы» (Юм, 1996в: 84).

двух впечатлений, которые совершенно не поддавались бы разъединению. <...> Как только воображение заметит различие между идеями, оно легко может разъединить их [курсив мой. — А. Н.]» (Юм, 1996в: 70).

Приняв это во внимание и изъяв способность воображения из-под действия опыта, рассматривая ее как таковую, мы были бы обязаны, согласно Юму, с неизбежностью прийти к следующему заключению: «Воображение распоряжается всеми своими идеями, оно может соединять, смешивать и разнообразить их каким угодно способом» (Юм, 1996в: 153).

Казалось бы, теоретически (т. е. взятое само по себе) заключение, к которому мы приходим относительно характера и направления действий способности воображения, не скрывает в себе ничего, что нам следовало бы опасаться. Однако практически неограниченная свобода способности воображения может сыграть с нами злую шутку. Если мы представим себе, что источником нашего действия является все же не впечатление, а идея, то множество наших действий, инициируемых идеями, которые воображение вольно разъединять и сочетать в каком угодно порядке, напоминало бы нам лихорадочное броуновское движение¹², где линии наших действий и действий других, волею случая оказавшихся с нами рядом, разворачивались бы в одни только хаотичные последовательности (рис. 2).

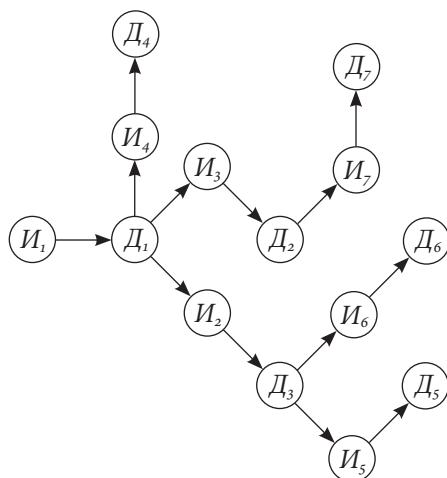


Рис. 2. Дисперсная цепь
идей и действий

Но это очевидным образом не согласуется с тем (как ядовито замечает Юм), что мы обычно наблюдаем в действительности. На основе таких хаотических последовательностей, формируемых способностью воображения, никак не могла бы сложиться ни одна из существующих и привычных нам единобразных форм действий (практика).

Таким образом, на первый взгляд, казалось бы, теоретически безупречный аргумент, провозглашающий идеи и Разум истинным источником наших действий, при более тщательном рассмотрении оказывается эмпирически ложным. Прежде всего по той простой причине, что метод юмианской социологии не является этакой

инструментальной конструкцией *a priori*, которую искусственным рукам моралиста нужно всего-навсего применить к чему-то смутному и разрозненному — неким сырым чувственным данным (упорядочивая и классифицируя которые, моралист попутно способен нам их разъяснить). Напротив, эмпирический метод Юма лишь следует за тем, что подсказывает сам опыт. Опыт же подсказывает нам, что согласие с истинностью альтернативного положения, рассматривающего идеи вооб-

12. Как пишет Юм: «...если бы каждая идея влияла на наши действия... он [человек. — А. Н.] никогда бы не знал ни минуты мира и покоя» (Юм, 1996в: 173).

ражения в качестве источников наших действий, мгновенно лишает нас того, что придает им устойчивость и стабильность, а заодно вынуждает нас рас прощаться и с обществом, и с моралью, поскольку в этом случае способность воображения, свободно оперирующая над идеями, никогда не смогла бы прийти к тому единообразию, которое мы привыкли наблюдать в наших реальных действиях на практике. Проще говоря, это значило бы, что ни один из тех разговоров, которые имеют своей целью разъяснить интересующий нас предмет — природу человека, — мог бы просто-напросто не состояться ввиду отсутствия таковой. Именно поэтому Юм неоднократно и назойливо акцентирует наше внимание на таком простом и, казалось бы, тривиальном принципе: «Идеи производят собственные образы в новых идеях, но так как предполагается, что первоначально идеи извлекаются из впечатлений, то все же остается истинным, что все наши простые идеи опосредованно или непосредственно происходят от соответствующих впечатлений» (Юм, 1996в: 67).

Установив эмпирическую ложность мысли о том, что идеи могут влиять на наши действия, Юм расчищает дорогу для собственной оригинальной социологии, в основу которой ложится иное элементарное отношение: *эмоция, — она и только она одна есть подлинный источник нашего действия*. И защищая открытый им принцип от любых возможных претензий Разума, он без малейших колебаний объявляет, что, «*во-первых...* разум сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акта воли, а *во-вторых...* он никоим образом не может препятствовать аффектам в осуществлении их руководства волей. <...> *Разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и подчинения им* [курсив мой. — А. Н.]» (Юм, 1996в: 456–457).

Иными словами, под элементарной формой того, что мы привыкли считать и именовать рациональным поведением, нам следует понимать нечто по своей природе эмоциональное (эмоцию и/или аффект), оказывающее первичное влияние на наши чувства, вкупе с тем действием, которое благодаря этому влиянию оказалось исполненным¹³. Отвергнув претензии нашего Разума на право препрезентировать человеческую природу, равно как и выступать центром ее активности, Юм берется за поиски иного приемлемого объяснения наблюдаемого в наших действиях еди-

13. В своих намерениях рассматривать рациональность как регулярное единообразие осуществляемых на практике действий юмианская социология конгруэнтна этнometодологическим исследованиям. Юм вполне мог бы подписать под словами Гарольда Гарфинкеля: «Вместо того чтобы рассматривать свойства рациональности как методологический принцип интерпретации деятельности, их следует рассматривать лишь как эмпирически проблематичный материал. Они имели бы статус простых данных и должны были бы объясняться так же, как и более привычные свойства поведения» (Garfinkel, 1967: 282 [пер. Андрея Корбута; цит. по: Корбут, 2013б: 160]). Возможно, именно это имплицитное подобие доктрины Юма и штудий Гарфинкеля позволяет неравнодушным к этнometодологии исследователям (как критикам, так и апологетам) признать, что последняя, вопреки широко распространенному мнению (например, см.: Йоас, Кнёблль, 2011: 233–238, 240, 247), не является лишь простым логическим продолжением феноменологической социологии Альфреда Шюца (подробнее об этом см.: Корбут, 2013а: 19, 2013б: 152).

нообразия; того самого единообразия, к которому могут быть сведены все особенные качества человеческой природы.

Война привычек против Разума

Наблюдаемые в наших действиях единообразия, о которых свидетельствуют нам опыт, здравый смысл и Давид Юм, образуют то, что обычно в современных социальных теориях принято называть практиками. Стремясь представить объяснение практик и механизмов их действия, которое было бы способно нас удовлетворить, Юм выстраивает в «Трактате о человеческой природе» собственное оригинальное учение об аффектах. Именно здесь он делает важнейшее для собственной социологии установление: эмоции (*emotions*) и аффекты (*passions*) не суть одно и то же¹⁴; в частности, принимая в качестве исходного принципа своего учения об аффектах положение, согласно которому «всякая эмоция, сопровождающая аффект, легко превращается в последний, хотя по своей природе они различны и даже противоположны друг другу» (Юм, 1996в: 461).

Хотя эмоции и аффекты в равной степени отличны от наших идей, рассматривать их надлежит в качестве двух неподождественных друг другу сортов впечатлений. По мнению Юма (Юм, 1996в: 68), нам следует установить и строго придерживаться в дальнейшем различия между *впечатлениями ощущения (эмоциями)* и *впечатлениями рефлексии (аффектами)*. Основанием для этого становятся сами обстоятельства появления и действия эмоций и аффектов. Благодаря эмпирическому методу мы в состоянии зафиксировать тот факт, что впечатления ощущения первичны по отношению к впечатлениям рефлексии¹⁵. В «Трактате о человеческой природе» Юм заявляет:

«...впечатления допускают... подразделение — на *первичные и вторичные*. <...> Первичными впечатлениями, или впечатлениями ощущения, являются те, которые возникают в уме без какого-либо предшествующего восприятия... Вторичными, или рефлексивными, впечатлениями являются те, которые непосредственно или через посредство их идеи происходят от каких-либо из впечатлений первичных. К первому виду относятся все впечатления внешних чувств... Ко второму — аффекты (*passions*) и иные эмоции, сходные с ними» (Юм, 1996в: 328).

14. Установление Юма имеет ключевое значение не только для его собственного учения об аффектах, оно также имеет значение для всей социологии эмоций в целом, которая отнюдь не склонна проводить столь тонкие различия и обычно собирает под категорией эмоции все, что тем или иным образом можно под нее подвести (например, см.: Деева, 2010: 136). В такой манере действовали и Эмиль Дюргейм, и Томас Шефф, и Рэндалл Коллинз, и Арили Хохшильд, а вслед за ними остальные исследователи, и только Теодор Кемпер, разводивший между собой так называемые «базовые физиологически обусловленные эмоции» и «вторичные культурно обусловленные эмоции» (подробнее об этом см.: Kemper, 1987: 268, 276), стоит в этом ряду социологов особняком.

15. Факт первородства эмоций по отношению к аффектам также готовы засвидетельствовать современная нейрофизиология и эволюционная нейробиология (например, см.: Damasio, 2003: 29–37, 80, 85).

На основании различия в обстоятельствах появления и действия на нас впечатлений ощущений (первичных) и впечатлений рефлексии (вторичных) Юм и выстраивает свое собственное учение об аффектах.

Однако если мы намерены и дальше анатомировать суть юмианской социологии, нам необходимо дать терминологическое разъяснение. Очевидно, что разнобразие слов, с помощью которых мы желаем сообщить о своем эмоциональном состоянии или же о присутствующих в нем оттенках, столь велико и внушительно, что вряд ли имеет смысл предпосылать этому множеству слов какие-либо жесткие классификации, которые (в том случае, если мы на это все-таки решимся) скорее всего окажутся либо неполными, либо противоречивыми. Желая избежать терминологической путаницы и разобраться во всех тонкостях и хитросплетениях юмианской социологии, здесь и в дальнейшем стоит придерживаться следующих терминологических рядов: первичное впечатление (впечатление ощущения) мы будем именовать *эмоцией*, вторичное впечатление (впечатление рефлексии) — *аффектом*, и, наконец, оба эти сорта впечатлений, взятые вместе, будем называть *эмоциональным*¹⁶.

В различении, принятом Юмом для наших впечатлений, эмоции сохраняют за собой права первородства во влияниях и действиях на нашу душу, а это значит, нет никаких оснований сомневаться, что «главной пружиной, или движущим принципом, человеческого духа является удовольствие или страдание; как только эти ощущения исчезают из нашего мышления и чувствования, мы становимся в значительной мере неспособными к аффектам или действиям, к желаниям или хотениям» (Юм, 1996б: 611). Однако требуется все же разобраться с тем, как возникают аффекты и каково их влияние на нас.

Ранее Юм отверг претензии Разума на право инициировать и руководить нашими действиями. Однако убрав Разум со всех руководящих нашими действиями постов, мы все еще не установили принцип, который придавал бы им видимую на опыте регулярность и единообразие. Юм же безотлагательно берется за его поиски, предпосылая своему учению об аффектах, один немаловажный пассаж:

«Так как все простые идеи могут быть разъединены воображением, а затем снова соединены в какой угодно форме, то не было бы ничего произвольнее операции этой способности, если бы последней не руководили некоторые общие принципы, заставляющие ее всегда и везде до некоторой степени соглашаться с самой собой. Если бы идеи были совершенно разрозненными и несвязанными, только случай соединял бы их, одни и те же простые идеи не могли бы регулярно [курсив мой. — А. Н.] соединяться в сложные (как это

16. Помимо прочего, это значит, что фразы вроде таких, как «вторичная эмоция» или «аффект и другие, сходные с ним эмоции», уместные в тексте «Трактата», не могут быть нами использованы без того, чтобы не внести путаницу в ход рассуждений. Но не стоит усматривать в этом нечто предосудительное, например желание «исправить» или перетолковать на свой манер идеи Юма, ибо здесь мы вновь рискуем впасть в спор о словах. Юм же, как известно, подобные споры не любил (Юм, 1996а: 42, 1996б: 622, 1996в: 153, 209–210), и, употребляя те или иные слова, он имел своей целью разделить и различить между собой не сами слова, а прежде всего стоящие за ними феномены.

обычно бывает), если бы между ними не существовало некоего связующего начала, некоего ассоциирующего качества, с помощью которого одна идея естественно вызывает другую. <...> Нам следует рассматривать этот принцип как мягко действующую (gentle) силу, которая обычно преобладает...» (Юм, 1996в: 70).

Убеждаясь в том, что воображение в силу своей произвольности не способно остановить нас наблюдаемым на опыте единобразием в действиях, мы задаемся естественным вопросом: способны ли это сделать эмоции и аффекты?

Бросив быстрый взгляд на разнообразие наших действий, нам кажется это маловероятным, «ибо есть ли что-либо капризнее человеческих поступков?» (Юм, 1996в: 446).

Проясняя характер влияния, оказываемого на нас этой по-джентельменски мягко действующей силы, Юм описывает механизм, который, по общему признанию, является главной изюминкой его эпистемологии. Наблюдаемое нами на собственном опыте единобразие в действиях есть прямое следствие влияний, которые на нашу душу оказывают привычки, облегчающие и направляющие ее переходы внутри множеств имеющихся у нас впечатлений и связанных с ними идей. «Когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциации» (Юм, 1996в: 153). Очевидно, что в этих переходах — от одного впечатления к другому, или от одной идеи к другой, — совершаемых нашей душой, вовсе нет и быть не может никакой необходимой связи. А значит, неудивительно, что само понятие необходимой связи не может быть дано средствами демонстративных доказательств путем применения нашей разумной способности, оснащенной логикой или какой-либо другой дедуктивной машиной: «...нет ничего более очевидного, чем тот факт, что человеческий ум не может образовать такую идею двух объектов, которая позволила бы ему представить себе связь между ними или же отчетливо постигнуть ту силу, или действенность, которая их соединяет» (Юм, 1996в: 215). Более того, «путем простого рассмотрения одного из этих объектов или же их обоих мы никогда не заметим той связи, которая их соединяет, и никогда не будем в состоянии решить с достоверностью, что между ними есть связь» (Юм, 1996в: 216). Поэтому нам не остается ничего иного, по мнению Юма, как признать силу принуждения действующей привычки, которая возникает в нашей душе посредством *наблюдения* за множественностью сходных между собой примеров, поскольку

«...простое восприятие двух объектов или актов, в каком бы отношении друг к другу они ни были, никогда не может дать нам идеи силы, или связи, между ними... эта идея происходит от повторения их соединения... это повторение не открывает нам и не производит ничего в объектах, но только влияет при помощи порожденного им привычного перехода на ум... *этот привычный переход, следовательно, то же самое, что сила и необходимость* [курсив]

мой. — А. Н.], которые, стало быть, являются качествами восприятий, а не объектов, качествами, внутренне чувствуемыми нашей душой, а не наблюдаемыми внешним образом в телах» (Юм, 1996в: 219).

Так просто и без излишеств Юм дает свое решение извечного и головоломного для многих поколений философов вопроса об источнике и характере необходимой связи. На деле эта загадочная связь есть не что иное, как действующая на нас привычка, принуждающая мыслить любой объект в окружении обычно сопровождающих его спутников, известных нам из опыта (Юм, 1996в: 219). Те, кто пытался проникнуть в замысел и аналитику «Трактата» (например, см.: Волков, 1997: 10; Волков, Хархордин, 2008: 13; Rawls, 2005: 57, 83, 243–244; Роулз, 2005: 25; Роулз, 2014: 98; Вахштайн, 2011: 20–22), согласятся с нами, что привычка (*habit*) и обычай (*custom*) позволяют мыслить и действовать, не прибегая для этого к помощи отличных от них первородных принципов Разума¹⁷.

Невиданный прежде метод использования привычки помогает Юму истолковывать действия, собирая их множества в устойчивые и регулярные цепочки единообразных практик. Однако привычки *per definitionem* не являются тем, что мы могли бы принять в статусе очередных *a priori*, поскольку мы не рождаемся на свет, уже обладая ими. Привычки, в отличие от врожденных идей, мы приобретаем. Иными словами, нам явно недостаточно лишь сослаться на то, что они у нас есть; от нас требуется большее — объяснить то, как и откуда они берутся. Поэтому Юм, рассуждая о подлинных источниках необходимой связи, не устает повторять: «Из простого, хотя бы и бесконечного, повторения какого-нибудь прошлого впечатления никогда не возникает новой первичной идеи, какой является идея необходимой связи, и число впечатлений также мало действительно в данном случае, как если бы мы ограничились только одним случаем» (Юм, 1996в: 144). Одновременно с этим он настаивает на том, что «те различные примеры соединения сходных причин и действий, которыми мы обладаем, сами по себе совершенно независимы...» (Юм, 1996в: 217 [курсив мой. — А. Н.]).

Рассуждая подобным образом, Юм, казалось бы, разрушает надежное основание, которое с таким трудом нам удалось обрести под видом действующей на душу привычки, способной придать единообразие всем нашим действиям. Нам кажется, что Юм явно и намеренно играет здесь против собственных интересов, загоняя себя в неминуемый концептуальный тупик, вошедший в историю философии под именем «загадки индукции». Многие поколения философов, анализируя

17. К подобным выводам прийти нетрудно, поскольку «Трактат» Юма содержит обилие пассажей и фрагментов, где такое значимое для существования человеческой природы обстоятельство, как привычка, ставится нам на вид, что это просто невозможно не заметить. Вот только пара самых ярких примеров, которые можно встретить на заключительных страницах «Трактата»: «...руководителем в жизни является не разум, а привычка. Лишь она понуждает ум во всех случаях предполагать, что будущее соответствует прошлому. Каким бы легким ни казался этот шаг, разум никогда в течение целой вечности не был бы в состоянии его совершить» (Юм, 1996в: 665); «...все рассуждения относительно причин и действий основываются исключительно на привычке...» (Юм, 1996в: 679).

рассуждения «Трактата», раз за разом попадали в него¹⁸, необоснованно полагая, что Юм загадал нам загадку, ответа на которую, увы, и сам не знал¹⁹. Для самого же Юма эта загадка не выглядит столь неразрешимой; именно поэтому он с такой легкостью позволяет себе постулировать: «...очевидно, что повторение сходных объектов в сходных отношениях последовательности и смежности *не открывает* нам ничего нового ни в одном из этих объектов, поскольку мы не можем вывести из этого повторения никакого заключения... очевидно, что повторение сходных объектов в сходных положениях *не порождает* ничего нового ни в этих объектах, ни в каком бы то ни было внешнем теле...» (Юм, 1996в: 217).

Каждая из этих очевидностей все глубже загоняет нас в образовавшийся концептуальный тупик, оказавшись в котором мы узнаем, что ни в самих объектах, ни в идеях этих объектов нет ничего, что мы могли бы признать *реальным* основанием сходства²⁰, которое столь необходимо, чтобы наша душа, заметив и пронаблюдав это отношение на опыте, была бы в состоянии обзавестись устойчивой привычкой, позволяющей нам мыслить и действовать в соответствии с имеющимися у нас (при наличии подобных объектов) ожиданиями. Но если никакого *реального* основания для сходства нет — ни в самих объектах, ни в их репрезентациях²¹ (т. е. впечатлениях и идеях, которые связаны с этими объектами и могут быть наличествуют нам даны), — а каждый рассматриваемый нашей душой пример независим и в силу этого *различен*²² со всеми остальными, то где же нам следует искать источник

18. Наиболее поучительный пример тому дает Нельсон Гумен со своими знаменитыми зелубыми (grue) и голузельмы (bleen) изумрудами в эссе «The New Riddle of Induction» (например, см.: Goodman, 1983: 81). Однако некоторые комментаторы философского наследия Юма склонны полагать, что сам термин «индукция» (induction), непосредственно используемый в «Трактате», по-видимому, «не имел у Юма специфического логического смысла» (Юм, 1996в: 698; прим. И. С. Нарского. — А. Н.).

19. По гамбургскому счету этот наивный, равно как и неверный вывод о прелестях и значении философской системы Юма связан, видимо, с тем, что подавляющее большинство философов (и даже таких, как Иммануил Кант (Кант, 1994: 34, 447–448) или Карл Поппер (Поппер, 2002: 14–23, 88–93, 96–103; Поппер, 2008: 76–83; Поппер, 2014: 56–57, 98)), сталкиваясь лицом к лицу с «Трактатом», имеют обыкновение внимательно читать только первую книгу, в которой рассматриваются проблемы человеческого познания, полагая, что только она единственная содержит нечто достойное серьёзного внимания. Размышления же Юма о том, почему некто, давая званый обед, должен чувствовать тщеславие, в то время как его гости могут ощущать лишь радость, кажется им чересчур прозаичным. По счастью, социологи, в отличие от философов, могут позволить себе копаться в таких повседневных вещах, как званные обеды и обыденные разговоры, которые на них ведутся.

20. Юм заявляет об этом прямо: «...наши ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами» (Юм, 1996в: 326).

21. На этой неприметной с виду тонкости в рассуждениях Юма настаивает Жиль Делёз: «Философия Юма — это резкая критика репрезентации. Юм разрабатывает не критику отношений, а критику репрезентаций именно потому, что репрезентации не могут представлять отношения» (Делёз, 2001б: 19).

22. Остается только вновь восхититься ясностью и точностью мысли Юма, которую он выдерживает на протяжении всего «Трактата». В частности, именно в ее интересах он заблаговременно (т. е. прежде чем взяться за обсуждение вопроса о необходимой связи) устранил все возможные источники бессмыслицы и недоразумений, отказав различию в праве представлять собою какое-либо отношение. Выстраивая собственную классификацию отношений, он безапелляционно заявляет: «Естественно было бы ожидать, что я присоединю к перечисленным отношениям и различие. Но я рассматриваю последнее скорее как отрицание отношения, чем как нечто реальное или положительное» (Юм, 1996в: 75).

отношений сходства, который и является подлинным началом любой из имеющихся у нас привычек? Что же в своих действиях на нашу душу оказывается столь могущественным и может так запросто учредить сходство даже там, где *реально* его может и не быть?

Вот те важнейшие вопросы, которые нам теперь требуется решить. Поиски ответов на них попутно сделают для нас ясной и осмысленной саму загадку индукции, которая Юмом была лаконично сформулирована в следующих словах: «...необходимая связь зависит от заключения, а не заключение от необходимой связи» (Юм, 1996в: 217).

Именно здесь Юму и требуется его оригинальное учение об аффектах, без которого вся его эпистемология была бы безжизненна, пуста и незначительна.

Война аффектов против Разума

Следуя требованиям метода, избранного юмианской социологией, и пытаясь разобраться с тем, что лежит в основе единобразия наших действий, мы всегда обязаны обращаться к опыту. В центре нашего внимания должны находиться конкретные обстоятельства²³, при которых нечто, став объектом наших перцепций, вызывает в нас эмоцию, составляющую источник последующих действий, каждое из которых в свою очередь может быть объектом новых перцепций, влияющим на процессы возникновения новых эмоций. Однако как гласит старая добрая загадка индукции, если здесь мы остановимся и ограничимся рассмотрением только этих или иных подобных им обстоятельств, то окажемся неспособными обнаружить в них то, что могло бы придать действиям, инициированным нашими эмоциями, единобразие. Первичные впечатления, сколь тщательно и многократно мы бы их ни рассматривали, сами по себе не дают нам оснований для признания какой-либо степени единобразия в наших действиях, поскольку «легко заметить, что заключение от причины к действию, которое мы делаем, устанавливая это отношение, не основано на простом рассмотрении определенных объектов и на таком проникновении в их сущность, которое открывало бы нам зависимость одного из них от другого» (Юм, 1996в: 143).

На самом деле искомое нами единобразие²⁴ возникает только при наличии в рассматриваемом множестве действий некоторого ассоциирующего качества,

23. Юм намеренно это подчеркивает, когда говорит о методе изучения наших аффектов: «Самое большое, на что мы можем претендовать, — это описание их путем перечисления сопутствующих им обстоятельств» (Юм, 1996в: 330).

24. Кажется, тут самое подходящее место, чтобы разобраться, что именно собою представляет единобразие действий, и главное — устраниТЬ возможные ложные толкования этого принципа, смешивающие или зачастую даже отождествляющие между собой единобразное и однообразное. По иронии судьбы помочь в этом нам окажет вовсе не Юм, а один из его заклятых друзей по философскому цеху Готфрид Лейбниц, который в одной из своих небольших работ-реплик, с привычным для того времени, но весьма странным ныне титулом «Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела», дает лучшее из имеющихся на данный момент различий: «...если действовать единобразно — значит, постоянно следовать одному и тому

способного оформить регулярные и устойчивые отношения в параллельных рядах наших впечатлений и идей. Вину и ответственность за это, согласно Юму, следует возложить на аффекты, которые вполне способны проложить дорогу нашим действиям, *прежде* чем в самих рядах наших впечатлений и идеях возникнут достаточно устойчивые и регулярные траектории для легких и естественных переходов от одних впечатлений и идей к другим, т. е. *прежде* чем сложатся привычки, скрепляющие наши практики. Здесь мы подбираемся к самой сути юмианской социологии. Аффект перестает рассматриваться как случайный эпифеномен от имеющихся у нас в наличии эмоций, превращаясь в своеобразный эпицентр, к которому стремятся инициируемые и инспирируемые нашими эмоциями действия. Это позволяет нам без особых трудностей выбраться из концептуального тупика, возникающего из-за нашего согласия признать, что ни один отдельно взятый объект или связанное с ним первичное впечатление не содержат и в принципе не могут содержать в себе никаких данных для достоверных заключений о наличии или отсутствии каких-либо других объектов, помимо того объекта, который непосредственно нами рассматривается. Только благодаря аффекту, по мнению Юма, идея необходимой связи не повисает в воздухе²⁵. Иными словами, эта ситуация лишь кажется нам концептуальным тупиком, поскольку, как полагает Юм, в запасе у нас всегда имеется надежный и в равной степени элегантный выход.

Коль скоро у нас, действительно, нет сомнений, что «из простого, хотя бы и бесконечного, повторения какого-нибудь прошлого впечатления никогда не возникает новой первичной идеи, какой является идея необходимой связи, и число впечатлений так же мало действительно в данном случае, как если бы мы ограничились только одним случаем» (Юм, 1996в: 144). Нам явно требуется что-то большее, поскольку «ум не может извлечь какую-либо первичную идею из всех своих идей ощущения даже после более чем тысячекратного их рассмотрения» (Юм, 1996в:

же закону порядка, или непрерывности, как в некотором строю или последовательности чисел, я согласен... но если единобразно означает „одинаково“ — я против. Поясню эту разницу смысла примером: движение по параболической кривой единобразно в первом смысле, но отнюдь не единобразно во втором, поскольку разные отрезки параболы не равны между собой, в отличие от отрезков прямой линии» (Лейбниц, 1982: 323). Речь в таком случае идет об отношениях сходства между нашими действиями, а отнюдь не полного их тождества. Рассуждая о действиях, по мнению Юма, следует ясно и отчетливо различать эти два отношения (например, см.: Юм, 1996в: 74), из которых только первое может быть осмысленно использовано для их характеристики.

25. Одни только наши эмоции не могут рассматриваться в качестве достаточного основания для возникновения искомого ассоциирующего качества, на котором зиждется отношение единобразия во множествах совершаемых нами действий. Эмоции необходимы для действий, но отнюдь недостаточны для возникновения на их основе единобразных практик, поскольку, как пишет Юм: «Без наличного впечатления внимание не сосредотачивается и духи не возбуждаются; при отсутствии отношения внимание сосредотачивается на своем первом объекте и не имеет дальнейших последствий» (Юм, 1996в: 342). Именно поэтому требуется, чтобы действующий на нас аффект обеспечил легкость перехода от одной идеи к другой, учредив внутри множества наших действий некоторое ассоциирующее качество, закрепляемое затем в привычных и известных нам из опыта отношениях между объектами и сопровождающими их идеями, поскольку в самих объектах нет ничего, что помогло бы нам прийти к этому заключению.

96). И хотя любой наш опыт над объектами и связанными с ним впечатлениями никак не противоречит этому заключению и мы, как кажется, должны были остаться здесь ни с чем, Юм не готов с этим смириться. Именно здесь в игру и вступает аффект, собирая все части головоломки индукции в единое целое — механизм, основанный на цепочках эмоций и действий, обретающих под действием аффекта необходимую степень единобразия, лежащего в основании любой из наших практик. Вот узловой пассаж, в котором Юм выводит на авансцену аффект: «Идея необходимости происходит от какого-либо впечатления. Но ни одно из впечатлений, доставляемых нашими чувствами [т. е. ни одна из имеющихся у нас эмоций. — А. Н.], не может дать нам этой идеи; следовательно, она должна происходить от какого-либо внутреннего впечатления рефлексии» (Юм, 1996в: 218).

Итак, вполне очевидно, что возникающее здесь новое впечатление рефлексии есть не что иное, как аффект, призванный своим влиянием на нас сообщить множеству наших действий искомое *e pluribus unum*. На этом простом и бесхитростном установлении и основывает свое оригинальное учение об аффектах Юм, *de facto* являющееся не чем иным, как социологической теорией практик, выстраиваемой на понятии *эмоционального*²⁶.

Собрав все части загадки индукции воедино, мы понимаем, почему Юм, в отличие от большинства современных социологов, не был склонен отождествлять между собой эмоции и аффекты. Причина проста и очевидна: эмоции и аффекты появляются и действуют на нас при разных обстоятельствах, и если мы смешиваем их между собой, подменяя действие одних действиями других, то создаем условия для непреодолимой концептуальной путаницы, которая разрушительна для нашего понятия практики и прямо противоречит всему, что нам известно из опыта. Именно поэтому механизм возникновения аффектов и их действия на нас основывается на установленном Юмом различии между первичными и вторичными впечатлениями. А происходит это следующим образом: «Когда наша душа приступает к тому, чтобы произвести какой-нибудь акт или представление какого-либо объекта, *к которому она не привыкла* [курсив мой. — А. Н.], то замечается известная неподатливость душевных способностей и жизненные духи с некоторым затруднением движутся в новом для них направлении. Так как это затруднение возбуждает жизненные духи, то оно является источником... эмоций...» (Юм, 1996в: 464). Далее, согласно действию исходного принципа юминской социологии, «*всякая эмоция, предшествующая аффекту или сопровождающая его, легко превращается в него*» (Юм, 1996в: 464). И лишь затем, благодаря действию уже самого аффекта, помогающего и понуждающего нашу душу преодолеть известные затруднения в моментах движения в новом, *непривычном* для нее направ-

26. Более того, как проницательно замечает Делёз: «...у Юма везде лишь возможная теория является теорией практики...» (Делёз, 2001б: 22). Распространенные в кругах аналитических философов ретроспективные оценки философских теорий, доставшихся нам в наследство от классического британского эмпиризма, также готовы отдать должное изысканиям в области практик, которые были предприняты Юмом (например, см.: Mannison, 1987: 157).

лении, возникает необходимое условие для появления и закрепления привычки: «Постепенное повторение делает легким [совершение любого акта], что является новым, весьма могущественным принципом человеческого духа и неистощимым источником удовольствия... Удовольствие, доставляемое этой легкостью, состоит не столько в возбуждении жизненных духов, сколько в [сообщении им] регулярного движения [курсив мой. — А. Н.]...» (Юм, 1996в: 465).

Вот так, легким движением души аффекты превращаются в наши привычки. В подобных обстоятельствах аффекты оказываются столь сильны и могущественны, что в состоянии установить требуемое нам сходство поверх любых различий²⁷. *Quod erat demonstrandum!*

Давайте же тщательно рассмотрим описанный Дэвидом Юмом механизм. Первое, что сразу же бросается в глаза, — это верность Дэвида Юма своим исходным принципам. На эмоции (т. е. первичные впечатления) возложена роль источников наших действий²⁸; именно в этом смысле они неустранимы из механизма возникновения аффекта, поскольку в противном случае ему нечего было бы приводить в единообразный вид. Это значит, что наши эмоции (в отличие от библейского Иисуса) не готовы из-за любого пустяка уступить свое первородство; они предшествуют и сопровождают аффекты, о чем напрямую и говорит Юм: «Итак, очевидно, что если наш дух испытывает аффект... имеется и некоторая эмоция или же некоторое первичное впечатление...» (Юм, 1996в: 356). Однако «вопрос в следующем: является ли эта эмоция, возникающая первоначально, самим аффектом или другим впечатлением, связанным с последним?» (Юм, 1996в: 356). Здесь уместен только один ответ, и он очевиден, если только мы не намерены противоречить нашему опыту и продолжать блуждать в лабиринтах индукции: «Если бы природа непосредственно возбуждала аффект... аффект этот был бы сам по себе законченным и не нуждался в дальнейших добавлениях или усилениях при помощи какой-нибудь другой эмоции» (Юм, 1996в: 356).

Стоит подчеркнуть, что значение здесь имеет не только различие в правах первородства между эмоциями и аффектами. Другим немаловажным обстоятельством, по мнению Юма, является и то, что, в отличие от эмоции, аффект не может чувствовать нашей душой приватно, он переживается нами только публично²⁹.

27. В основе этой парофразы лежит известная дефиниция Фердинанда де Соссюра, данная им в отношении природы языкового знака, согласно которой «то, что отличает один знак от других, и есть все то, что его составляет» (Соссюр, 1977: 154). Любопытно здесь также упомянуть о том, что Фердинанд де Соссюр в «Курсе общей лингвистики» использует при анализе языковой системы понятие ассоциативного отношения между знаками, характеризуя его в строгом согласии с буквой и духом юманская социологии как отношение *in absentia* (Соссюр, 1977: 156), т. е. как такое отношение, которое способно сблизить друг с другом знаки даже при полном отсутствии того, чтобы они имели между собой хоть что-то общее (подробнее об этом см.: Соссюр, 1977: 158).

28. Стоит еще раз напомнить, что под действиями Юм понимает не только ограниченный класс наших физических телодвижений, но и любые другие формы активности, в том числе и такие, как мышление.

29. Признание этого обстоятельства до определенной степени оттеняет своеобразие размышлений Юма о наличии границы между *естественностью* в появлении и чувствовании эмоций и *искусственностью* в переживаниях аффектов (например, см.: Юм, 1996в: 339–340).

Юм решительно и твердо заявляет: чтобы положить начало аффекту и возникающей на его основе практике, объект впечатления должен быть публичным, а не приватным. Иными словами, «приятный или неприятный предмет должен быть очень заметен и очевиден не только для нас, но и для других» (Юм, 1996в: 344). Аффект и все, что связано с его воздействием на нас, по своей природе социален³⁰. Помимо ассоциирующего качества, придающего единообразный вид и стабильность нашим практикам, аффект играет важную роль в тех влияниях на других, которые имеют наши эмоции и связанные с ними действия, т. е. посредством аффекта происходит то, что Юм именует симпатией, или сообщением наших чувствований другим. «...души людей являются друг для друга зеркалами, и не потому только, что они отражают эмоции, испытываемые теми и другими, но и потому, что лучи аффектов, чувствований и мнений могут быть отражаемы вновь и вновь, пока они незаметно и постепенно не погаснут» (Юм, 1996в: 411). Без должного внимания к этому обстоятельству юмианская социология оказалась бы неполной, а вероятнее всего и несостоятельной, и вряд ли могла бы претендовать на нечто большее, кроме права быть психологией действия.

Особое место этому обстоятельству Юм уделяет в предпринятых им восьми опытах над аффектами (Юм, 1996в: 381–395), призванных подтвердить верность его учения. Так, в частности, в своем третьем опыте он устанавливает, что, в отличие от идей, впечатления способны до некоторой степени пробудить наклонность к тому, чтобы испытывать аффект, но в то же самое время, если сам объект впечатлений не находится в каком-либо отношении ни к нам, ни к другим, то он «не может вызвать прочного и устойчивого аффекта» (Юм, 1996в: 384). В шестом своем опыте Юм и вовсе устанавливает факт, согласно которому при отсутствии рядом с нами кого-то другого тут же исчезает и испытываемый нами аффект³¹ (Юм, 1996в:

30. Аффект в понимании Юма есть совершенный аналог того, что в современной социологии эмоций иногда обозначается довольно неуклюжими словосочетаниями «коллективно разделяемая эмоция» (*shared collective emotion*) или «разделяемый аффект» (*shared affect*) (например, см.: Деева, 2010: 136). Более аккуратным по сравнению с ними видится термин „эмоциональный климат“ (*emotional climate*), применяемый Джеком Барбальетом (подробнее см.: Barbalet, 1999: 157–161) в целях, очень схожих с преследуемыми Юмом. В частности, Барбальет обращает наше внимание на то, что: «Эмоциональные климаты — это наборы эмоций или чувств, которые являются разделяемыми не только группами индивидов, вовлечеными в общепринятые социальные структуры и процессы, но которые также значимы для формирования и поддержания политической и социальной идентичности и коллективного поведения. <...> Функционируя как некое место или точка опоры для чувств и настроений в отношении социальных и политических условий, а также возможностей и ограничений, разделяемых с другими людьми, эмоциональные климаты осуществляют социальные влияния на индивидуальное поведение, равно как и являются источником коллективных действий [курсив мой. — А. Н.]» (Barbalet, 1999: 159). Имеющиеся здесь терминологические аллюзии лишний раз позволяют нам подчеркнуть, что в своем учении об аффекте Юм перестает быть только чистым моральным философом и дает нам некоторые основания рассматривать себя как подлинного социолога.

31. Это обстоятельство делает понятным желание adeptов аффективного поворота рассматривать аффекты скорее как чувственную «собственность» групп действующих акторов (*property of a group*), нежели как личную «собственность» отдельных акторов (*property of the individual*) (например, см.: Hoggett, Thompson, 2012: 3).

388–389). Это делает понятным, почему «мы не можем испытать ни одного желания, не имеющего отношения к обществу» (Юм, 1996в: 409).

Таким образом, мы не имеем ни одной известной нам из опыта причины для сомнений в том, что сама природа аффекта социальна и теснейшим образом связана с тем, что мы обычно называем нашими практиками. Напротив, природа аффекта полностью приспособлена к социальным нуждам и прежде прочего направлена на то, чтобы оказывать устойчивые социальные влияния, скрепляя наши практики и делая их единообразными, — те самые практики, которые служат средствами доставки действующего аффекта от одного лица к другому. Вот как об этом говорит Юм:

«...никто не может находиться во власти такого аффекта, к которому до известной степени не были бы восприимчивы и все другие. Подобно тому как вибрация одной из одинаково натянутых струн сообщается остальным, так и все аффекты легко переходят от одного лица к другому, вызывая соответственные движения в каждом человеческом существе. <...> Ни один чужой аффект недоступен непосредственному наблюдению нашего духа; мы воспринимаем только его причины и действия; от *nich* мы заключаем к аффекту, а следовательно, *они-то* и дают начало нашей симпатии» (Юм, 1996в: 613).

Симпатия тем самым есть не что иное, как осуществляемая на практике солидарность³². Рассуждая об аффектах, Юм одновременно выстраивает и собственную оригинальную теорию практик, завязанную на центральном для юмианской социологии отношении наших эмоций к нашим действиям. Поэтому, говоря об аффектах и практиках, не стоит забывать и о том важном обстоятельстве, что сами эти аффекты и практики имеют социальный характер.

Устранив все имевшие место концептуальные затруднения (в частности, опасности, связанные с загадкой индукции) и попутно сделав ряд важных уточнений и замечаний о социальном характере аффектов, равно как и основанных на них практиках, мы имеем в своем распоряжении все необходимое, чтобы предоставить целостное и эксплицитное описание механизма их формирования в юмианской социологии.

Источником любого нашего действия, как уже было установлено выше, служит первичное впечатление, или эмоция, получаемая нами при столкновении с некоторым объектом, который в своих качествах оказывается для нас небезразличен. Всякое новое рассмотрение этого объекта в свете совершаемых нами под влиянием эмоции действий само, в свою очередь, может стать источником новых впечатлений, опять-таки влияющих на наши действия (рис. 3). Такова, согласно Юму,

32. Симпатия при таком рассмотрении есть необходимое социальное чувство, действию которого на нас аффекты в немалой степени благоприятствуют, поскольку, как замечает Юм: «Чужие чувства могут действовать на нас только тогда, когда они становятся до некоторой степени нашими собственными, и в таком случае они оказывают на нас влияние, противодействуя нашим аффектам и усиливая их точно так же, как если бы они первоначально исходили из нашего собственного настроения и расположения нашего духа» (Юм, 1996в: 629).

простейшая модель возникновения любых наших практик, наглядно демонстрирующая то, как завязывающаяся здесь цепочка эмоций и действий, под влиянием скрепляющего ее аффекта, приобретает узнаваемые из опыта и привычные для нее очертания.

Анализ предложенного Юмом механизма действия аффектов и формирования на их основе практик позволяет нам сделать ряд важных предварительных заключений о принципах, на которых может и должна быть основана подлинная юмианская социология.

Во-первых, двигаясь в направлении, которое нам указал в своем «Трактате о человеческой природе» Юм, мы должны строго и последовательно различать между собой, а значит, и разделять наши эмоции и аффекты. Делать это следует на том же самом основании, которое позволяет нам не смешивать друг с другом индивидуальные и коллективные представления. Эмоции, по отношению к аффектам, первичны в своих действиях на нашу душу, более того, они совершенно необходимы для них в том смысле, что «самые значительные причины... аффектов в действительности сводятся к силе возбуждения приятных или неприятных ощущений и что, следовательно, все их действия берут свое начало исключительно из указанного источника» (Юм, 1996в: 374).

Однако именно это обстоятельство играет решающую роль для Юма в предложенном им различении эмоций и аффектов: последние независимы от первых по обстоятельствам своего действия на нас. Нетрудно заметить, что «аффект является, собственно говоря, не простой, а сложной эмоцией, и притом эмоцией, составленной из большого числа более слабых» (Юм, 1996в: 195–196). Аффект возникает и действует в своеобразной кросс-эмоциональной области (т. е. непосредственно там, где мы наблюдаем пересечение эмоций), благодаря тому, что вызываемые ими действия способны быть новыми источниками первичных впечатлений как для нас самих, так и для других. Аффект как бы стягивает между собой концы постепенно удлиняющейся цепочки эмоций и действий, скрепляя их в относительно стабильные, регулярные и единообразные социальные практики³³.

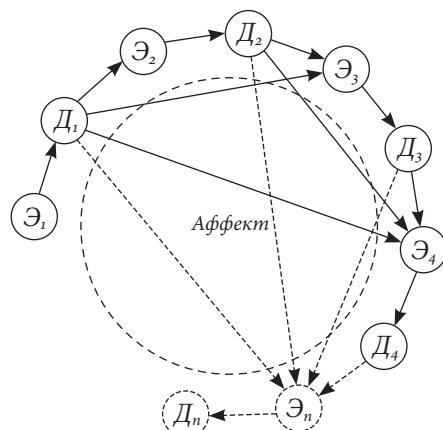


Рис. 3. Юмианская модель аффекта/практики

33. Лучшей иллюстрацией к описываемым Юмом обстоятельствам действия аффекта может послужить один из пассажей «Левиафана» Томаса Гоббса, в частности, где он описывает процесс за рождения и влияния на людей того, что обычно принято называть паническим ужасом: «Страх без представления о том, почему и отчего, называется *паническим ужасом*, так как, согласно легенде, виновником его является Пан. В действительности же дело происходит так, что первый, в ком возник этот страх, имеет представление о его величине, остальные же бегут, увлекаемые примером, причем каждый предполагает, что его сотоварищ знает почему. Таким образом, эта страсть возникает не в одном человеке, а в толпе или во множестве людей» (Гоббс, 1991: 43). Это и понятно, и хорошо известно.

Принимая во внимание это социальное по своей сути обстоятельство в действиях на нас аффекта, мы, вслед за Юмом, должны, строго говоря, отказаться от любых сколь соблазнительных, столь и порочных попыток осуществить редукцию этих вторичных впечатлений рефлексии (аффектов) к любым первичным впечатлениям ощущений (эмоциям), которые по праву первородства инициируют и инспирируют наши действия, но сами оказываются не способны оснастить наши действия требуемым для возникновения на их основе единообразных практик ассоциирующим качеством. Только признав это, мы сможем корректно проинтерпретировать и понять два важнейших утверждения, которые делает в своем учении об аффектах Юм. Прежде, когда он заявляет, что «аффект есть первичное данное, или, если угодно, модификация такового; он не содержит в себе никакого представительствующего качества, которое делало бы его копией какого-либо другого данного или другой модификации» (Юм, 1996в: 458). А также — и это утверждение, пожалуй, играет для юмианской социологии идей даже более значительную роль — «характер любого аффекта определяется не наличным чувствованием, или мгновенным страданием и удовольствием, но общим направлением, или тенденцией чувствования, сказывающейся в нем от начала и до конца» (Юм, 1996в: 429–430).

Аффект — первичное данное в том смысле, что *он есть первично нам данное социальное*, требуемое, как мы уже выяснили, для учреждения всего того множества регулярных и единообразных практик, которое у нас имеется и о котором нам становится известно из опыта. Тенденция же чувствования есть не что иное, как ассоциирующее качество, необходимое нам для того, чтобы сделать возможной стабилизацию некой практики, обретающей свойственное ей единообразие благодаря фиксации аффектом своеобразной эмоциональной разметки внутри множества наших действий, следуя которой они и формируют привычный и знакомый нам из опыта облик практики. Строго говоря, для того, чтобы действовать — аффекты не требуются, они нужны нам лишь для того, чтобы мы могли действовать единообразно³⁴.

Во-вторых, аффекты, помимо прочего, служат также и интересам изменения имеющихся у нас в наличии эмоций. Нет сомнений, что именно это важнейшее обстоятельство в действиях, оказываемых на нас аффектами, стремится освидетельствовать Юм, когда, погружаясь в детальное и скрупулезное рассмотрение вопросов, вытекающих из постулируемого им различия между понятиями причины и объекта некоторого аффекта, он раз за разом подчеркивает, что *я сам или*

но нам из опыта, поскольку Юм неоднократно указывает, что «аффекты так заразительны, что они с величайшей легкостью переходят от одного лица к другому» (Юм, 1996в: 640).

34. Это обстоятельство прекрасно иллюстрируется исследованиями Джеймса Джаспера (например, см.: Jasper, 1998) той роли, которую в силу своего постоянства и устойчивости, в отличие от мимолетных и изменчивых эмоций (fleeting emotional reactions), играют аффекты (abiding affects) для участников различных социально-политических движений. Обобщая полученные в своих исследованиях результаты, он делает подлинно юмианское утверждение: «Наш мир структурируется аффектом» (Jasper, 1998: 405).

кто-либо другой служат конечными объектами действия всех наших аффектов³⁵ (Юм, 1996в: 330–332, 354–355, 378–382, 388–389). В известном смысле аффект — это обратное влияние, которое имеют наши действия в отношении породившей их эмоции³⁶. Разумеется, сами по себе наши действия не могут обладать подобного рода эффектом, поскольку если мы признаем за эмоциями право именоваться первичными впечатлениями и рассматриваем их в качестве копий объектов, возникающих от возбуждения, оказываемого этими объектами на наши органы чувств, то для того чтобы изменить эмоцию (т. е. некоторое первичное впечатление, получившее место в нашей душе), нам требовалось бы изменить прежде сам объект, который ее вызывает. Но в силу того, что наши действия, согласно Юму, есть особого рода объекты, а именно такие, которые лишь следуют эмоциям, а не вызывают их, подобного рода рекурсия в отношениях между эмоцией и действием становится невозможной. Это актуально превосходит как возможности человеческой природы, так и очевидным образом не согласуется с нашим опытом. Однако само по себе это обстоятельство не должно ставить наши практики перед лицом каких-либо серьезных, и уж тем более непреодолимых, препятствий, так как, по мнению Юма, аффект и в этом случае оказывается способен нам помочь. Ведь все, что нам здесь требуется, чтобы устраниТЬ подобного рода препятствия, это направить на эмоцию (или, если выразиться совсем точно, — направить на нашу душу, в которой данная эмоция получила свое место) нечто сходное с ней по своим действиям на человеческую природу. Этой цели и призваны служить наши аффекты, которые в этом отношении не только по своим действиям, оказываемым на нашу душу, подобны эмоциям, но прежде всего самостоятельны по обстоятельствам своего

35. Это также позволяет Юму лишний раз подчеркнуть отстаиваемое им различие между эмоциями и аффектами: первичные впечатления (эмоции), в отличие от вторичных (аффектов), никогда не имеют своим объектом нас самих. В одном из пассажей «Трактата» Юм пишет об этом так: «Чтобы возбудить гордость, всегда требуется принять в расчет два объекта, а именно: причину или предмет, производящий удовольствие, и наше я, подлинный объект аффекта. Но для возбуждения радости требуется лишь один объект, а именно тот, который производит удовольствие; и хотя все же нужно, чтобы он имел некоторое отношение к нашему я [например, чтобы некий объект был нам налично дан. — А. Н.], однако это нужно лишь для того, чтобы он доставлял нам удовольствие, и наше я, собственно говоря, не является объектом этого [т. е. не является объектом эмоции подобного рода. — А. Н.]...» (Юм, 1996в: 344).

36. Некоторые исследователи, изучающие природу и влиятельность эмоций, склонны допустить, что наши действия прямо или косвенно служат нам в опыте инструментами для «работы» с собственными эмоциями. На это обстоятельство прямо намекает Ариль Хохшильд, которая в своей работе с недвусмысленным названием «Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure» обсуждает так называемое «чувство неловкости»(the sense of discrepancy), возникающее в моменты, когда некто остро чувствует несоответствие своих эмоциональных переживаний окружающим его обстоятельствам, вроде желания расхохотаться на чьих-то похоронах (Hochschild, 1979: 561–563). На что-то подобное пытается обратить наше внимание и Антонио Дамасио, когда в ходе анализа взаимодействий между так называемыми «первичными» (primary) и «вторичными» (secondary) эмоциями показывает нам, как они могут быть изменены с помощью опыта (Damasio, 1994: 131–139). Юн Эльстер же называет это процессами трансмутации эмоций (Эльстер, 2011: 167–169), демонстрируя, как имеющаяся у некоторого лица зависть посредством рассказывания себе или другим лицам вымышленной истории может превратиться в праведный гнев, или так называемое аристотелевское негодование (Эльстер, 2011: 168).

действия на нее. При определенных обстоятельствах аффект способен весьма эффективно транспонировать имеющиеся у нас первичные впечатления, сообщая душу и последующим ее действиям необходимую живость и силу. Впрочем, сам Юм дает нам весьма доходчивое описание того, как именно это происходит: «...мы сперва знаем о нем [об аффекте. — А. Н.] только на основании его действий, т. е. тех внешних знаков, проявляющихся в выражении лица и разговоре, которые сообщают его идею. Эта идея тотчас же переходит во впечатление и приобретает такую степень силы и живости, что превращается в сам аффект и порождает такую же эмоцию, как любое первичное чувствование» (Юм, 1996в: 367). Тем самым благодаря действию на нас аффекта становится понятным и незыблемый для юмианской социологии принцип, согласно которому «всякая сопутствующая эмоция легко превращается в господствующую» (Юм, 1996в: 466).

Особым примером, иллюстрирующим справедливость предложенного понимания исследовательских интуиций и целей юмианской социологии, является тот вид практик, в котором такое ассоциирующее качество, как чувство сходства, по необходимости учреждаемое аффектом и дающее начало любой из наших практик, дополняется еще одним ассоциирующим качеством, радикальным образом усиливающим действие аффекта на нашу душу, а именно — тем, что сам Юм называет «чувством смежности» либо (если мы намерены пользоваться здесь более современным социологическим языком), тем, что мы сами назвали бы «интерактивным взаимодействием». Это дополнительное ассоциирующее качество, как только оно привнесено нами в обычную практику, превращает ее в то, что мы вслед за современной социологией религии привычно именуем *ритуалом*. Этот особый вид практик описывается Юмом в следующем пассаже: «Однако сходство не является единственным отношением, производящим такое действие: последнее может быть усилено благодаря другим отношениям, сопровождающим первое. Чувства других людей оказывают на нас небольшое влияние, если последние находятся вдали от нас, так что требуется отношение смежности для того, чтобы эти чувства могли вполне быть переданы нам» (Юм, 1996в: 368).

Действие аффекта и та сила, с которой им афицируется наша душа, в этих обстоятельствах руководствуется одним весьма примечательным принципом юмианской социологии: «Мы больше симпатизируем близким нам людям, нежели тем, которые далеки от нас...» (Юм, 1996в: 617). Или, если мы пожелаем дать тому же самому принципу более общую формулировку: «Смежные объекты должны оказывать на последние [т. е. на аффекты. — А. Н.] гораздо большее влияние, чем отдаленные» (Юм, 1996в: 469).

Таким образом, согласно Юму, в тот момент, когда складывающаяся под действием аффекта практика, на основе учреждаемого им некоторого ассоциирующего качества сходства, получает дополнительную поддержку со стороны чувства смежности в рамках некоторого ограниченного круга участвующих в практике акторов, поддерживающих в этот самый момент взаимодействия в формате лицом к лицу, уже известный нам юмианский механизм действия аффектов приобрета-

ет типичные для любого ритуала очертания (рис. 4). Нетрудно заметить, что сила и степень живости аффекта в этих обстоятельствах заметно превосходят те, что мы могли наблюдать среди обычных повседневных практик (рис. 3)³⁷.

Вполне очевидно, что в таких условиях наша первоначальная эмоция, которая инициировала этот ритуал, не может оставаться прежней и неизменной, поскольку испытывает значительное влияние со стороны действующего внутри ритуальной практики аффекта. В этих обстоятельствах не будет ошибочным утверждать, что действие аффекта достигает здесь своего естественно-го пика, наиболее успешным образом стягивая, как нами уже было установлено, между собой концы и начала наших практик в интересах придания им единообразия, устойчивости и регулярности. Именно в тех практиках, которые мы могли бы назвать ритуальными, аффект в состоянии полностью достичь своей цели, оказывая серьезное влияние на имеющиеся у нас первичные впечатления, равно как и сообщая душе и всем последующим ее действиям большую живость и силу. Очевидно, что из всех наших практик, именно ритуалы (т. е. практики, подобные тем, где ассоциирующее качество сходства, учреждаемое посредством аффекта, дополняется еще одним типом ассоциации — чувством смежности взаимодействующих акторов) обладают самым сильным действием на нашу душу — действием, оказываемым как на эмоции нашего собственного я, так и на первичные впечатления других. Такие обстоятельства в действиях аффекта налагают на ритуал ряд серьезных ограничений, незнакомых остальным видам практик, но каждое из которых релевантным образом согласуется с подобного рода обстоятельствами. Прежде всего круг взаимодействующих в ритуале акторов всегда конкретен, локален и ограничен. Ни один ритуал не в состоянии вместить в себя всех имеющихся акторов, что обеспечивает нам значительную гарантию от возможности поглощения одним и тем же ритуалом всех остальных, как связанных, так и не связанных с ним практик. И, наконец, сила и живость, с которой в ритуале осуществляют свое действие аффект, позволяют нам зафиксировать тот простой, но немаловажный факт, что ритуал не позволяет «остыть» действующему аффекту настолько, чтобы

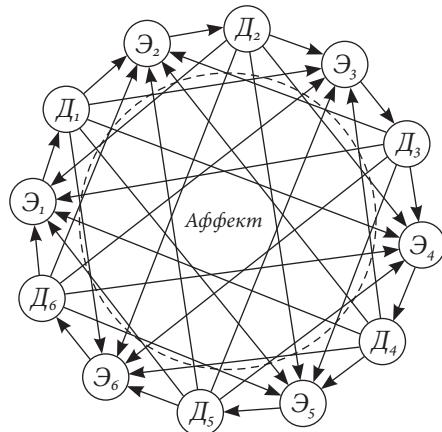


Рис. 4. Юмианская модель ритуала

37. Собственно говоря, здесь мы видим нечто похожее на то, что намного позднее Эмиль Дюркгейм обозначил довольно необычным словом «бурление» (effervescence). В частности, Дюркгейм так описывает этот процесс этого «бурления» в ходе участия в некоторой религиозной практики: «Бурление зачастую становится настолько сильным, что это приводит к странностям в поведении; высвободившиеся страсти столь стремительны, что ничто не может их сдержать. Люди пребывают столь далеко за пределами обычных условий жизни и так ощущают это, что они чувствуют определенную необходимость поставить себя над и вне обычной морали» (Durkheim, 1995: 218).

он обратился для нас некоторой устойчивой привычкой. Можно здесь добавить, что каждое новое действие по отправлению ритуала как бы заново учреждает (или, точнее, переучреждает) ассоциирующее качество, и то, что это ассоциирующее качество может быть похожим или даже казаться тождественным с тем, о котором нам было известно из прежних ритуальных действий, не должно нас вводить в заблуждение. При желании мы могли бы сказать, что сам по себе ни один ритуал не основан на действии привычки, поскольку обстоятельства влияния на нашу душу аффектов в ритуальных практиках не способствуют формированию и закреплению привычек, а содействуют прежде всего изменению имеющихся у нас эмоций. Ритуалы — это практики, в которых вовлеченность акторов и действие на них аффекта столь велики, что по окончании действия ни один из участников не может заявить о том, что им была приобретена какая-либо привычка. *Аффектации в ритуалах не устанавливают привычек, они лишь изменяют наши первичные впечатления*³⁸.

Только принимая этот важный для юмianской социологии нюанс, можно подобраться к пониманию ее истинного замысла. В противном случае мы обрекаем себя на превратное представление о том, почему для Юма привычка так тягостно действует на силу и живость аффекта (Юм, 1996в: 418–419) — и действует столь существенно, что при наличии привычки аффект становится совершенно незаметен и незначителен, либо исчезает вовсе. Юм неоднократно подчеркивает это немаловажное обстоятельство: «При частом же повторении... аффекты утихают, волнение жизненных духов проходит, и мы рассматриваем объекты с большим спокойствием» (Юм, 1996в: 465). Аффект, установив ассоциацию, в последующем не играет роли двигателя, и далее разгоняющего нашу практику, поскольку учрежденного им отношения ассоциации уже вполне достаточно, чтобы, делая наши переходы в рядах впечатлений и идей легкими, пробудить в душе известную склонность следовать именно в тех направлениях, которые для нас и связаны с этой легкостью. Тем самым, как указывает Юм, «привычка не только делает легким произведение любого действия; она также придает нам известную склонность и известное стремление к таковому» (Юм, 1996в: 465). Действие аффекта на нашу душу здесь замещается привычкой, которая в указанных обстоятельствах есть не что иное, как «остывший» (или, пользуясь терминологией Юма, «спокойный») аффект. Этим, казалось бы, малозаметным обстоятельством не стоит пренебрегать,

38. Заранее иронизируя над теми, кто с подозрением и/или с пренебрежением отнесется к предлагаемым здесь описаниям и трактовкам обстоятельств действия на нас аффектов в практикуемых теми или иными лицами ритуалах, стоит сослаться на очевидное фактическое возражение. Среди множества известных нам из опыта ритуальных практик есть те, которые позволяют нам, например, избавиться от стыда, связанного с теми или иными обстоятельствами наших прежних действий (в частности, разнообразные очистительные практики), но трудно, если вообще возможно, обнаружить такие, которые позволили бы нам сделать не только это, но и помимо прочего (или, так сказать, пользуясь удобным случаем), обзавестись какой-нибудь полезной привычкой при известных обстоятельствах наших действий не стыдиться вовсе. Проще говоря, избавиться от стыда можно, но приобрести привычку не стыдиться нельзя.

поскольку из опыта нам хорошо известно, что «*как только аффект становится постоянным принципом действия и преобладающей наклонностью нашей души, он обычно уже не производит большие сколько-нибудь ощутимого волнения* [курсив мой. — А. Н.]. Непрестанная привычка и собственная сила аффекта подчиняют ему все, поэтому он направляет наши поступки и наше поведение без того противодействия и той эмоции, которые так естественно сопровождают каждую мгновенную вспышку аффекта» (Юм, 1996в: 461).

Привычка в силу той легкости, которую она сообщает нашей душе в ее переходах от одних идей и впечатлений к другим, сама способна поддерживать и сохранять регулярность и единообразие наших практик. Трудность, сопровождающая изначально движения души в ее рассмотрении идей и впечатлений, преодолеть которую и призван аффект, обращается легкостью, свойственной привычке, основанной на отношениях к некоторому ассоциирующему качеству, учрежденному прежде при помощи аффекта. Поэтому не удивительно, что, перехватывая со временем инициативу во влияниях, оказываемых постепенно «остывающим» аффектом на нашу душу, привычка действует строго консервативно: она сохраняет регулярность и единообразие уже установившихся практик, следя той тенденции чувствования, что прежде была намечена аффектом. Эти-то обстоятельства в действиях на нас привычки и стремится определить Юм, когда лаконично замечает: «Привычка производит на наш дух два первичных действия: во-первых, она дает возможность легко производить любой акт или представление любого объекта; во-вторых, вызывает стремление или склонность к таковым; с помощью же этих двух действий мы можем объяснить все другие действия привычки, как бы необычны они ни были» (Юм, 1996в: 464).

Наследуя аффектам, привычка сопровождает и в дальнейшем обслуживает наши практики. И даже более того, согласно Юму, как аффект, так и привычка имеют одну и ту же природу, различаясь между собой лишь по обстоятельствам их влияния на нас: аффект первично учреждает ассоциирующее качество, в то время как привычка его надежно фиксирует, позволяя затем раз за разом демонстрировать своюственную нам на практике единообразную манеру действовать. К сожалению, манкируя этим тончайшим наблюдением над эмоциональным строем человеческой природы (что свойственно многим поколениям интерпретаторов Юма), мы рискуем нарушить стройную архитектуру юмианской социологии, равно как и усомниться в строгости объяснений тех принципов, которым подчиняются наши практики, наивно полагая, что концептуальный каркас «Трактата о человеческой природе» весьма шаток, а поддерживающие его аргументы довольно путанны. Однако все те, кто по собственной наивности либо невнимательности считает, что Юм озабочен только тем, чтобы редуцировать имеющуюся у нас разумную способность ко всему тому многообразию привычек, о котором нам известно из опыта, обременяя нас в дальнейшем всевозможными затруднениями, проистекающими из загадки индукции, совершенно нечувствительны к этой тонкости и в силу этого заблуждаются относительно подлинных целей и истинного замысла «Трак-

тата о человеческой природе»³⁹. На самом деле Юм не имеет иного желания, кроме одного — желания свести все интересующие нас принципы человеческой природы к действиям, которые аффект оказывает на нашу душу, делая тем самым учение о нем центром и сердцем своей аналитики. Это становится для нас тем более очевидным, если мы взглянем на дефиниции, которые Юм дает всем без исключения аффективным способностям (включая, между прочим, и ту, что мы привычно называем нашей разумной способностью), — дефиниции, которых он строго и последовательно придерживается на протяжении всего «Трактата»:

«Под *аффектом* мы обычно понимаем сильную и ощущимую эмоцию нашего духа, возникающую тогда, когда перед нами предстает некоторое благо, или зло, или какой-нибудь объект, который в силу изначального строения наших способностей в состоянии вызвать в нас стремление к себе. Под *разумом* мы подразумеваем аффекты, совершенно однородные с первыми, но только действующие спокойнее и не производящие такого волнения в нашем настроении; это спокойствие вводит нас в заблуждение по отношению к ним и заставляет нас смотреть на них исключительно как на заключения наших интеллектуальных способностей» (Юм, 1996б: 478).

Эти дефиниции дают нам понять, что следует быть крайне осторожными, особенно во всех тех случаях, когда речь заходит о привычках, заменяющих нам собственную разумную способность. И хотя, как уже выяснилось, Юм не склонен оспаривать собственный тезис о том, что «все суждения суть не что иное, как

39. Свойственные Юму стремления к ясности и точности в изложении собственных идей, равнозначные и его тончайшая проницательность, подталкивали его к необходимости предупредить (а по возможности и вовсе устраниТЬ) вероятные неверные толкования подлинных целей и истинного замисла «Трактата». По-видимому, именно этими соображениями он руководствовался, когда решил снабдить третью книгу «Трактата», в которой излагается учение о морали, предуведомлением следующего характера: «Я считаю нужным предупредить читателей, что хотя эта книга и является третьим томом „Трактата о человеческой природе“, но она в известной степени независима от двух первых и не требует, чтобы читатель углублялся во все содержащиеся в них отвлеченные рассуждения» (Юм, 1996б: 496). Из этого предуведомления вполне очевидным образом следует, что первые две книги «Трактата», в отличие от третьей, не поддаются независимому друг от друга рассмотрению; обе книги, содержащие учение о познании и учение об аффектах, необходимо рассматривать как со-подчиненные части общего для них целого. Изолированное рассмотрение одной из них, в частности, первой книги, в которой излагается учение о познании, абсолютно недопустимо. По мнению же самого Юма, знакомство с «Трактатом» следовало бы начинать прежде со второй книги, где излагается его оригинальное учение об аффектах, продолжив его затем книгой первой, рассматривающей общие и специальные вопросы человеческого познания; и надо полагать, только чисто риторические соображения заставили Юма воздержаться от такого порядка книг, о чем он, впрочем, впоследствии сожалел и открыто признавался на страницах «Трактата» (Юм, 1996б: 68). Весьма показателен и тот факт, что в историко-философских штудиях, посвященных Юму, довольно серьёзное внимание уделяется вопросу о том порядке, в котором им писались книги «Трактата о человеческой природе». Так, в частности, вполне убедительным кажется предположение, высказанное Норманом Кемп-Смитом (Kemp Smith, 2005), о том, что вторая (об аффектах) и третья (о морали) книги «Трактата» были написаны Юмом прежде первой (о познании). Подобного же предположения придерживается и Вадим Васильев, обнаруживший в ходе тщательного контент-анализа текста «Трактата» ряд весомых свидетельств в пользу этого (Васильев, 2013, 2014).

действия привычки» (Юм, 1996в: 202). Мы тем не менее легко можем прийти к ложным заключениям относительно самой природы этих привычек, если все-таки решимся пренебречь юмианским учением об аффекте. Игнорируя аффект и его природу, мы не сможем, помимо прочего, также и понять источники, равно как и обстоятельства, действий на нас своих же собственных привычек.

Социология как теория пристрастий

Собирая воедино все детали разобранной нами *Machina Humeana*, мы открываем для себя строгую и стройную моральную философию, в которой все интересующие нас феномены могут быть целиком и полностью выведены из тех влияний, сила которых скрыта в эмоциональных ингредиентах человеческой природы. Отбросив нашу разумную способность, или воображение, и поступая тем самым в строгом соответствии с требованиями юмианской социологии⁴⁰, мы остаемся лицом к лицу с действующими на нас аффектами⁴¹. Этого нам вполне достаточно, чтобы установить и наладить сеть устойчивых, регулярных и единообразных практик. Ведь, как замечает Юм, «воображение крайне быстро и подвижно; но аффекты медленны и устойчивы» (Юм, 1996в: 481).

Посредством устойчивости аффекта произвольность и свобода, присущие по природе воображению, устраняются в пользу единобразия действующей привычки⁴², поскольку «привычка опережает воображение и дает ему известное направление» (Юм, 1996в: 202).

А это значит, что юмианская социология радикальным образом *устраняет теорию рационально действующего агента*, делая ее эвристически неликвидной, непривлекательной и бесполезной в деле поиска удовлетворительных объяснений для наших действий и практик, и *подменяя ее собственной оригинальной теорией агента пристрастного*⁴³. При рассмотрении любых наших действий

40. Сам Юм, разумеется, никогда не ставил перед собой цели основания отдельной социологической традиции, хотя его имя довольно часто можно встретить в работах ряда известных социологов (например, см.: Bloor, 1996: 843; Роулз, 2005: 19). Однако присутствие Юма в социальных исследованиях, есть не что иное, как результат ретроспекции самих социологов о философских источниках собственной традиции, который не должен вводить нас в заблуждение, поскольку Юм полагал, что создает образцовую *philosophia moralis*.

41. Анализ узлов и агрегатов социологической *Machina Humeana* позволяет согласиться с утверждением Энн Роулз, которая, разбирая основания объявленной Юмом радикальной реформы моральной философии, приходит к верному в целом заключению, что в сравнении со всеми предшествующими философскими взглядами, придерживавшимися традиционных представлений о цензурирующей роли нашего Разума в отношении совершаемых нами действий, «для Юма, напротив, „аффекты“, а не разум инициируют и затем направляют человеческую деятельность» (Роулз, 2005: 18 [пер. сверен и исправлен по: Rawls, 2001: 52]).

42. Жиль Делёз весьма лаконично суммирует эту характерную для учения об аффектах Юма особенность в следующих словах: «...аффект наделяет душу постоянством» (Делёз, 2001б: 21–22).

43. «Одна из наиболее простых, но наиважнейших идей Юма такова: человек не столько эгоистичен, сколько *причастен*. <...> Сущность аффекта, сущность частного интереса в пристрастии, а не в эгоизме...» (Делёз, 2001б: 28–29). Это лишний раз подчеркивает неутилитарный характер юмианской

и практик (в том числе и тех, что мы обычно называем «познавательными» и «интеллектуальными»⁴⁴) нам предлагается исходить прежде из свойств и обстоятельств влияния на нас эмоций и аффектов, которые являются их подлинными источниками и регулятивными принципами⁴⁵. Или же, если нашей теоретической норме вкуса неприятен запрет на апелляцию к разумной способности, мы могли бы выразиться иначе: аффект нужен для того, чтобы сообщить нашему воображению известную долю пристрастия и таким образом стеснить присущую ему по природе произвольность и свободу. В любом случае для Юма всякая социология должна быть социологией эмоций и аффектов. Ибо лишенная эмоций и аффектов наша душа оказывается безнадежно слепа, а сам агент — либо бездеятелен, либо не способен демонстрировать хоть сколько-нибудь видимое и различимое единобразие в своих действиях на практике⁴⁶.

Учение о человеческой природе Юма, таким образом, вполне достойно стать полноценной альтернативой теории аффектов Спинозы. Более того, трактовка аффектов, предложенная Юмом, имеет в глазах социальных наук неоспоримые преимущества.

Во-первых, в отличие от юмианской социологии, спинозианская теория аффектов, основанная на имплицитном различении адекватных и неадекватных причин, лишена способности к решению загадки индукции⁴⁷. Это обстоятельство сущ-

социологии, поскольку Юм и сам прекрасно осознавал то, с какими непреодолимыми трудностями со временем придется столкнуться теориям индивидуального рационального выбора, основанным на принципах исчисления агентом максимальных выгод от собственных действий, применительно к объяснению феномена коллективного поведения. Аффект, его неустранимо социальный характер и то пристрастие, которым он наделяет нас, заставляя действовать так, а не иначе, казался Юму намного более естественным, простым и удобным элементом человеческой природы, ссылка на который позволяла благополучно объяснять как природу самого феномена коллективного поведения, так и его вариативность в отношении каждого из имеющихся в нем долю участия агентов.

44. К сожалению, в этой статье не нашлось свободного места для детального описания работы так называемого «сентиментального двигателя», разработанного Юмом в целях толкования таких систематических форм действия, которые мы обычно маркируем при помощи ярлыка «познавательные и интеллектуальные практики». Разумеется, описание этого механизма позволило бы нам намного ярче и рельефнее показать объяснительные возможности и теоретический потенциал *Machina Humeana*. Но мы обязуемся сделать это в нашей следующей работе.

45. Попытка скрестить разумную часть нашей души (*λογιστικόν*) с ее пристрастной частью (*θυμοειδών*) имеет почтенные античные историко-философские корни. По-видимому, нечто подобное и имели в виду представители раннего стоицизма, когда помещали разумную способность души в область сердца (явным образом поступая так в пику платоникам, настаивавшим на том, что вместе-лищем разумной способности все-таки является голова). В частности, среди имеющихся в нашем распоряжении свидетельств о школьной доктрине одного из самых ярких представителей раннего стоицизма Хрисиппа из Сол, можно обнаружить следующий любопытный пассаж: «...все аффекты возникают в области сердца... где сосредоточены аффекты души, там помещается и ее мыслящая часть (*τὸ λογιζόμενον*)... разумное начало (*τὸ λογιστικόν*) помещается в сердце» (Хрисипп, 2002: 114).

46. Отнюдь не случайно, что Юм усматривает в состоянии *безразличия* проявления сущностных признаков *случайности* (Юм, 1996б: 180–185), которая очевидным образом несовместима с любой хоть сколько-нибудь различимой в опыте и наблюдениях регулярностью и единообразием.

47. Очевидным свидетельством этой неспособности является ироническая аллегория о двух собаках, природу которых путем упражнения пытается изменить их хозяин, добиваясь того, чтобы «домашняя собака привыкла охотиться, а охотничья, наоборот, перестала преследовать зайцев» (Спиноза,

ственно снижает ценность теории аффектов Спинозы для последователей аффективного поворота, поскольку социальные исследования, инспирированные этим «поворотом», демонстрируют свою заинтересованность в изучении феномена обучающегося тела и различного рода образовательных практик.

Во-вторых, психофизический параллелизм, отстаиваемый Спинозой, помимо чисто эпистемологических осложнений, связанных с принятием дуализма атрибутов души и тела⁴⁸, и технических трудностей, возникающих с эксплуатацией сложнейшего механизма, призванного обеспечивать согласованность идей души и действий тела (Делёз, 2014: 73), содержит в себе крайне ограниченный запас социального активизма. В отличие от Спинозы, фиксирующего влиятельность аффектов лишь потенциально в отношении *способности (potentia)* нашего тела действовать, Юма напрямую и актуально связывает эмоциональный строй человеческой природы и действия, совершаемые на практике.

В-третьих, юмианское учение об аффектах более созвучно основам исследовательской идеологии социальных наук. Спинозой аффекты вводились ради фиксации отношений различия в природах индивидов (Делёз, 2014: 161), а вовсе не ради сходства. Мы вынуждены признать, что в крайних своих проявлениях спинозианский подход антисоциален, поскольку не соединяет индивидов в группы, а, на-против, противопоставляет их друг другу (Делёз, 2014: 178). Как замечает Спиноза, «поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, они могут быть противны друг другу» (Спиноза, 1999: 415). Формула социальной солидарности, согласно Спинозе, может быть найдена нами только в зонах действия «радостных» аффектов (*laetitia*), гармонизирующих отношения индивидов, в то время как реальная практика социальных движений свидетельствует скорее об ином. «Печальные» аффекты (*tristitia*) — страх, ненависть или озлобленность — способны служить интересам солидаризации отнюдь не хуже, чем позитивные моральные чувства. А стало быть, именно юмианская социология, основанная на сходствах, условия для которых создаются действующими на нас аффектами вне зависимости от их моральных качеств, является более предпочтительным и корректным исследовательским инструментом для создания теории согласованных социальных действий (практик), чем очаровывающая умы последователей аффективного поворота спинозианская «социология».

за, 1999: 452). Своей аллегорией Спиноза определенно дает нам понять, что решение загадки индукции не только не входит в его планы, но и просто будет игнорироваться из-за своей незначительности.

48. В своей «Этике» Спиноза устанавливает, что «ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только есть что-нибудь другое)» (Спиноза, 1999: 337). Однако проповедуемый им дуализм принадлежит к принципиально иному сорту, чем субстанциальный дуализм Рене Декарта, поскольку «сущности человека не присуща субстанциальность...» (Спиноза, 1999: 296).

Литература

- Бергсон А. (1999). Творческая эволюция / Пер. с франц. М. Булгакова // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест. С. 7–412.
- Васильев В. В. (2013). Методология Юма и его наука о человеческой природе // Историко-философский ежегодник. 2012. М.: Канон+, Реабилитация. С. 62–115.
- Васильев В. В. (2014). Неизвестный Юм // Вопросы философии. № 1. С. 127–139.
- Вахштайн В. (2011). Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: ЕУ СПб.
- Волков В. (1997). О концепции практик(и) в социальных науках // Социологическое исследование. № 6. С. 9–23.
- Волков В., Хархордин О. (2008). Теория практик. СПб.: ЕУ СПб.
- Гоббс Т. (1991). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Н. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения. Т 2. М.: Мысль. С. 3–545.
- Деева М. (2010). От индивидуального к разделяемому аффекту: постдюркгеймианская традиция в социологии эмоций // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 134–154.
- Делёз Ж. (2001а). Спиноза // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с франц. Я. И. Свирского. М.: Пер Сэ.
- Делёз Ж. (2001б). Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с франц. Я. И. Свирского. М.: Пер Сэ.
- Делёз Ж. (2014). Спиноза и проблема выражения / Пер. с франц. Я. И. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Йоас Х., Кнёблль В. (2011). Социальная теория: двадцать вводных лекций / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб.: Алетейя.
- Кант И. (1994). Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Мысль.
- Корбут А. М. (2013а). Гоббсова проблема и два ее решения: нормативный порядок и ситуативное действие // Социология власти. № 1–2. С. 9–26.
- Корбут А. М. (2013б). Этнометодологические исследования науки: истоки // Эпистемология и философия науки. Т. XXXV. № 1. С. 151–166.
- Лейбниц Г. В. (1982). Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела / Пер. с франц. Г.М. Файбусовича // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль. С. 318–325.
- Поппер К. Р. (2008). Предположения и опровержения. Рост научного знания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, Г. А. Новичкова. М.: АСТ.
- Поппер К. Р. (2014). Неоконченный поиск: интеллектуальная автобиография / Пер. с англ. А. Карташова. М.: Практис.

- Роулз Э. У. (2005). Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретных практик и представлений как оснований разума / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. Т. 4. № 1. С. 3–30.
- Роулз Э. У. (2014). Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. Т. 13. № 2. С. 84–140.
- Соссюр Ф. де. (1977). Курс общей лингвистики / Пер. с франц. А. М. Сухотина, А. А. Холодовича // Соссюр Ф. де. Труды по языкоznанию. М.: Прогресс. С. 7–285.
- Спиноза Б. (1999). Этика, доказанная в геометрическом порядке / Пер. с лат. Н. А. Иванцова // Спиноза Б. Сочинения. Т. 1. СПб.: Наука. С. 251–478.
- Хрисипп. (2002). Фрагменты ранних стоиков. Т. 2: Хрисипп из Сол. Ч. 2: Физические фрагменты (фрг. 522–1216) / Пер. с древнегреч. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Эльстер Ю. (2011). Объяснение социального поведения: еще раз об основах социальных наук / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: ГУ-ВШЭ.
- Юм Д. (1996а). Исследование о человеческом познании / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 3–144.
- Юм Д. (1996б). Скептик / Пер. с англ. А. Н. Чанышева // Юм Д. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 578–598.
- Юм Д. (1996в). Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль. С. 53–655.
- Agnew V. (2007). History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present // Rethinking History. Vol. 11. № 3. P. 299–312.
- Barbalet J.M. (1999). Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett L.F., Lindquist K.A. (2008). The Embodiment of Emotion // Embodiment Grounding: Social, Cognitive, Affective, and Neuroscientific Approaches / Ed. G. R. Semin, E. R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 237–262.
- Barrett L.F., Bar M. (2009). See It with Feeling: Affective Predictions During Objects Perception // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B. Vol. 364. № 1521. P. 1325–1334.
- Berlant L. (1997). The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship. Durham: Duke University Press.
- Bloor D. (1996). Idealism and the Sociology of Knowledge // Social Studies of Science. Vol. 26. № 4. P. 839–856.
- Clough P.T. (2007). Introduction // The Affective Turn: Theorizing the Social / Ed. P.T. Clough, J. Halley. Durham: Duke University Press. P. 1–33.
- Craig A. D. (2003a). Interoception: the Sense of the Physiological Condition of the Body // Current Opinion in Neurobiology. Vol. 13. № 4. P. 500–505.
- Craig A. D. (2003b). A New View of Pain as a Homeostatic Emotion // Trends in Neurosciences. Vol. 26. № 6. P. 303–307.

- Damasio A. R. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- Damasio A. R. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Harcourt.
- Damasio A. R. (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.
- Ducey A. (2007). More Than a Job: Meaning, Affect, and Training Health Care Workers // *The Affective Turn: Theorizing the Social* / Ed. P. T. Clough, J. Halley. Durham: Duke University Press. P. 187–208.
- Durkheim E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Garfinkel H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Goodman N. (1983). The New Riddle of Induction // *Goodman N. Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press. P. 59–83.
- Goodwin J., Jasper J. M., Polletta F. (2000). The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory // *Mobilization*. Vol. 5. № 1. P. 65–83.
- Gorton K. (2008). Desire, Duras, and Melancholia: Theorizing Desire After the “Affective Turn” // *Feminist Review*. Vol. 89. № 1. P. 16–33.
- Hardt M. (2007). Foreword: What Affects Are Good For // *The Affective Turn: Theorizing the Social* / Ed. P. T. Clough, J. Halley. Durham: Duke University Press. P. ix–xiii.
- Hochschild A. R. (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure // *American Journal of Sociology*. Vol. 85. № 3. P. 551–575.
- Hoggett P., Thompson S. (2012). Introduction // *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies* / Ed. P. Hoggett, S. Thompson. New York: Continuum. P. 1–19.
- Jasper J. M. (1998). The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions In and Around Social Movements // *Sociological Forum*. Vol. 13. № 3. P. 397–424.
- Jasper J. M. (2011). Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research // *Annual Review of Sociology*. Vol. 37. P. 285–303.
- Kemper T. (1987). How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components // *American Journal of Sociology*. Vol. 93. № 2. P. 263–289.
- Kemp Smith N. (2005). *The Philosophof David Hume: A Critical Study of Its Origin and Central Doctrines*. London: Palgrave Macmillan.
- Koivunen A. (2000). Preface: The Affective Turn? // *Conference Proceedings for Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies* / Ed. A. Koivunen, S. Paasonen. Turku: University of Turku. P. 7–9.
- Kuhn A. (1992). *Mandy and Possibility* // *Screen*. Vol. 33. № 3. P. 233–243.
- Lutz K. (1986). Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as Cultural Category // *Cultural Anthropology*. Vol. 1. № 3. P. 287–309.
- Mannison D. (1987). Hume and Wittgenstein: Criteria vs. Scepticism // *Hume Studies*. Vol. XIII. № 2. P. 138–165.
- Massumi B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.

- McCalman I., Pickering P. A.* (2010). From Realism to the Affective Turn: An Agenda // Historical Reenactment: From Realism to the Affective Turn / Ed. I. McCalman, P. A. Pickering. New York: Palgrave Macmillan. P. 1–17.
- Nicholson L.* (1999). The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern. Buckingham: Open University Press.
- Prinz J.* (2011). Sentimentalism and Self-Directed Emotions // Self-Evaluation: Affective and Social Grounds of Intentionality / Ed. A. Konzelmann Ziv, K. Lehrer, H. B. Schmid. Dordrecht: Springer. P. 135–153.
- Rawls A. W.* (2001). Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs. Representations as the Foundation of Reason // Journal of Classical Sociology. Vol. 1. № 1. P. 33–68.
- Rawls A. W.* (2005). Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rescher N.* (1975). Unselfishness: The Role of the Vicarious Affects in Moral Philosophy and Social Theory. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Redding P.* (1999). The Logic of Affect. Ithaca: Cornell University Press.
- Robinson E.* (2010). Touching the Void: Affective History and the Impossible // Rethinking History. Vol. 14. № 4. P. 503–520.
- Scarry E.* (1985). The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. New York: Oxford University Press.
- Stapleton M.* (2013). Steps to a "Properly Embodied" Cognitive Science // Cognitive Systems Research. Vol. 22–23. P. 1–11.
- Thrift N.* (2008). Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect. London: Routledge.
- Woodward K.* (1996). Global Cooling and Academic Warming: Long-Term Shifts in Emotional Weather // American Literary History. Vol. 8. № 4. P. 759–779.

Machine Wars: Machina Humeana

Andrei Nekhaev

Professor, Department of Philosophy and Social Communication, Omsk State Technical University
 Address: Prospekt Mira, 11, Omsk, Russian Federation 644050
 E-mail: a_v_nehaev@rambler.ru

The main goal of the article is to reconstruct the conceptual bases of the original sociological project contained in David Hume's *Treatise of Human Nature*. The core of Humean sociology is a meticulously designed doctrine of passions. The foci of the Humean doctrine of passions are the questions of influences observed between the emotional component of human nature and the multiple forms of human actions. According to David Hume, the faculty of imagination, which operates on ideas, is not by itself able to supply a set of regular and uniform practices for an agent. The real foundations for any agent's habitual form of action are always emotions and

passions. The influences of emotions and passions on an agent have various natures: emotions as the primary impressions (the impressions of sensation) initiate actions performed by an agent, and passions, as secondary impressions (the impressions of reflection), put these activities into a regular and uniform shape. These very passions define the nature and structure of an agent's habits, avoiding the traditional logical difficulties in solving the riddle of induction. A habit does not arise as a simple result from the multiple performances of these or that actions, but it is formed by predilections of an agent of activity. Against the backgrounds of a burgeoning interest in contemporary social sciences and a variety of practice-oriented theories and concepts, Humean sociology finds a new theoretical practicality, demonstrating the strength of its arguments and the ability to become a new important source of conceptual intuitions in the social sciences.

Keywords: David Hume, emotion, passion, habit, riddle of induction, action theory, theory of practice

References

- Agnew V. (2007) History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present. *Rethinking History*, vol. 11, no 3, pp. 299–312.
- Barbalet J. M. (1999) *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett L. F., Lindquist K. A. (2008) The Embodiment of Emotion. *Embodiment Grounding: Social, Cognitive, Affective, and Neuroscientific Approaches* (eds. G. R. Semin, E. R. Smith), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 237–262.
- Barrett L. F., Bar M. (2009) See It with Feeling: Affective Predictions During Objects Perception. *Philosophical Translations of the Royal Society of London. Series B*, vol. 364, no 1521, pp. 1325–1334.
- Bergson H. (1999) Tvorcheskaja jevoljucija [Creative Evolution]. *Tvorcheskaja jevoljucija. Materija i pamjat'* [Creative Evolution. Matter and Memory], Minsk: Harvest, pp. 7–412.
- Berlant L. (1997) *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham: Duke University Press.
- Bloor D. (1996) Idealism and the Sociology of Knowledge. *Social Studies of Science*, vol. 26, no 4, pp. 839–856.
- Clough P. T. (2007) Introduction. *The Affective Turn: Theorizing the Social* (eds. P. T. Clough, J. Halley), Durham: Duke University Press, pp. 1–33.
- Craig A. D. (2003a) Interception: The Sense of the Physiological Condition of the Body. *Current Opinion in Neurobiology*, vol. 13, no 4, pp. 500–505.
- Craig A. D. (2003b) A New View of Pain as a Homeostatic Emotion. *Trends in Neurosciences*, vol. 26, no 6, pp. 303–307.
- Chrysippus. (2002) *Fragmenty rannih stoikov. Tom 2: Hrisipp iz Sol. Chast' 2: Fizicheskie fragmenty* (frg. 552–1216) [Fragments of the Early Stoics, vol. 2: Chrysippus of Soli, part 2: Fragments of Physics (frg. 552–1216)], Moskow: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shchitalina.
- Damasio A. R. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- Damasio A. R. (2003) *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Harcourt.
- Damasio A. R. (2010) *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.
- Deeva M. (2010) Ot individual'nogo k razdeljaemomu affektu: postdrukgejmianskaja tradicija v sociologii jemocij [From the Individual to Shared Affect: Post-Durkheimian Tradition in the Sociology of Emotions]. *Russian Sociological Review*, vol. 9, no 2, pp. 134–154.
- Deleuze G. (2001) Spinoza [Spinoza]. *Jempirizm i subektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu. Kriticheskaja filosofija Kanta: uchenie o sposobnostjah. Bergsonizm. Spinoza* [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties. Bergsonism. Spinoza], Moskow: Per Se.
- Deleuze G. (2001) *Jempirizm i subektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu* [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature]. *Jempirizm i subektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu. Kriticheskaja filosofija Kanta: uchenie o sposobnostjah. Bergsonizm*.

- Spinoza* [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties. Bergsonism. Spinoza], Moskow: Per Se.
- Deleuze G. (2014) *Spinoza i problema vyrazhenija* [Expressionism in Philosophy: Spinoza], Moskow: Institut obshhegumanitarnyh issledovanij.
- Ducey A. (2007) More Than a Job: Meaning, Affect, and Training Health Care Workers. *The Affective Turn: Theorizing the Social* (eds. P. T. Clough, J. Halley), Durham: Duke University Press, pp. 187–208.
- Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Elster J. (2011) *Objasnenie social'nogo povedenija: eshe raz ob osnovah social'nyh nauk* [Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences], Moskow: HSE.
- Garfinkel H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Goodman N. (1983) The New Riddle of Induction. *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 59–83.
- Goodwin J., Jasper J. M., Polletta F. (2000) The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory. *Mobilization*, vol. 5, no 1, pp. 65–83.
- Gorton K. (2008) Desire, Duras, and Melancholia: Theorizing Desire After the "Affective Turn". *Feminist Review*, vol. 89, no 1, pp. 16–33.
- Hardt M. (2007) Foreword: What Affects Are Good For. *The Affective Turn: Theorizing the Social* (eds. P. T. Clough, J. Halley), Durham: Duke University Press, pp. ix–xiii.
- Hobbes T. (1991) Leviathan, ili Materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil]. *Sochinenija. Tom 2* [Works, vol. 2], Moskow: Mysl', pp. 3–545.
- Hochschild A. R. (1979) Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, vol. 85, no 3, pp. 551–575.
- Hoggett P., Thompson S. (2012) Introduction. *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies* (eds. P. Hoggett, S. Thompson), New York: Continuum, pp. 1–19.
- Hume D. (1996) Issledovanie o chelovecheskom poznaniyu [An Enquiry Concerning Human Understanding]. *Sochinenija. Tom 2* [Works, vol. 2], Moskow: Mysl', pp. 3–144.
- Hume D. (1996) Skeptik [The Sceptic]. *Sochinenija. Tom 2* [Works, vol. 2], Moskow: Mysl', pp. 578–598.
- Hume D. (1996) Traktat o chelovecheskoj prirode, ili Popytka primenit' osnovannyj na opyty metod rassuzhdenija k moral'nym predmetam [A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, vol. 1], Moskow: Mysl', pp. 53–655.
- Jasper J. M. (1998) The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions In and Around Social Movements. *Sociological Forum*, vol. 13, no 3, pp. 397–424.
- Jasper J. M. (2011) Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. *Annual Review of Sociology*, vol. 37, pp. 285–303.
- Joas, H., Knöbl, W. (2011) *Social'naja teorija: dvadcat' vvodnyh lekcij* [Social Theory: Twenty Introductory Lectures], Saint Petersburg: Aleteija.
- Kant I. (1994) *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], Moskow: Mysl'.
- Kemper T. (1987) How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components. *American Journal of Sociology*, vol. 93, no 2, pp. 263–289.
- Kemp Smith N. (2005) *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origin and Central Doctrines*, London: Palgrave Macmillan.
- Koivunen A. (2000) Preface: The Affective Turn? *Conference Proceedings for Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies* (eds. A. Koivunen, S. Paasonen), Turku: University of Turku, pp. 7–9.
- Korbut A. (2013) Gobbsova problema i dva ee reshenija: normativnyj porjadok i situativnoe dejstvie [Hobbes' Problem and Its Two Solutions: Normative Order and Situated Action]. *Sociology of Power*, no 1–2, pp. 9–26.
- Korbut A. (2013) Jethnometodologicheskie issledovaniya nauki: istoki [Ethnomethodological Studies of Science: The Origins]. *Epistemology and Philosophy of Science*, vol. 35, no 1, pp. 151–166.
- Kuhn A. (1992) *Mandy and Possibility. Screen*, vol. 33, no 3, pp. 233–243.

- Leibniz G. W. (1982) Razjasnenie trudnostej, obnaruzhennyh g-nom Bejlem v novoj konsepcii o vzaimosvjazi dushi i tela [Clarification of the Difficulties which Mr. Bayle has found in the New System of the Union of Soul and Body]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, vol. 1], Moskow: Mysl', pp. 318–325.
- Lutz K. (1986) Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as Cultural Category. *Cultural Anthropology*, vol. 1, no 3, pp. 287–309.
- Mannison D. (1987) Hume and Wittgenstein: Criteria vs. Scepticism. *Hume Studies*, vol. xiii, no 2, pp. 138–165.
- Massumi B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- McCalman I., Pickering P. A. (2010) From Realism to the Affective Turn: An Agenda. *Historical Reenactment: From Realism to the Affective Turn* (eds. I. McCalman, P. A. Pickering), New York: Palgrave Macmillan, pp. 1–17.
- Nicholson L. (1999) *The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern*, Buckingham: Open University Press.
- Popper K. R. (2008) *Predpolozhenija i opoverzhenija. Rost nauchnogo znanija* [Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge], Moskow: AST.
- Popper K. R. (2014) *Neokonchennyj poisk: Intellektual'naja avtobiografija* [Unended Quest: An Intellectual Autobiography], Moskow: Praksis.
- Prinz J. (2011) Sentimentalism and Self-Directed Emotions. *Self-Evaluation: Affective and Social Grounds of Intentionality* (eds. A. Konzelmann Ziv, K. Lehrer, H. B. Schmid), Dordrecht: Springer, pp. 135–153.
- Rawls A. W. (2001) Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs. Representations as the Foundation of Reason. *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, no 1, pp. 33–68.
- Rawls A. W. (2005) *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls A. W. (2005) Djurkgejmovskaja traktovka praktiki: Al'ternativa konkretnejh praktik i predstavlenij kak osnovaniy razuma [Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs. Representations as the Foundation of Reason]. *Russian Sociological Review*, vol. 4, no 1, pp. 3–30.
- Rawls A. W. (2014) Jepistemologija Djurkgejma: Nezamechennyj argument [Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument]. *Russian Sociological Review*, vol. 13, no 2, pp. 84–140.
- Rescher N. (1975) *Unselfishness: The Role of the Vicarious Affects in Moral Philosophy and Social Theory*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Redding P. (1999) *The Logic of Affect*, Ithaca: Cornell University Press.
- Robinson E. (2010) Touching the Void: Affective History and the Impossible. *Rethinking History*, vol. 14, no 4, pp. 503–520.
- Saussure F. de. (1977) Kurs obshhej lingvistiki [Course in General Linguistics]. *Trudy po jazykoznaniju* [Works on Linguistics], Moskow: Progress, pp. 7–285.
- Scarry E. (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press.
- Spinoza B. (1999) Jetika, dokazannaja v geometricheskem porjadke [The Ethics Demonstrated in Geometric Order]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, vol. 1], Saint Petersburg: Nauka, pp. 251–478.
- Stapleton M. (2013) Steps to a "Properly Embodied" Cognitive Science. *Cognitive Systems Research*, vol. 22–23, pp. 1–11.
- Thrift N. (2008) *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London: Routledge.
- Vakhshatin V. (2011) *Sociologija povsednevnosti i teorija frejmov* [Sociology of Everyday Life and Frame Theory], Saint Petersburg: European University at Saint Petersburg.
- Vasiliev V. (2013) Metodologija Juma i ego nauka o chelovecheskoj prirode [Hume's Methodology and His Science of Human Nature]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*, 2012 [Historical and Philosophical Yearbook, 2012], Moskow: Kanon+, Reabilitacija, pp. 62–115.
- Vasiliev V. (2014) Neizvestnyj Jum [Unknown Hume]. *Voprosy filosofii*, no 1, pp. 127–139.
- Volkov V. (1997) O konsepcii praktik(i) v social'nyh naukah [On Concept of Practice(s) in Social Sciences]. *Sociological Studies*, no 6, pp. 9–23.

- Volkov V., Kharkhordin, O. (2008) Teorija praktik [Theory of Practices], Saint Petersburg: European University at Saint Petersburg.
- Woodward K. (1996) Global Cooling and Academic Warming: Long-Term Shifts in Emotional Weather. *American Literary History*, vol. 8, no 4, pp. 759–779.

When Methodology Beats Techniques; or, Why We Prefer Discourse and Narrative Analysis to Interpret Textual Data

Irina Trotsuk

Associate Professor, Peoples' Friendship University of Russia
Address: Miklukho-Maklaya Str., 10/2, Moscow, Russian Federation 117198
E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru

Recently, textual analysis has become quite popular in social sciences in general, and in sociological studies in particular, partly due to the “narrative turn” that emphasizes the textual nature of all social practices and legitimizes their explanations through discourses that constitute social reality and identification models in contemporary society. Though content analysis has long ago proved its methodological and technical relevance to solve sociological questions in providing both qualitative and quantitative data about discursively structured social reality, the modern popularization of textual analysis within sociology is associated with two vague and multifaceted approaches, those of narrative and discourse analysis. The article first outlines the three types of sociological data the researchers have to deal with: formalized data that can be arranged in different matrices and analyzed mathematically; weakly formalized, but still structured and organized data; and non-formalized data that supposes the application of textual analysis. The author then presents her explanation of the current state of affairs in the use of textual analysis in empirical sociological studies, in which narrative and discourse analysis are often positioned as the only possible research methods to be employed despite several decades of the successful application of content analysis. This explanation consists of two parts: the first section includes a number of strict requirements a researcher must follow while conducting content analysis, while the second consists of the attractive advantages of narrative and discourse analysis as determined by their interdisciplinary status, nature, and origin.

Keywords: textual analysis, textual data, semi- and non-formalized data, content analysis, narrative analysis, discourse analysis, limitations and advantages of method

What types of data do we have to deal with?

Within empirical studies, it is generally known that sociologists deal with three types of data. The first type is formalized¹ data that can be arranged in different matrices and analyzed mathematically (e.g., responses to closed-ended questions, indicators of the state's statistics, etc.). This type of data does not require or allow qualitative analysis, for there is nothing to apply it to. Social scientists often have to deal with the second type of data — “weakly formalized” data, i.e. structured and organized texts (e.g., responses to open-ended questions, non-finished sentences technique, the twenty statements test,

© Trotsuk I., 2015

© Centre for Fundamental Sociology, 2015

1. I prefer to name data formats using the word “formalization” not “structure” for the first one points to the type of data as it is, while the latter emphasizes the specific belief of the textual analysis adherents that every text does have some structure — either proposed by the author or “detected” by the researcher.

etc.), that provide little data of the predictable structure per respondent. Even given a significant sample size, we increase not the diversity of meanings, but the frequencies of similar answers to the same questions. The third type of data is the main source of non-formalized data that supposes application of textual analysis techniques to in-depth interviews and semi-formalized written (auto)biographies, all kinds of narratives, and some types of personal documents, including visual, etc. Obviously, the third type of data gives sociologists much more analytical freedom than the second type due to its content and structure, but from the textual analysis point of view semi-, weakly-, or non-structured data (texts) are basically the same.

Whether we like it or not, the first type — formalized data — is an absolute favorite of the sociological community, its beloved child, metaphorically-speaking, judging by how much attention and discussions are devoted to its procurement, analysis, and validation. Even without conducting the simplest content analysis of sociological articles on methodological and technical issues or results of empirical studies, one can confidently state that (mass) surveys form its thematic core and are a constant cause of sincere professional and personal concern. Following our metaphor, semi- or weakly-formalized data is a stepchild: fewer articles are devoted to the issues of its procurement, analysis, validation, and interpretation than in the case of formalized data. Moreover, such publications are often somewhat forced by nature. There are cases when one just cannot deal without relevant techniques, even in mass surveys, and if one cannot completely give up weakly formalized data, it is necessary to ensure the effectiveness of the relevant techniques. Then, the non-structured type of data is probably a sociological orphan, judging by the attention to the technical aspects of obtaining it, its analysis, validation, and interpretation. This is true at least in Russian tradition, although Western publications also tend to focus on qualitative methodology in the fundamental and applied senses as a whole, rather than the techniques to work with this type of data.

One could argue that there is no need to devote much attention to semi- and non-structured data for there is, generally speaking, no difficulties in obtaining it (we all live among interviews/talks and written texts), and analyzing it (no doubt, all that could be said about content-analysis has already been said). This is a quite convincing suggestion, but there are much more serious grounds in ignoring content analysis in comparison with vague, polysemantic and umbrella-like narrative analysis and discourse analysis that have become extremely popular in the humanities and social sciences at least two and a half decades ago. However, narrative analysis and discourse analysis still defiantly lack precise definitions and are interpreted quite arbitrarily based on the conceptual and methodological preferences of the researcher, as well as the goals and objectives of the particular research. I suggest to divide these grounds into two groups, the “musts” and the “lets.”

What “musts” of content analysis make it so “unattractive”?

The first group of grounds that can explain the ignoring of content analysis and preferring narrative and discourse analysis is easily described. This explanation consists of the requirements that a researcher must fulfill so as not to be accused of producing some original discursive collages instead of scientific texts and not being criticized for incompetence while conducting content analysis. The list of such requirements includes writing a program of the research, constructing a sample of texts, developing measurement tools by analogy with a mass survey questionnaire, controlling the number and “quality” of categories, the preparation of all necessary technical and analytical documentation, etc. (see, e.g.: Berelson, 1952; Holsti, 1969; Krippendorf, 1980; Neuendorf, 2002; Weber, 1990; Woodrum, 1984). These are well-known “musts” of content analysis, or “textual coding,” as an objective quantitative method of “translating” textual information into countable codes.

Undoubtedly, there are such open questions as what to do if one is not aware enough of some new or previously little-studied phenomenon to develop a coding scheme; what degree of coding procedures formalization is sufficient to have the right to name one’s work content-analytical: should one take the type of content analysis (pragmatic, semantic, psychological — see, e.g., Vincent, 2000; traditional frequency model and non-frequency model — see, e.g., Tarshis, 2002, 2012, 2014) into account, or perhaps attempts to classify different versions of the method do not have sense at all, etc. However, the unresolved issues do not affect or cancel the basic “musts” of content analysis mentioned above and determined by its “status” of a scientific method for studying all types of texts “based on the criteria of reproducibility of results of the research” and not the “original, author’s reading of the content of the text” (Tarshis, 2014: 14). Thus, it is quite difficult for a researcher to explain and justify one’s decisions and procedures, especially sampling and coding choices, if he or she claims to conduct content analytical research.

However, it is not the “musts” of content analysis that deter sociologists. It is rather the “lets” of narrative and discourse analysis on the background of such “musts” that result in these two broad methodological approaches lacking conventional and generally accepted definitions, even though these are the absolute favorites of sociologists and representatives of other disciplinary fields as soon as it comes to analyzing and interpreting large volumes of textual data. So, let us try to introduce a review of the advantages, possibilities, and promises of narrative and discourse analysis that make them so appealing once sociologists aim or have to say something important or smart about non- or weakly-formalized data, regardless of falling into some “blind” or “white spots” on the map of sociological methodology².

To make my arguments sound more comprehensible and convincing, I will combine the enticing features of narrative and discourse analysis into several groups. Firstly, un-

2. Given that we take for granted that narrative and discourse analysis are sociological approaches; otherwise we would spend a lot of efforts and time in a desperate struggle with other disciplines for their sociological affiliation.

like content analysis that has never been doubted for being sociological enough, narrative and discourse analysis are free from any disciplinary fetters, and, therefore, let sociologists use all available methodological principles and technical procedures regardless of their disciplinary affiliation, thus proving to be truly interdisciplinary approaches. Secondly, narrative and discourse analysis expand the possibilities of researchers within the sociological science boundaries, for there are no restrictions here of what and how to study, unlike content analysis in the classical interpretation. Finally, being extremely catchall, narrative and discourse analysis possess some features that lets one incorporate them easily, albeit partly, into the qualitative approach in sociology which equips them with all the possibilities of the qualitative sociological research and strong disciplinary positions. Thereby, having almost no “musts” but a lot of “lets” in contrast to the content analysis method that possesses completely opposite qualities, narrative and discourse analysis have become extremely popular in today’s sociology. I will express my opinion about this fact at the end of the article. I believe it is necessary first to provide a detailed review of the essence of the narrative and discourse approaches “lets” within sociological science.

Why narrative and discourse analysis are so interdisciplinary?

Due to the lack of works on textual analysis that can definitely be positioned as purely sociological literature, methodological bases of sociological work with textual data are not summarized in an explicit form. Such attempts to clarify and structure conceptual and terminological foundations of textual analysis are not even made in most books and studies. Therefore, if one claims to conduct narrative or discourse analysis, there are many interdisciplinary resources at one’s full disposal without any requirement to justify their pure sociological application. For instance, interpretive and analytical problems related to the concept of “narrative” are discussed in a variety of disciplinary fields for narratology issues (see, e.g., Fludernik, 2009) can no longer be considered an exclusive domain of literature, and form an important part of philosophy, history, linguistics and sociology, whose representatives see in the narrative much more than just a “temporal structure,” which, in the 1990’s, resulted in the “narrative turn” that swept across humanities and social sciences (Tyupa, 2012: 75). For example, sociologists turn to philosophy which considers narratives as a method to obtain social identity, to objectify narrator’s subjectivity and, simultaneously, to achieve certain social goals. In this case, narratives can take a few basic functional forms: the “narrative of stability” connects events and images in such a way that the narrator maintains a stable and unchanged self-esteem and self-identity; the “narrative of progress” explains events, roles or behavior of the narrator as undoubtedly desired and approved; and, the “narrative of regress,” as completely opposite (Griffin, 2010: 133).

The most well known and “sociological” interpretation of narrative in philosophy was developed by J. Brockmeier and R. Harré (2001) in a critical perspective. They consider narrative a general category of linguistic production, which is too often used as if it was a

word for identifying an ontology, whereas narrative is just a name for a number of regulations and standards within communication practices that organize and make sense of our everyday experiences, that is, a condensed set of rules that guarantee us social acceptance and successful actions within the framework of a given culture. Brockmeier and Harré question the idea that one narrative can be more or less true, or more or less accurate than another, and that the source of narrative's truthfulness lies in individual practices of introspection and self-reflection rather than in the social, historical, and cultural contexts in which these truths are produced (Bamberg, 2006). According to their critique, the notion of truthfulness must not be applied to narratives, for our actions, experiences, and lives are too fragmented, formless, and incomplete. It follows that narratives do not represent reality, but construct and constitute it by helping us to integrate any individual case of our personal life into the established and approved social and cultural scenarios. In other words, narratives are models of the world, and, at the same time, models of one's own "I." Narratives bind together personal and social modes of human life, they help one express one's emotions and opinions about what this world should be, and let one represent one's identity and society (Fraser, 2004: 180). As one gets older and accumulates a large baggage of life experiences and memories, narratives help one modify one's self-esteem and the extent of consent and embeddedness in the existing social order and discursive canon (Roberts, 2004: 12).

Thus, nobody will accuse one of not thinking sociologically if one refers to philosophical names, works, and concepts while developing a sociological interpretation of basic narrative problems such as the meaning and context. Any words, statements, and "stories" make sense due primarily to the context of their production and use. They do have some meaning by themselves, but somewhat different and insufficient for the sociological explanation of human actions; however, one should not and cannot reduce the meaning of narratives and discourses only to their contextual variations. The meaning of the words, phrases, sentences, the whole text they make, and the events they narrate can be significantly transformed beyond the dictionary or habitual borders in a variety of contexts. However, it does not mean that one all of a sudden makes a wonderful discovery especially when it comes to classical texts. Here, the newly discovered cultural meaning was initially sewn into the text, but before escaped one's sight (the "newness" is the result of one's former ignorance).

Another feature of the philosophical interpretation of narrative is an emphasis on its linguistic dimension. Narratives never describe/show/capture reality, but constitute and produce it in an (auto)biographical manner, inextricably linking textual descriptions and interpretations of one's own life experience and the world while combining carefully selected events in an unstable, changing, but coherent plot. Today, there is a special disciplinary branch labeled narratology (see, e.g., Manfred, 2002) that refers to the structuralist theory distinguishing, on the one hand, plot and the story, or discourse and the story, and on the other hand, text (or, more generally, discourse) and narrating or narration, i.e. "the act of narrating taken in itself" within the plot/discourse (Genette, 1980: 27). "Basically, a story refers to a skeletal description of the fundamental events in their natural

logical and chronological order (perhaps with an equally skeletal listing of the roles of the characters in the story) . . . It is the story — the chronological succession of events — that provides the basic building blocks of narrative” (Franzosi, 1998). “The presence or absence of a story is what distinguishes narrative from nonnarrative texts” (Rimmon-Kenan, 1983: 15). Neither explanation or description alone as specific linguistic genres is enough to constitute a narrative, although narrative, for its part, does not exclude any of them (Todorov, 1990: 28).

Post-structuralism expanded the boundaries of narrative analysis (Richardson, 2002: 415). It declared any “truth” not only to be narrative or discursive by nature, but pointed to every “truth” as a deliberate construction to support specific local, cultural, or political aspirations and, ultimately, to ensure claims to power. Two key ideas laid the conceptual foundations of post-structuralism: every text expresses ethical, ideological, and other of the author’s views of reality, although neither the author nor the reader/listener should always be aware of such. Reality of the past is generated by the effect of the reality of the past, which creates seemingly irrelevant but the most rhetorically convincing parts of the text (Ankersmit, 2003b: 21–22). In other words, the key elements of the text that interest linguistics the most, those of narration, reflexivity and contextualization, determine the interdisciplinary character of narrative and discourse analysis, and equip a researcher with endless conceptual resources and technical possibilities without the risk of being accused of incompetence or breaking disciplinary boundaries.

Therefore, referring to the psychological or even psychoanalytical interpretations of narratives and discourses is no longer dangerous for sociologists. One of the definitions of psychoanalysis is “a set of interpretative strategies” (Ankersmit, 2003a: 333) focusing on the insignificant and irrelevant details of the narrative as markers of the patient’s repressed and concealed emotions and knowledge. This definition further declares that it is difficult to separate a subjective version of events from some “objective truth,” not because they are inextricably intertwined, but because the latter may not exist. Almost everything a person can theoretically tell his psychoanalyst has narrative form. Whether it is a simple description of events, retelling a dream or a fantasy, or attempting to turn one’s life experience into some single thematic line, etc., we always try to create a metaphor of our personality with all the available linguistic tools. Nevertheless, there are two basic definitions of narrative in psychological tradition (Sarbin, 1986b), “wide,” as a general term for naming the process of creating stories in general, and “narrow,” as the name of a particular form of discourse different from all other (“report,” “description,” etc.). This is due to the mandatory presence of a conflict and its resolution, or a change of the status of the actor and/or situation in the course of the story. In the second case, in order for a text to become a narrative, a number of semantic criteria must be met. The temporal sequence of events responsible for the change in the situation must be represented, the spatial-temporal characteristics of any action mentioned must be clearly identified, all actors, both major and minor, must be labeled, the text must contain a kind of “summary” in the beginning and a “code” (a reference to the current state of affairs) at the end, and the text must contain the direct speech of actors in between (Labov, 2001).

Regardless of the definition, wide or narrow, there are two basic approaches to the interpretation of narratives in psychology (Gerhardt, Stinson, 1994). The pragmatic approach claims that every narrative/story is contextually constructed, i.e., determined by the interaction in the given communicative situation. The affective approach explains the uniqueness of any narrative by the fact that every author offers and even imposes his own point of view replacing a simple chronologically ordered story (a retelling of events) by a narrative with a strong evaluative component. Thus, constructing narratives requires a high degree of narrative competence that develops as people grow up. It is approximately at the age of nine that evaluative components start to dominate in the previously chronologically-ordered retelling of events. As children grow older, stories become longer, more complicated, full of direct and indirect speech, more coherent, with obvious causal reasoning and explicit “definitions of the situation” (Rossiter, 1999: 61). In general, our ability to interpret the world increases as we master narratives and turn into mature “self-constructing animals” that can achieve self-understanding only through self-interpretation: we “think . . . and make moral choices according to narrative structures” (Sarbin, 1986a: 8).

Perhaps, the most sociological interpretation of narrative was developed in the historical science. Narratives let us go beyond methodological limitations of the traditional historiography and to use the past available to us only in its linguistic representation to understand the present (Heise, 1995). The “linguistic turn” in history caused fierce debates between “traditional” historians seeing no demarcation line between historical writing and the past, and historians who emphasize the conventional and rhetorical construction of historical narratives, i.e. either we consider reality as completely permeable to history and turn it into an ideology, or, on the contrary, consider reality as absolutely impenetrable and turn it into a poetry (Barthes, 2000: 286). Both “types” of historian are addicted to narrative forms and rhetorical devices, because otherwise they cannot “capture” history and turn the past into a series of predictable episodes (Boedeker, 2010: 540).

The “narrative turn” in history sharpened the debates about the “truth” of narratives. Historians accepted the fact that we cannot change our past, but we can change a story of it (Dennett, 2003). These disputes ended with the recognition of the need to focus not on what did happen, but on what kind of metaphorical models one uses to describe what happened and how/why they became “convenient” to incorporate events of our private lives into the key values and structures of our culture and society (Croissant, 2003: 467). Even the most fundamentally oriented and “objective” textual reconstruction of the historical past inevitably creates a narrative that reflects not real time, but some conditional temporality, density of events, and causal sequence predetermined by the current social and cultural situation and its dominant ideology (Franzosi, 1998: 530). Thus, both in history and sociology, we must humbly admit that (a) there is no objective past, only its narrative representations open to rewriting; (b) not the facts but specific lexical and grammatical categories, and the social and cultural hierarchy of textual codes create narratives; (c) narrative interpretation of the past does not problematize it, but emphasizes the rhetorical mode of its constitution; and (d) the language of narrative is metaphorical,

opaque, and autonomous. It introduces “names” as an interpretive tool for understanding the past, which, however, does not prevent narrative interpretations to turn into common concepts of everyday language and recognized conceptual models of social sciences (Ankersmit, 2003b: 44–130).

Why narrative and discourse analysis are so multi- within sociology?

The second group of the “lets” of narrative and discourse analysis is due to the freedom to combine a variety of methodological grounds without having to choose just one of them and justify one’s decision. There are several reasons explaining such a freedom of an “irresponsible” choice. Firstly, sociology was among the last of the scientific disciplines to recognize the narrative nature of human experience and social reality. Therefore, it borrowed a lot of methodological “stuff” from the “pioneers,” together with the accompanying conflicts, which resulted in the ongoing discussions within the sociological community (see, e.g., Labov, Waletzky, 1997). Secondly, the notions of “narrative” and “discourse” are generally accepted as “legitimate” characteristics of both respondent and sociologist other than description or logical and statistical explanation. Narratives are essentially temporal by structure, historical by design, and rhetorical by explanation mode (Griffin, 2010: 133). So, no less than everyday actors, sociologists are “narrators” (e.g., Ellerman, 1998; Ezzy, 1998; Fraser, 2004), telling “stories” to explain how they transform narratives of everyday actors and empirical objects into some spatial, temporal, and logical configurations (Campbell, 2002; Maines, 1993: 17). Thirdly, one can choose a broad definition of narrative as a metaphor for various forms of biographies that denies the possibility of systematic and precise methods of obtaining, transcription and analysis of narratives, i.e. one can interpret narrative as a synonym for biographical data and a general methodological orientation in the framework of the qualitative approach. It is also possible for one to prefer a rigid formalist and minimalist definition of narrative as a retelling of a particular moment in the past with a fixed set of structural elements helping to construct a coherent story. The last definition is most consistent with the empirical interpretation of narrative in sociological research as a series of individual statements, in which one is interested in discovering the strategy of combining past events into a convincing story (Maines, 1993: 47). However, none of the definitions possesses a heuristic priority, for they all emphasize that narratives and discourses constitute social order and the basic structures of our identity (Roberts, 2004: 10).

A sociological interpretation of narrative as a textual mode of personal (both the scientist and the ordinary person) and social life eliminates all traditional restrictions on the combination and choice of the conceptual framework to study social practices. In other words, we are to give up our idealistic illusion that we can find and demonstrate some real people in some real world, and accept the inevitability of multivariate and endless interpretive process and epistemological priority of common-sense knowledge in the form of narrative. Such an acceptance gives one an astonishing freedom in combining methodological approaches and techniques under the “label” of either narrative

or discourse analysis, and explains largely why we love these two fellows so tenderly, regardless of their not-quite-sociological nature and origin. To qualify for conducting narrative analysis, it is sufficient to study real existing objects — recorded (oral, written, or visual) narratives — acting rather as literary critics, treating actions as texts, rather than as researchers, seeking to squeeze the unruly objective reality in the prepared beforehand and convenient schemes (Irwin, 1996: 109). Once there is a specific “object,” the narratives, the choice of analytical tools and interpretive models depends solely on one’s methodological priorities and interests, and on the tasks of the project. One can select a dramatic approach and “rewrite” a social interaction reflected in the narrative as a series of changing roles and identities, or a sociolinguistic approach focusing on syntax, semantics, punctuation, and other linguistic characteristics of text as markers of the social and cultural determination of the narrative (Abu-Akel, 1999: 437–438), or a structural approach, emphasizing the logical and chronological order of narrated events (Franzosi, 1998: 524; Labov, Waletzky, 1997). Another option is to combine elements of all three approaches, keeping in mind that our sociological analysis is nothing more than an advanced and rational “retelling” of everyday narratives (Langenohl, 2012: 40–42).

The same works for discourse analysis as an extremely multifaceted “umbrella-like” term (Hammersley, 2003), an amorphous metaphorical complex constituting a common thematic background and categorical contours of different studies. There are only three characteristics that unite a huge number of completely dissimilar studies under the label of discourse analysis: (1) the focus of interest (we seek or identify some discourse), (2) careful attention to the contextual conditions of creation and existence of textual objects, and (3) a refusal to separate the linguistic form and the content of events, for the social reality is constructed discursively, and texts represent both the reality and the ways of its perception and description. The continuity of discursive and non-discursive realities is emphasized within the discourse analysis by the concepts’ “case” (the choice of language means depends on social conditions and purposes of communication), “cohesion” (links between elements of the text in its surface structure), and “coherence” (logic and semantic links in the text). The discourse determines the grammar, vocabulary, syntax, and semantics of texts that create a whole special world with its own rules of truth and etiquette.

Therefore, when we say “discourse,” we appeal to different aspects of textual and extralinguistic reality without trying to draw a clear demarcation line between many methodological perspectives and formats of analytical work with textual data because they all come from the same postulate. Social reality is constructed linguistically, and all “texts” around us are social by nature. There are some basic differentiation lines in the field of discourse studies, which you can with equal success take into account or not. For example, there are three “traditional” versions of discourse analysis: the most “sociological” (M. Foucault), considering discourse as an ideological style or way of “speaking”; the most “linguistic” (T. A. van Dijk), defining discourse as a structuring principle of any communication; and the most “semiological” (R. Barthes), based on the concept of myth. Foucault identifies four dimensions in every discourse, or “discursive forma-

tions” — objects, modality, concepts, and thematic unity (Foucault, 1996a: 40) — and states that discourse is a way of submission and control by external procedures of exclusions and internal procedures of classification and ordering (Foucault, 1996b: 52, 65). Van Dijk suggests that we extract semantic blocks and fragments from discourse (stereotyped thematic repertoires determined by the communicative and cultural context as well as socio-demographic, role-playing and personal characteristics of the author), and compare them with the a priori given situational models to summarize the ideological position of the author (van Dijk, 1989: 45–60). Barthes believes that any social “myth” (narrative or discourse) pretends to be an innocent representation rather than an explanation of the world, but its verbal/visual structure and intentional power convicts and defines an imperative response/certain reaction of the audience (Barthes, 2000: 247–281). Three types of discourse analysis are grouped under the label “traditional,” for all emphasize the situational construction of the social world with a variety of discourses, thus focusing not on comparing semantic systems and the reality, but on studying practices of describing the world (Edwards, 1997: 45).

Another attempt to structure the field of discourse studies is presented in the book of L. Phillips and M. Jorgensen *Discourse Analysis as Theory and Method* (2002), who identify three types of discourse analysis: poststructuralist discourse theory of E. Laclau and Ch. Mouffe, discursive psychology, and critical discourse analysis of N. Fairclough. According to Laclau and Mouffe, discourses create social worlds with a set of meanings that interact with each other, and often fight for domination. As a result, we live not in the objective world of things, but in the mythical world of discursively set values (metaphors). Then, the task of discourse analysis is to show how values (metaphors) are created and constitute the society. Discursive psychology is considered the most empirically oriented approach interested in the peculiarities of the everyday use of language in social interaction. As such, the task of discourse analysis is to assess how flexibly/variably/creatively people (being both the results and creators of discourses) use existing social discourses to discuss their worldviews and to (re)create and modify the socio-cultural context. Critical discourse analysis developed by Fairclough also underlines an active role of discourse in the construction of social world, but clearly separates discourse as just one of many aspects of social reality from non-discourse (Fairclough, 1993).

The demarcation lines mentioned above are too vague, especially for empirical and applied sociological studies. I suggest distinguishing two models of discourse analysis, ascending and descending, rather than hopelessly try to explain one's methodological preferences. In the first case, not caring much about its representativeness, the researcher collects empirical data to reconstruct a basic scheme of particular type of texts (e.g., biographies of people with similar life experience) or social practices (e.g., verbal and visual representations of women in commercials). Sometimes such a model of discourse studies is considered a synonym of “qualitative research approach” (Cheek, 2004) for both seek to discover the discursive “frames” (syntactic, semantic, contextual, situational, etc.) that determine our vision of the world. The key indicator of such “frames” are metaphors (Steger, 2007) that create figurative speech and synthesize everyday knowledge into the gen-

eral worldview while not allowing it to break up into unrelated fragments (Ankersmit, 2003а: 298). Within the descending logic of discourse analysis, the researcher tries to detect an a priori known type of discourse or evaluate its influence/dominance (e.g., racist or sexist discourse in the speeches of political leaders) using the three-dimensional model of a speech act (communicative event) as consisting of a text (with specific semantic, syntactic, and other features), discursive practices of producing such texts, and social reality producing such discursive practices (Fairclough, 1993).

Why narrative and discourse analysis are a part of qualitative approach?

Finally, we have reached the third group of narrative and discourse analysis “lets” that make them so convenient and attractive for sociologists. These two fellows are so similar to the theoretical and methodological positions with the biographical method and ethnography that they can be considered legitimate integral part of the qualitative approach in sociology. For instance, such similarities are obvious at the stage of obtaining narratives, that is, from the point of view of available techniques and the encountered problems. As a rule, regardless of the technique applied (written biography, narrative or semi-structured interview, etc.), the “life story” is a kind of “performance” of the narrator trying to fit his personal life trajectory in the broad social context. Therefore, in the framework of the biographical method narrative analysis focus on the linguistic features of the biographical “play” to discover the social identity of the narrator, and manifestations of the collective experience, typical and symptomatic behavior patterns, and life strategies. Narrative analysis and the biographical method are also similar in that they are not able to solve the problem of generalization, and claim that “the good research [reports and articles] should be read as narratives — as a whole” (Flyvbjerg, 2004).

I present another example. Ethnography and narrative analysis break (or rather ignore) the same standards of the “exact” science, those of reliability (cannot be guaranteed due to the interaction between researchers and informants), repeatability (observations and interviews are too local to be repeated precisely), and representativeness (there are no clear criteria for selecting data, and the number of cases is too small) (see, e.g., Gubrium, Holstein, 1999; Sanders, 1999). At the same time, the combination of the elements of narrative and ethnographic approaches can significantly improve the quality of analytical descriptions by their mutual control (Groarke, 2002: 565–568). Ethnographic attention to details allows to “see” those common “frames” (concepts, scenarios, values, etc.) that determine the structure, the content, and the very possibility of individual and group narratives, thus saving narrative analysis from critical attacks for its inability to describe large-scale social events, processes and macrostructures (Nathanson, 2009; Sakai, 2009). Narratives of personal experience, for their part, highlight the “nature” of the community not only as an objective fact of social reality, but also as a set of shared symbolic meanings that form the “life-world” of each of its members. Nevertheless, no combination of narrative, discursive, ethnographic, and biographical approaches can eliminate the three basic sources of bias and errors of textual analysis within qualitative research. These sources of

bias and errors are the unavoidable subjectivity of the researcher, the “nature” of the data (memory problems, linguistic limitations, level of narrative competence, combination of true and false statements, etc.), and the respondents’ intentions (we can be sure only in that they are never inclined to report everything that happened and deliberately omit the most sensitive topics).

* * *

I believe that the provided list of attractive possibilities of narrative and discourse analysis is a very convincing explanation of their popularity in sociology and far beyond, although an insufficient one. There is no doubt that social reality is a discursively created world that cannot claim authenticity, and there are milliards of subjective truths embodied in personal and group narratives. Therefore, the only thing left to social scientists seeking to discover the nature of a socially constructed and discursively constituted “life-world” is to focus on the typical textual strategies of the typical social actors in the typical institutional and local contexts, and to use all available resources of narrative and discourse analysis. There is also no doubt that, since social and personal realities have narrative character, the concepts of narratology can be applied far beyond its rather vague disciplinary borders, easily borrowed by and adapted to new research situations to detect narrative structures of all events and actions (chronotopic constitution, modality of representation, the “voice” of the narrator, etc.). However, at the same time, there is no doubt that if one wants to meet the strict standards of the scientific method while analyzing textual data, one must conduct content analysis to “objectify” results of narrative and discursive studies. The suggestion that sociologists prefer narrative and discourse analysis to content analysis because they are wider — we can use content analysis within these two at any step of the research, but not vice versa — is not convincing enough. I would rather dare to suggest that, within content analysis, one’s professional incompetence and ideological biases are detected immediately, while within narrative and discursive studies, it is extremely hard to prove that one is doing something wrong. The latter is a distressing suggestion, so let us stick to the former.

References

- Abu-Akel A. (1991) Episodic Boundaries in Conversational Narratives. *Discourse Studies*, vol. 1, no 4, pp. 437–453.
- Ankersmit F. R. (2003a) *Narrativnaja logika: semanticheskij analiz jazyka istorikov* [Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian’s Language], Moscow: Idea-Press.
- Ankersmit F. R. (2003b) *Istorija i tropologija: vzlet i padenie metafory* [History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor], Moscow: Kanon Plus.
- Bamberg M. (2006) Stories: Big or Small: Why Do We Care? *Narrative Inquiry*, vol. 16, no 1, pp. 139–147.
- Barthes R. (2000) *Mifologii* [Mythologies], Moscow: Sabashnikovs’ Press.

- Berelson B. (1952) *Content-Analysis in Communication Research*, Glencoe: Free Press.
- Boedeker H. E. (2010) Otrazhenie istoricheskoy semantiki v istoricheskoy kul'turologii [Reflection of the Historical Semantics in the Historical Cultural Studies]. *Istoriya ponjatij, istorija diskursa, istorija mentaliteta* [History of Concepts, History of Discourse, History of Mentality] (ed. H. E. Boedeker), Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 5–17.
- Brockmeier J., Harré R. (2001). Narrative: Problems and Promises of an Alternative Paradigm. *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture* (eds. J. Brockmeier, D. Carbaugh), Amsterdam: John Benjamins, pp. 39–58.
- Campbell R. A. (2002) A Narrative Analysis of Success and Failure in Environmental Remediation. *Organization & Environment*, vol. 15, no 3, pp. 259–277.
- Cheek J. (2004) At the Margins? Discourse Analysis and Qualitative Research. *Qualitative Health Research*, vol. 14, no 8, pp. 1140–1150.
- Croissant J. L. (2003) Theory, Narrative, and Discipline at the Intersections of Science and Technology Studies and History. *Bulletin of Science, Technology & Society*, vol. 23, no 6, pp. 465–472.
- Dennet D. S. (2003) Pochemu kazhdyy iz nas javlyaetsja novellistom [Why we all are novelists]. *Voprosy Filosofii*, no 2, pp. 121–130.
- Edwards D. (1997) *Discourse and Cognition*, London: SAGE.
- Ellerman A. (1998) Can Discourse Analysis Enable Reflective Social Work Practice? *Social Work Education*, vol. 17, no 1, pp. 35–44.
- Ezzy D. (1998) Theorizing Narrative Identity: Symbolic Interactionism and Hermeneutics. *Sociological Quarterly*, vol. 39, no 2, pp. 239–252.
- Fairclough N. (1993) Critical Discourse Analysis and the Marketization of Public Discourse: The Universities. *Discourse & Society*, vol. 4, no 2, pp. 133–168.
- Fludernik M. (2009) *An Introduction to Narratology*, London: Routledge.
- Foucault M. (1996a) *Arheologija znanija* [Archeology of Knowledge], Kyiv: Nika-Center.
- Foucault M. (1996b) Porjadok diskursa [The Order of Discourse]. *Volja k istine: Po tuzstoronu znanija, vlasti i seksual'nosti* [Will to Know: Beyond Knowledge, Power and Sexuality], Moscow: Kastal, pp. 47–96.
- Flyvbjerg B. (2004) Five Misunderstandings about Case-Study Research. *Qualitative Research Practice* (eds. C. Seale, G. Gobo, J. F. Gubrium, D. Silverman), London: SAGE, pp. 420–434.
- Franzosi R. (1998) Narrative Analysis — or Why (and How) Sociologists Should Be Interested in Narrative. *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 517–554.
- Fraser H. (2004) Doing Narrative Research: Analyzing Personal Stories Line by Line. *Qualitative Social Work*, vol. 3, no 2, pp. 179–201.
- Genette G. (1980) *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Ithaca: Cornell University Press.
- Gerhardt J., Stinson Ch. (1994) The Nature of Therapeutic Discourse: Accounts of the Self. *Journal of Narrative and Life History*, vol. 4, no 3, pp. 151–191.

- Griffin L. (2010) Istoricheskaja sociologija, narrativ i sobytijno-strukturnyj analiz: pjatnadcat' let spustja [Historical Sociology, Narrative and Event-Structural Analysis: Fifteen Years After]. *Sociological Studies*, no 2, pp. 131–140.
- Groarke S. (2002) Psychoanalysis and Structuration Theory: The Social Logic of Identity. *Sociology*, vol. 36, no 3, pp. 559–576.
- Gubrium J. F., Holstein J. A. (1999) At the Border of Narrative and Ethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 28, no 5, pp. 561–573.
- Hammersley M. (2003) Conversation Analysis and Discourse Analysis: Methods or Paradigms? *Discourse & Society*, vol. 14, no 6, pp. 751–781.
- Heise D. R. (1995) Specifying Event Content in Narratives. Available at: <http://www.indiana.edu/~socpsy/papers/EventContent.html> (accessed 7 August 2015).
- Holsti O. R. (1969) *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*, Reading: Addison-Wesley.
- Krippendorf K. (1980) *Content-Analysis: An Introduction to Its Methodology*, London: SAGE.
- Labov W. (2001) *Uncovering the Event Structure of Narrative*, Washington: Georgetown University Press.
- Labov W., Waletzky J. (1997) Oral Versions of Personal Experience: Three Decades of Narrative Analysis. *Journal of Narrative and Life History*, vol. 7, no 1-4, pp. 3–38.
- Langenohl A. (2012) What Is the “Case”? Strategies of Generalization in Qualitative Sociology. *Opty i teorija: refleksija, kommunikacija, pedagogika* [Experience and Theory: Reflection, Communication, Pedagogics] (ed. P. Safronov), Moscow: Delo, pp. 31–48.
- Maines D. R. (1993) Narrative’s Moment and Sociology’s Phenomena: Toward a Narrative Sociology. *Sociological Quarterly*, vol. 34, no 1, pp. 17–38.
- Manfred J. (2002) *Narratology: A Guide to the Theory of Narrative, Part III: Poems, Plays and Prose: A Guide to the Theory of Literary Genres*. Available at: <http://www.uni-koein.de/~ameo2/ppp.htm> (accessed 7 August 2015).
- Nathanson C. A. (2009) Problems, Crises, Events and Social Change: Theory and Illustrations. *Sociological Research Online*, vol. 14, no 5. Available at: <http://www.socresonline.org.uk/14/5/11.html> (accessed 7 August 2015).
- Neuendorf K. A. (2002) *The Content Analysis Guidebook*, Lonson: SAGE.
- Roberts B. (2004) Konstruirovaniye individual'nyh mifov [Constructing individual myths]. *INTER*, no 23, pp. 7–15.
- Richardson L. (2002) Writing Sociology. *Cultural Studies — Critical Methodologies*, vol. 2, no 3, pp. 414–422.
- Rimmon-Kenan S. (1983) *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, London: Routledge.
- Rossiter M. (1999) A Narrative Approach to Development: Implications for Adult Education. *Adult Education Quarterly*, vol. 50, no 1, pp. 56–71.
- Sakai T. (2009) Trans-generational Memory: Narratives of World Wars in Post-conflict Northern Ireland. *Sociological Research Online*, vol. 14, no 5. Available at: <http://www.socresonline.org.uk/14/5/15.html> (accessed 7 August 2015).

- Sanders C. R. (1999) Prospects for a Postpostmodern Ethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 28, no 6, pp. 669–675.
- Sarbin T. (1986a) The Narrative as a Root Metaphor for Psychology. *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct* (ed. T. R. Sarbin), New York: Praeger, pp. 3–21.
- Sarbin T. R. (ed.) (1986b) *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, New York: Praeger.
- Steger T. (2007) The Stories Metaphors Tell: Metaphors as a Tool to Decipher Tacit Aspects in Narratives. *Field Methods*, vol. 19, no 1, pp. 3–23.
- Tarshis E. (2002) Perspektivy razvitiya metoda kontent-analiza [Perspectives of the content analysis method]. *Sociology: Methodology, Methods, Mathematical Modeling*, no 15, pp. 71–92.
- Tarshis E. (2012) *Istoricheskie korni kontent-analiza: dva bazovykh teksta po metodologii kontent-analiza* [Historical Roots of Content Analysis: Two Basic Texts on Methodology of Content Analysis], Moscow: URSS.
- Tarshis E. (2014) *Kontent-analiz: principy metodologii* [Content Analysis: Methodological Principles], Moscow: URSS.
- Todorov T. (1990) *Genres in Discourse*, New York: Cambridge University Press.
- Tyupa V. (2012) O predmete narratologii [On the Subject of Narratology]. *Opyt i teorija: refleksija, kommunikacija, pedagogika* [Experience and Theory: Reflection, Communication, Pedagogics] (ed. P. Safronov), Moscow: Delo, pp. 75–96.
- Van Dijk T. A. (1989) *Jazyk. Poznanie. Kommunikacija* [Language. Cognition. Communication], Moscow: Progress.
- Van Dijk T. A. (2014) *Diskurs i vlast': reprezentacija dominirovaniya v jazyke i kommunikacii* [Discourse and Power: Representation of Dominance in Language and Communication], Moscow: URSS.
- Vincent R. C. (2000) A Narrative Analysis of US Press Coverage of Slobodan Milosevic and the Serbs in Kosovo. *European Journal of Communication*, vol. 15, no 3, pp. 321–344.
- Weber R. P. (1990) *Basic Content Analysis*, London: SAGE.
- Woodrum E. (1984) “Mainstreaming” Content Analysis in the Social Science: Methodological Advantages, Obstacles, and Solutions. *Social Science Research*, vol. 13, no 1, pp. 1–19.

Воображаемая дилемма «методология — методика», или Почему мы предпочитаем дискурсивный и нарративный анализ «традиционному» контент-анализу

Ирина Троцук

Доктор социологических наук, доцент кафедры социологии факультета
гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов
Адрес: ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2, Москва, Российская Федерация 117198
E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru

В последние годы текстовый анализ стал весьма популярен как в социальных науках в целом, так и в социологии в частности в значительной степени вследствие «нarrативного поворота», который подчеркнул неустранимость текстового измерения в социальных практиках и легитимировал их изучение через те дискурсы, что конституируют социальную реальность и идентификационные модели в современном обществе. Однако, хотя в арсенале социологии существует общеизвестный и институционализированный метод социологической интерпретации текстовых данных – контент-анализ, давно доказавший свою способность решать социологические задачи, предоставляя в наше распоряжение качественные и количественные данные о дискурсивно сконструированной социальной реальности, нынешняя тенденция популяризации текстового анализа в социологии связана отнюдь не с контент-анализом, а с размытыми многослойными методологическими подходами – нарративным и дискурсивным анализом. В статье сначала охарактеризованы три типа данных, с которыми сталкивается в эмпирической работе любой социолог, – формализованные – их можно свести в матрицы данных и подвергнуть математической обработке; слабоформализованные, но все же четко структурированные и организованные; и неформализованные – они-то и требуют применения текстового анализа. Автор предлагает собственное объяснение нынешнего положения дел в сфере текстового анализа в социологии, суть которого сводится к тому, что зачастую нарративный и дискурсивный анализ позиционируются как единственно возможные исследовательские решения, как будто бы и не было нескольких десятилетий успешного применения контент-анализа. Данное объяснение объединяет две группы аргументов: меньшая по объему включает в себя ряд жестких требований, которые должен выполнять исследователь, работая методом контент-анализа; большая по объему состоит из заманчивых возможностей нарративного и дискурсивного анализа, обусловленных их происхождением, базовыми особенностями и междисциплинарным статусом.

Ключевые слова: текстовый анализ, текстовые данные, полу- и неформализованные данные, контент-анализ, нарративный анализ, дискурс-анализ, ограничения и возможности метода

Искажения в самоописаниях в ходе неформализованного интервью: сенситивные ситуации и стратегии самообъяснения информантов*

Антон Смолькин

Кандидат социологических наук, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин
Liberal Arts Института общественных наук, Российской академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ,
сотрудник Московской высшей школы социальных и экономических наук
Адрес: пр. Вернадского, д. 82, стр. 1, Москва, Российская Федерация 119571
E-mail: anton.smolkin@gmail.com

В статье анализируются особенности сенситивных вопросов и, шире, сенситивных ситуаций в неформализованных интервью. Несмотря на то, что для неформализованного интервью прямые сенситивные вопросы нетипичны, так как могут разрушить коммуникацию, существует достаточно обширный класс вопросов, коммуникативные перспективы которых контекстуальны и которые справедливо считать условно-/частично-сенситивными. В частности, рассматриваемые в тексте вопросы об уважении к пожилым людям не настолько сенситивны, чтобы на них не отвечали вообще, но одновременно достаточно деликатны, чтобы в своих ответах информанты были вынуждены прибегать к сложным оправдательным тактикам. Практика подтверждает известный тезис, что для преодоления сенситивности наиболее действенна тактика «оправдывающих преамбул», позволяющая снять груз моральной ответственности либо с самого информанта (в нашем случае — через вопрос «бывают ли сами пожилые люди виноваты в плохом к ним отношении?»), либо с обстоятельств в целом (через создание игровой ситуации — коллективное обсуждение «как не уступить место пожилому человеку в общественном транспорте»). Следует помнить, что в ходе такого рода исследования мы узнаем не столько реальные причины нарушений, сколько практические представления о норме с точки зрения информанта и набор легитимных причин ее невыполнения. Особое внимание следует обратить на самостоятельную информативную ценность сенситивности. В частности, уровень репрессивности социальных норм в конкретных областях социальной жизни может быть измерен через разницу в ответах, полученных различными способами.

Ключевые слова: сенситивность, неформализованное интервью, эффект интервьюера, правила нарушения правил, отношение к пожилым людям, третий возраст

Интервью как взгляд через самоописания информантов

Пафос качественных методов в социальных науках заключен в особой фокусировке исследовательского взгляда, позволяющей изучать то, что другими методами

© Смолькин А. А., 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

* Статья написана при подготовке научно-исследовательской работы «Политика возраста. Анализ поколенческой стратификации российского общества» (ЦСИ РАНХиГС, 2015 г.).

просто не может быть изучено. Неконвенциональность/нетипичность индивидуального опыта в действительности допускает максимально широкий круг изучаемого — от проблем неясной природы до этнографического прочтения самых банальных ситуаций, ориентированного на поиск новых перспектив или новых смыслов в, казалось бы, уже известных феноменах — т. е. наоборот, превращение самоочевидного в проблемное (Романов, Ярская-Смирнова, 1998). Идеальное качественное исследование начинается с парадокса в программном вопросе, что, собственно, и затрудняет его изучение менее лабильными методиками; превращение неизвестного в определенное дает возможность поймать его в фокус более формализованных методов. Неформализованному интервью при этом вполне обоснованно адресуется целый набор традиционных упреков в субъективизме или иных формах ненаучности: нечеткая верифицируемость (постулируемая, например, «неповторимостью ситуации интервью», когда у разных исследователей могут получаться различные результаты), нерепрезентативность данных и т. п.

Главным аргументом использования одного из наиболее распространенных качественных методов — глубинного неформализованного интервью — является возможность изучения проблемы через опыт/объяснения самого объекта. Таким образом, минимизируются разрывы между исследуемой социальной реальностью, как она представляется ее непосредственным участникам (или как они хотят ее представлять; или как они хотят, чтобы исследователь думал, что они ее представляют, и т. п.), и ее описанием, т. е. получаемыми на выходе научными текстами «со вкусом живых людей». В рамках этого метода особую роль играет личность самого исследователя, чьи особенности влияют на смещения в ответах.

Эффект интервьюера

Центральной проблемой, имманентно присущей методу, считается эффект интервьюера, под которым принято понимать искажения в ответах информанта, обусловленные самим фактом коммуникации с конкретным исследователем. Вовлеченность в коммуникацию задает особую поведенческую рамку, ориентированную на «производство впечатлений», «самопрезентацию» и т. д. Попытки устраниТЬ подобные искажения будут разрушать и саму коммуникацию (Журавлев, 1996: 91), целостность и естественность которой во многом и оправдывает данный метод. Следовательно, сам эффект интервьюера принципиально непреодолим. Мы должны оставить надежды избежать его полностью, сосредоточившись на поисках способов его нейтрализации и на создании его максимально детализированного описания, что позволит делать (или хотя бы предполагать) соответствующие корректировки результатов.

Как показывают исследования, собственно «преувеличения» и «преуменьшения» в самоописаниях — явления весьма распространенные. Неискренность информантов — результат редактирования ими своих ответов с учетом идеального образа «Я», жизненных целей, мотивов и интересов в контексте данного разго-

вора. Даже виртуальное присутствие интервьюера (эксперименты с записанным/синтезированным голосом) заметно ухудшает качество данных. Анкетирование позволяет повысить удельный вес искренних ответов в сравнении с интервью, избавляя информантов от необходимости сообщать о себе вслух неприятные вещи (Мягков, 2008).

В присутствии исследователя может быть применена рандомизированная техника вопросов (когда интервьюер не знает, на какой именно вопрос отвечает информант (Tracy, Fox, 1981)), кодирование ответов на сенситивные вопросы через информацию, неизвестную непосредственно интервьюеру (например, дата рождения информанта) (Tian, Yu, Tang, Geng, 2007), варианты с запечатанным бланком ответов (Makkai, McAllister, 1992: 183; Kalton, Schuman, 1982: 45) и т. п., что также существенно сокращает уклонение от ответов. Тем более что сами информанты сообщали о большей приемлемости таких способов взаимодействия с интервьюером (Tamhane, 1981: 923)¹.

Причины неискренности информантов следует рассмотреть подробнее. Во-первых, это стремление избежать смущения из-за возможных оценок и мнений интервьюера об информанте, особенно когда речь идет о незнакомых людях. Во-вторых, желание не обидеть собеседника: вольные или невольные действия интервьюера (подсказки, комментарии, интонация вопросов, реакция на ответы и т. п.) и его статусные/социально-демографические характеристики формируют у информантов определенные ожидания относительно собеседника, провоцируют стремление к угадыванию наиболее приемлемых в данном контексте ответов (Мягков, Журавлева, 2006: 86); они чаще скрывают или ретушируют правду, если чувствуют, что тема интервью небезразлична их партнеру по беседе. Наконец, стремление к консистентности в ответах может побуждать информанта к согласованию отдельных эпизодов и устраниению противоречий, например, выстраивая свои более поздние высказывания в фарватере предыдущих, чтобы тем самым выглядеть последовательным в глазах интервьюера. В сумме это аккумулируется в увеличении социально желательных ответов, усилении диссимулятивности и росте числа неответов (Мягков, 2008: 25–27).

Наиболее известными объяснительными моделями эффекта интервьюера являются социальная атрибуция и социальная дистанция. Первая модель предполагает, что на ответы информанта влияют определенные ценности и нормы, ожидания и установки, сигнализирующие о характере ожиданий интервьюеров относительно приемлемого/допустимого верbalного поведения. Пытаясь подстроиться под эти нормы и ожидания, опрашиваемые редактируют свои ответы таким образом, чтобы избежать дискомфорта и тем самым защитить себя, управ-

1. Многие из этих методов, впрочем, имеют и свои недостатки, от вполне естественных технических до порой довольно неожиданных: например, использование компьютеров для увеличения анонимности опрашиваемых в ходе исследования в Кении лишь усилило беспокойство, подозрительность и даже враждебность местного населения (Mensch, Hewett, Erulkar, 2003: 266).

ляя впечатлением, производимым на интервьюера. Данная модель получила «весьма солидное эмпирическое обоснование» (Мягков, Журавлева, 2006: 87).

Во втором случае предполагается, что на искажения в ответах влияют не только демографические и поведенческие характеристики интервьюера (например, было выявлено, что в телефонных опросах интервьюерам старших возрастных групп, независимо от их опыта работы, удавалось легче установить контакт; лучших результатов добивались также более оптимистичные исследователи (Singer, Frankel, Glassman, 1983: 80–81) и т. д.), но и воспринимаемая социальная дистанция между ним и информантом: слишком большая или слишком маленькая социальная дистанция актуализирует потребность в управлении имиджем². Модель социальной дистанции обладает в целом невысокой предсказательной способностью, хотя многие обнаруженные тенденции весьма отчетливы и консистентны. Эксперимент А. Ю. Мягкова показал, что данная модель плохо объясняет смещения в ответах и является только одним из многих факторов, вызывающих эффекты интервьюера. Согласно его результатам, социальная дистанция лишь опосредует влияние опрашивающих, усиливая или ослабляя смещения в получаемых ответах, однако роль переменной резко возрастает при ее комбинировании с индексом социальной желательности. Оба этих фактора вместе практически полностью объясняют появление смещающих эффектов в результатах интервью.

Две описанные модели дополняет гипотеза «конкурирующих соображений», предполагающая, что информанты не искажают своих истинных мнений с целью «управлять впечатлением», а имеют амбивалентную позицию по обсуждаемым вопросам. Социальные характеристики интервьюеров подсказывают отвечающим, какое из одновременно существующих в их сознании мнений следует озвучить в качестве ответа (Мягков, Журавлева, 2006: 87, 88, 90–92, 94, 96).

Сенситивные вопросы

Однако главным психологическим механизмом возникновения эффектов интервьюера является социальная желательность ответов. Отвечая на так называемые сенситивные вопросы (деликатные (обычно аттитюдные), в первую очередь личные), информанты могут избирать стратегию «управления впечатлением», преуменьшая или вовсе отрицая то, что может повредить имиджу, и, наоборот, преувеличивая или приписывая себе положительные качества. Осознавая угрозу своему «Я» и стремясь избежать неодобрения со стороны интервьюера, они демонстрируют декларативную солидарность с социальными нормами (Мягков, Журавлева, 2006: 92–94). В большинстве ситуаций смещения в ответах минимальны: например, исследование политических предпочтений анонимными методами и в ходе формализованного интервью (Украина, 2003) показало, что максимальные отклонения

2. По всей видимости, здесь наиболее удачным был бы понимающий «не-конкурент за символические достижения в рамках статуса», но такой не-конкурент, который все же мог бы дать адекватную оценку — с точки зрения респондента — его достижениям и действиям.

нения составляют всего 0,9 % (Мищенко, 2004: 131); специальное исследование реакций на сенситивные вопросы (Иллинойс, 1994–1995) показало, что различия в ответах даже на наиболее деликатные из них в целом колебались незначительно (Tourangeau, Smith, 1996: 300). Однако предугадать их полностью не представляется возможным. В целом разница между различными способами сбора информации в ответах на сенситивные вопросы многими исследователями описывается как незначительная (Tourangeau, Smith, 1996: 299), часто на грани статистической погрешности (Couper, Singer, Tourangeau, 2003: 393–394; Marquis, Marquis, Polich, 1986: 386), и в некоторых случаях не обнаруживаемая вовсе (Thomas, 2009: 49)³. По всей видимости, либо информанты готовы рассказать о некотором опыте и это зависит от обстоятельств в незначительной степени, либо они не планируют говорить о нем вовсе.

Однако дело не только в ремонте/перенастройке исследовательского инструмента — сама сенситивность может быть информативной. Например, в ходе исследования подростков в Кении были обнаружены существенные различия в рассказах о нормативном поведении в зависимости от метода опроса (формализованное интервью, самозаполнение анкеты, ACASI) (Mensch, Hewett, Erulkar, 2003: 265). Таким образом, уровень жесткости социального принуждения может быть измерен через разницу ответов, полученных различными способами.

При всей кажущейся близости сенситивных ситуаций в ходе опроса (в первую очередь с помощью формализованного интервью)⁴ и в процессе неформализованного интервью они все же принципиально различаются. Жесткая внеконтекстальная логика первой группы подходов способна порождать сенситивные ситуации даже там, где их можно было бы с легкостью избежать, и наоборот — для неформализованного интервью прямые сенситивные вопросы нетипичны, так как могут разрушить коммуникацию, и речь здесь обычно идет о ситуациях пограничного характера.

В описанном ниже исследовании предполагалось выяснить, как студенты проявляют (или не проявляют) на практике уважение к пожилым людям — в частности, уступают ли им место в общественном транспорте, помогают ли донести вещи, перейти дорогу и т. д.

Описание исследования

Сбор и анализ материала проводился с помощью неструктурированного неформализованного интервью. Общее количество проведенных интервью — 64 (апрель 2007 — июнь 2010), в качестве информантов выступали студенты 3–5 курсов (19–31 год) различных факультетов Саратовского государственного технического уни-

3. Разумеется, нередки и противоположные данные (Corkrey, Parkinson, 2002); считается, что объемы отклонений и лжи могут быть недооценены из-за концептуальных и методологических слабостей исследований (Zipp, Toth, 2002; Singer, Frankel, 1983: 68–69).

4. Наиболее полное и качественное описание этих ситуаций см. в: Мягков, 2012.

верситета очной и заочной формы обучения. Выбор круга информантов был обусловлен, кроме прочих нерелевантных теме обстоятельств, легкой достижимостью и относительно безболезненным вхождением в поле, снизившими вероятность напряженности/неискренности интервьюируемых, что в рамках данной работы окажется особенно значимым.

Интервью проводились в здании университета, в спокойной обстановке, без участия третьих лиц. Все используемые интервью можно считать удавшимися, каждый информант в той или иной степени уточнял/расширял горизонт понимания проблемы. Беседы были записаны на цифровой диктофон; при транскрипции я старался сохранять эффект живой речи и специфику словоупотребления информантов.

Пограничные ситуации сенситивности

Социально желательные ответы на сенситивные вопросы в силу естественного стремления человека казаться лучше характерны для любых типов исследований, но наибольшее распространение они имеют именно в интервью, в ситуации взаимодействия лицом-к-лицу с исследователем. Вместе с тем о реальных объемах лжи в ответах на этот тип вопросов можно только догадываться. Интервьюер имеет хотя бы то преимущество, что по определенным ситуативным признакам (нежелание отвечать или задержка ответа, смущение, сомнения, оправдания и т. п.) может предполагать неискренность информанта, фиксируя это как самостоятельный результат и — главное — имея возможность скорректировать ход беседы таким образом, чтобы по возможности эту неискренность преодолеть.

Значение вопросов об уважении к пожилым людям в контексте данной работы заключается в том, что они не настолько сенситивны, чтобы на них не отвечали вообще, но и одновременно достаточно деликатны, чтобы в своих ответах быть искренними не до конца — по крайней мере, в ряде эпизодов. Здесь практически нет проблемы конфиденциальности, поскольку акты «непроявления уважения» публичны и могут не осмысливаться самим информантом как этически проблемные благодаря соблюдению «правил нарушения правил». Логика правил нарушения правил такова, что осуждаемыми в определенных ситуациях являются не столько последствия, сколько намерения, точнее, отсутствие желания этих последствий избежать (события представляются как произошедшие «по неосторожности», «в результате несчастного случая», а не вследствие «злого умысла») — следовательно, предельно честные самоописания таких ситуаций угрожают разрушением зыбких границ невиновности.

По всей видимости, существует достаточно обширный класс вопросов, коммуникативные перспективы которых контекстуальны и которые справедливо считать условно-/частично-сенситивными. Здесь информанты, ступившие на скользкую дорожку искренности, вынуждены корректировать рассказ таким образом,

что нам становятся видны различные техники избегания, уклонения, самооправдания и т. д.

Вопрос о взаимодействии с пожилыми людьми начинает трансформироваться из обычного аттиюдного в сенситивный, когда нормы, предписывающие уважение к пожилым, перестают практиковаться как обязательные. Если (или когда) этот вопрос перестанет быть сенситивным, это будет, скорее всего, означать, что норма практического уважения к пожилым уже разрушена. В этом смысле информационная ценность сенситивности не должна недооцениваться — сегодня мы, по сути, видим, как эта норма размывается у нас на глазах.

Оправдательные самоописания: неясные идеалы и гиперболизированность ситуаций

Одна из ключевых проблем этой темы, помещающая вопрос об отношении к пожилым людям в пограничную область между рядовыми вопросами о взаимодействии с другими в повседневной жизни и собственно сенситивной тематикой, — это проблема размытости концепта «уважительное отношение к пожилым», поскольку нормативно не определено, каким образом и в каком объеме следует это уважение проявлять. Средствами массовой информации в общественный дискурс регулярно вбрасываются трагичные истории с участием пожилых, что драматизирует общую картину, но не дает понимания, как именно следует действовать, в результате прямой вопрос неожиданно порождает чувство вины.

И.: Но сами Вы относитесь хорошо?

Р.: Ну, я думаю, достаточно хорошо.

И.: А что Вас заставляет сомневаться?

Р.: Ну мало ли там... я же не бегаю как Тимур и его команда по улицам, чтобы старушек там переводить.

(Сергей, 20 лет, 23.04.2008)

Пример следующего информанта демонстрирует, как можно, определяя свои действия по реализации уважения как недостаточные в целом (т. е. на фоне сложившегося дискурса о трагичном положении пожилых людей), при этом считать их удовлетворительными в конкретно-практической ситуации и не планировать что-то менять/улучшать.

Р.: Ну, мне кажется, с недостаточным отношением. Следовало бы лучше относиться. <...>

И.: Вы считаете, что Ваше отношение достаточно хорошее, или рассматриваете его улучшить?

Р.: Наверное, первый вариант ближе. <...> У молодежи тоже ведь много проблем. Мне кажется, я неплохо отношусь. По-своему не-

плохо. Если бы все так относились, было бы нормально. Если бы государство так относилось — было бы вообще замечательно.

(Александр, 21 год, 24.04.2007)

Кажется, ясного представления о том, как именно и в каких объемах надо уважительно относиться к пожилым, и при этом как этот образец должен бесконфликтно совместиться с реальностью, в нашей культуре сейчас просто не существует.

И.: А в очереди их часто пропускают? Вот Вы, например?

Р.: Честно говоря, нечасто.

(Александр, 19 лет, 05.12.2008)

Конструкция с «честно говоря» в данном случае выглядит как признание вины, хотя нормы пропускать пожилых в очереди, кажется, не существует. Практически все информанты говорили о своем уважительном отношении к старости на уровне *убеждений*, но в *реальности* собственных практик уважения мало кто уверен (за исключением некоторых информантов — выходцев с Кавказа, которые *точно знают*, является их отношение уважительным или нет), почти независимо от их содержания:

И.: Но Вы-то сами как относитесь?

Р.: Я стараюсь с уважением...

(Владислав, 20 лет, 03.04.2008)

Информанты, описывая ситуации собственного непроявления уважения к пожилым людям — в частности, по каким причинам они не уступают последним место в транспорте, — в большинстве своем используют один и тот же прием — гиперболизацию обстоятельств, с некоторыми вариациями.

Когда, например, уставший. С огромной сумкой. Делал вид, что не замечал.

(Василий, 20 лет, 09.04.2008)

Я могу не уступить только в том случае, когда у меня **очень большие сумки** или коробки.

(Сергей, 22 года, 19.10.2008)

Ну, это если бы я вдруг **очень уж там устал, то есть вообще уже никаких сил.**

(Андрей, 21 год, 15.04.2008)

Ну, в силу моей усталости иногда. Просто вот в силу того, что... с тренировки. В силу плохого настроения, **очень плохого настроения**.

(Александр, 19 лет, 05.12.2008)

В данном случае важно не то, были ли действительно информанты настолько утомленными/фрустрированными и т. д., а то, что они не находят возможности говорить об этом иначе, чем с максимальной ставкой на неблагоприятные условия. Ситуация переописывается через обстоятельства, подчеркиваемые как настолько особые, что они буквально искалечили их поведение. (Этот хорошо фиксируемый тип реакций представляется мне одним из существенных преимуществ метода неформализованного интервью: каковы бы ни были истинные причины действий, способы их объяснения/легитимации всегда социальны, прямо или косвенно отсылают к нормативности.) Если причина не усиlena наречием или прилагательным, ее непременно объяснят:

Ну, еду после института **уставшая, болят ноги после физкультуры**,
ну что-нибудь такое.

(Наталья, 21 год, 13.05.2008)

Или даже сделают развернутую калькуляцию причин усталости:

А другое дело, когда ты... ну вот, допустим, я сейчас подрабатываю. Вот получилось, я во вторник засек, получилось, что я в общей сумме я работал и учился девять часов, то есть больше рабочего дня, больше восьми часов. То есть я уже как, устал, мне уже неохота. Зашел, допустим, сел там в транспорте. <...> Ты сел, и тебе уже ни до кого, неохота там не то что встать, уступить, просто там, допустим. Ну, устал вконец.

(Сергей, 19 лет, 05.12.2008)

Психологический дискомфорт иногда вынуждает информантов описывать собственный опыт в третьем лице, лишь в конце раскрывая истинного участника:

...или, наоборот, агрессия. Сидит там, допустим, уже в автобусе... молодой человек там просто задумался, допустим, с утра. И тут начинается неоправданная агрессия со стороны пожилого возраста — типа, «мне нельзя сидеть? Да я за тебя воевала! Что ты делал? Да ты там такой неблагодарный!» **Лично у меня был такой случай.**

(Андрей, 21 год, 15.04.2008)

Более редким объяснением является ссылка на общее состояние здоровья (поскольку объяснение все же обычно выстроено как причина, в действительность

которой как минимум хотел бы поверить сам рассказчик); вне контекста хочется если и не настаивать на постельном режиме, то, по крайней мере, порекомендовать срочно обратиться к врачу — т. е. описание откровенно избыточно:

Иногда бывает, что просто состояние здоровья не позволяет. Меня, допустим, в транспорте **очень сильно укачивает**, и я поэтому стараюсь присесть к форточке, а бывает так, что полный автобус, и встать... просто [не получается]... у меня просто пониженное давление бывает, особенно в летние периоды, когда жарко, **очень тяжело**.

(Елена, 21 год, 05.04.2008)

Оправдательные интонации, в некоторой степени характерные для всех случаев, иногда имеют ключевое объяснительное значение, когда других причин не обнаружено:

Ну, вот в очереди, например, если мне осталось там чуток, и я давно уже стою... это я подумаю еще [пропускать или не пропускать пожилого человека]. Ну [я] просто человек такой.

(Артем, 21 год, 27.05.2008)

Ну, в магазине вообще даже не принято, все стоят в очереди. В поликлиниках... пропускать — не пропускать, там и так практически одни пожилые. Поэтому я и говорю, что нет, я не пропускаю. А в остальных очередях... в транспорте — какая там очередь? Очередь на «Газель»? Ну да, могу уступить...

(Андрей, 20 лет, 12.04.2008)

Более сложной моделью является сочетание самооправданий со встречными обвинениями, но пользуются этой моделью в большинстве случаев только тогда, когда условный барьер в интервью снят с помощью одной из тактик «оправдывающих преамбул» (см. подробнее об этом ниже):

Ну, едешь ты с тренировки или еще откуда-нибудь, зайдешь в трамвай, сядешь... **ну вообще стоять просто не можешь...** заходит **какая-нибудь бабулька, такая вся из себя**, «место уступите мне» (наглым тоном), ты уже никак не можешь встать, но все равно встаешь.

(Елена, 21 год, 14.04.2008)

Характерно, что даже в подобных случаях информанты стремились озвучить сомнения в правомерности собственных действий:

И.: А есть такие, которым Вы менее остальных склонны уступать?

Вот алкоголики...

Р.: Пьяные, дурно пахнущие, которые своим видом неприязнь уже какую-то... Ну это, конечно, может, и неправильно...

(Александр, 19 лет, 12.05.2008)

Мощь возводимых информантами оправдательных конструкций указывает на то, что вопрос, с одной стороны, является достаточно безобидным и позволяет в описаниях вплотную приблизиться к предмету интереса, но при фокусировке на самом интервьюируемом уже балансирует на грани сенситивности, побуждает к активной реставрации лица, в результате чего описание собственного поведения начинает напоминать картины Дали с множественными подпорками под потерявшей убедительность реальностью.

Практические способы минимизации эффекта интервьюера

1. *Атмосфера интервью.* Обсуждение указанных геронтологических сюжетов требует обстановки не столько доверительной, сколько раскрепощенной. Обычно удавались интервью с теми студентами, которые в течение семестра посещали мои лекции и семинары и хорошо представляли демократический стиль коммуникации их интервьюера, и гораздо хуже получалось преодолеть дистанцию со студентами из других групп⁵.

В случае описываемого исследования у некоторых информантов, учитывая обнаруженную сенситивность отдельных рубрик, наблюдался определенный психологический барьер при описании собственных действий, чувствовалась внутренняя редакция произносимого. В этой ситуации эффективным оказалось попросить рассказать случай, свидетелем которого он был. Вполне возможно, информант в итоге расскажет эпизод из собственной жизни, минимизируя таким дистанцированием психологические сложности.

2. *Предварительное анкетирование.* Такой метод отбора информантов помогает решить сразу несколько проблем — во-первых, выявление информантов с релевантными для исследования установками, и во-вторых, возможность сравнивать анкетный ответ (где сенситивность вопроса должна была повлиять на выбор в наименьшей степени) с высказываниями в самом интервью, с просьбой прокомментировать различия позиций, если они обнаружатся. Очевидно, что этот метод связан с техническими трудностями и отсутствием анонимности в анкетировании, что само по себе может исказить ответы информантов (в описываемом исследо-

5. Один из возможных, но этически неидеальных способов преодоления дистанции — попросить респондента рассказать случай, где имманентно предполагалось бы произнесение ругательств (например, детально описать эпизод, когда он последний раз испытал сильное потрясение, ударился). Если ругательства произносятся респондентом без видимого смущения, значит, один из условных коммуникативных барьеров уже преодолен — или еще до, или вследствие этого эпизода.

довании все информанты, пожелавшие остаться анонимными, просто не подпisyвали анкеты, что было предложено им заранее, однако количество такого рода отказов оказалось минимальным, в пределах нескольких процентов).

Анкетирование помогло устранить некоторые преграды для самоописаний, поскольку позволяло сфокусироваться на двойственности ситуации, подсвечивая ее с выгодной для репутации информанта стороны — сомнений в том, что он относится «хорошо», не возникает (так как в пункте «как Вы относитесь к пожилым людям?», практически все поставили высокие оценки), но по каким-то причинам, которые должны быть реконструированы в интервью, реальные практики с этой позицией не совпадают, и «хороший» информант вместе с интервьюером отправляются на поиски причин, почему в некоторой конкретной ситуации первый не оказался таким, каким должен быть по собственным представлениям. Сомнительно, что мы сможем узнать таким образом что-то о реальных причинах нарушения, однако это поможет выявить норму глазами информанта и стандартный набор легитимных причин ее невыполнения.

3. Тактика «*оправдывающих преамбул*». Как выяснилось уже в первых интервью по этому сюжету, при прямых вопросах об уважении и в случае отсутствия уважительных действий о причинах его непроявления информанты попадали в ситуацию оправдывающегося, коммуникативная целостность оказывалась под угрозой, и интервью грозило превратиться в допрос, чего информанту было бы трудно избежать и что при этом могло оказаться неочевидным, учитывая статусную ситуацию преподаватель–студент, в рамках которой последний чаще всего вынужден мимикрировать и смиряться с предлагаемым ему.

Использование вводной информации, рутинизирующей или даже оправдывающей отклонение от нормы, помогает информантам преодолеть психологические ограничения сенситивной ситуации⁶. Например, в нашем случае снять барьер для самоописаний помогал неожиданный контрход — просьба привести примеры, когда в плохом отношении к пожилым людям были виноваты они сами, после чего в дальнейшем интервью сюжеты, связанные с непроявлением уважения, описывались откровеннее, с меньшим смущением.

Правило нарушения правил в отношении пожилых оказалось эффективно исследовать вопросом, ставящим информанта в позицию эксперта — на одном из занятий импровизированная фокус-группа студентов получила задание написать инструкцию: «как не уступить место пожилому человеку в общественном транспорте», в результате чего моральный драматизм ситуации оказывался нивелирован, и информантам в режиме ироничного переописания самого себя стало гораздо легче говорить о своих действиях как об игре, способом победы в которой

6. Классический образец черного социологического юмора, иллюстрирующий основные способы, как следует задавать сенситивные вопросы наименее неловкими способами, можно найти в заметке (Barton, 1958): «Способ пронумерованных карт: «Не могли бы вы, пожалуйста, назвать номер карты, которая соответствует тому, что случилось с вашей женой?» (дайте карты респонденту: 1. Она умерла естественной смертью; 2. Я убил ее; 3. Другое (что?); способ «Все так делают»: «Как вы знаете, многие мужчины убивают своих жен в наши дни. Не случалось ли такое и с Вами?» и т. п.

является составление каталога способов не уступать место. Появились мотивация и эффект соревнования, и информанты с упоением переходили к описанию довольно тонких и замысловатых маневров, порой довольно оригинальных — например, сделать вид, что у тебя развязался шнурок и начать завязывать его заново (так как с развязанным шнурком никто не попросит тебя встать, и ты временно оказываешься вне ситуации — «не видишь ожидающего помощи»), в расчете на то, что к моменту окончания этого процесса необходимость минует и место уже уступит кто-то другой. В заключение информантам было предложено рассказать, что из перечисленного применяют они сами, что делалось, хоть и с некоторым смущением и оговорками, но все же более откровенно, чем в других беседах.

Выводы и практические рекомендации

Существует достаточно обширный класс вопросов, сенситивность которых условна/частична и во многом зависит от контекста. Задача интервьюера — сформировать последний таким образом, чтобы он в наибольшей степени благоприятствовал самораскрытию интервьюируемого. Возможно, часть усилий следует сознательно направить на создание комфортной обстановки, войти в ритм разговора. В исследованиях с сенситивной тематикой это особенно важно, чтобы вовремя почувствовать, где именно информант редактирует самоописание. Эффективным может стать предварительное анкетирование, однако необходимо помнить, что такая тактика оказывается буквально на грани исследовательской этики, если сенситивность вопроса велика, но в вопросах пограничной природы она, как кажется, достаточно оправданна. Наконец, наиболее действенна тактика «оправдывающих преамбул» в самых разнообразных проявлениях, позволяющая теми или иными способами снять груз моральной ответственности (или хотя бы его часть) либо с самого информанта (в нашем случае — через вопрос «бывают ли сами пожилые люди виноваты в плохом к ним отношении?»), либо с обстоятельств в целом (через создание игровой ситуации — фокус-группа «как не уступить место пожилому человеку в общественном транспорте»).

Следует помнить, что в ходе такого рода исследования мы узнаем не столько реальные причины нарушений, сколько практические представления о норме с точки зрения информанта и набор легитимных причин ее невыполнения. Это, в свою очередь, позволит избежать психологизации исследования и сфокусироваться, например, на более уместном для социолога изучении правил нарушения правил.

Особое внимание необходимо обратить на самостоятельную информативную ценность сенситивности. В частности, уровень репрессивности социальных норм в конкретных областях социальной жизни может быть измерен через разницу в ответах, полученных различными способами. Зафиксированное в ходе таких исследований стремление что-то скрыть от интервьюера (в зависимости от его пола, возраста, социального статуса, степени формальности контакта и т. п.) само по

себе может оказаться перспективным фокусом для анализа незаметных нам еще сторон общественной жизни. Наконец, типология сенситивности, раскрывающая взаимосвязь сюжетов, контекстов и участников коммуникации, помогла бы заметно повысить достоверность массовых исследований.

Литература

- Журавлев В. Ф. (1996). Анализ коммуникаций в качественном интервью // Социология: методология, методы и математическое моделирование. № 7. С. 81–102.
- Мищенко М. (2004). Исследование влияния интервьюера на ответы информанта: результаты методического эксперимента // Социология: теория, методы, маркетинг. № 1. С. 129–134.
- Мягков А. Ю. (2008). Всегда ли информанты говорят правду? // Социологические исследования. № 9. С. 20–31.
- Мягков А. Ю. (2012). Искренность респондентов в сенситивных опросах. Методы диагностики и стимулирования. М.: Вариант.
- Мягков А. Ю., Журавлева И. В. (2006). Объяснительные модели эффекта интервьюера: опыт экспериментального тестирования // Социологические исследования. № 3. С. 85–97.
- Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. (1998). Делать знакомое неизвестным: этнографический метод в социологии // Социологический журнал. № 1/2. С. 145–160.
- Barton A. H. (1958). Asking the Embarrassing Question // Public Opinion Quarterly. Vol. 22. № 1. P. 67–68.
- Corkrey R., Parkinson L. (2002). A Comparison of Four Computer-Based Telephone Interviewing Methods: Getting Answers to Sensitive Questions // Behavior Research Methods, Instruments, & Computers. Vol. 34. № 3. P. 354–363.
- Couper M. P., Singer E., Tourangeau R. (2003). Understanding the Effects of Audio-Cassette on Self-Reports of Sensitive Behavior // Public Opinion Quarterly. Vol. 67. № 3. P. 385–395.
- Kalton G., Schuman H. (1982). The Effect of the Question on Survey Responses: A Review // Journal of the Royal Statistical Society. Series A. Vol. 145. № 1. P. 42–73.
- Makkai T., McAllister I. (1992). Measuring Social Indicators in Opinion Surveys: A Method to Improve Accuracy on Sensitive Questions // Social Indicators Research. Vol. 27. № 2. P. 169–186.
- Marquis K. H., Marquis M. S., Polich J. M. (1986). Response Bias and Reliability in Sensitive Topic Surveys // Journal of the American Statistical Association. Vol. 81. № 394. P. 381–389.
- Mensch B. S., Hewett P. C., Erulkar A. S. (2003). The Reporting of Sensitive Behavior by Adolescents: A Methodological Experiment in Kenya // Demography. Vol. 40. № 2. P. 247–268.

- Singer E., Frankel M.R., Glassman M.B. (1983). The Effect of Interviewer Characteristics and Expectations on Response // Public Opinion Quarterly. Vol. 47. № 1. P. 68–83.*
- Tamhane A. C. (1981). Randomized Response Techniques for Multiple Sensitive Attributes // Journal of the American Statistical Association. Vol. 76. № 376. P. 916–923.*
- Thomas J. (2009). Audio Computer-Assisted Self-Interviews Do Not Necessarily Yield Higher Reports of Sensitive Behaviors // International Perspectives on Sexual and Reproductive Health. Vol. 35. № 1. P. 48–49.*
- Tian G.-L., Yu J-W., Tang M.-L., Geng Zh. (2007). A New Non-randomized Model for Analysing Sensitive Questions with Binary Outcomes // Statistics in Medicine. Vol. 26. № 23. P. 4238–4252.*
- Tourangeau R., Smith T. W. (1996). Asking Sensitive Questions: The Impact of Data Collection Mode, Question Format, and Question Context // Public Opinion Quarterly. Vol. 60. № 2. P. 275–304.*
- Tracy P. E., Fox J. A. (1981) The Validity of Randomized Response for Sensitive Measurements // American Sociological Review. Vol. 46. № 2. P. 187–200.*
- Zipp J. F., Toth J. (2002). She Said, He Said, They Said: The Impact of Spousal Presence in Survey Research // Public Opinion Quarterly. Vol. 66. № 2. P. 177–208.*

Distortions of Self-Descriptions in Unstructured Interviews: Sensitive Situation and Informants' Self-Justification Strategies

Anton Smolkin

Head of the Department of Humanities, Liberal Arts College, Presidential Academy of National Economy and Public Administration
 Address: Prospect Vernadskogo, 82, Moscow, Russian Federation 119571
 E-mail: anton.smolkin@gmail.com

The article analyzes the properties of sensitive questions and, more broadly, of sensitive situations in unstructured interviews. Although direct sensitive questions are not typical for unstructured interviews because they can break the flow of communication, there is a quite large class of questions with contextual communicative perspectives that can be correctly considered as conditional/semi-sensitive. In particular, the questions regarding respect for elderly persons are not sensitive enough for informants to avoid answering them, but at the same time, are sufficiently delicate to make informants employ complex excusatory tactics in their answers. This practice supports the well-known thesis that to overcome the questions' sensitivity, the most effective tactic is "justifying preambles," which allows the removal of the moral burden either from the informant (in our case, by asking the question, "Are elderly persons sometimes themselves to be blamed for a bad attitude toward them?"), or from the circumstances in general (by creating a game situation/brainstorm on "How not to cede a seat to an elderly person on public transport?"). It should be remembered that, via this kind of research, we do not learn the real causes of rule-breaking as much, but rather a practical representation of the norm from the informant's point of view, as well as a set of legitimate reasons for not following it. Particular attention should be paid to the informative value of sensitivity. For example, we can measure the level of the repression of

social norms in specific areas of social life on the basis of the differences in the answers obtained in different ways.

Keywords: sensitivity, unstructured interview, interviewer effect, rules of breaking rules, attitude toward elderly, third age

References

- Barton A. H. (1958) Asking the Embarrassing Question. *Public Opinion Quarterly*, vol. 22, no 1, pp. 67–68.
- Corkrey R., Parkinson L. (2002) A Comparison of Four Computer-Based Telephone Interviewing Methods: Getting Answers to Sensitive Questions. *Behavior Research Methods, Instruments, & Computers*, vol. 34, no 3, pp. 354–363.
- Couper M. P., Singer E., Tourangeau R. (2003) Understanding the Effects of Audio-Casi on Self-Reports of Sensitive Behavior. *Public Opinion Quarterly*, vol. 67, no 3, pp. 385–395.
- Kalton G., Schuman H. (1982) The Effect of the Question on Survey Responses: A Review. *Journal of the Royal Statistical Society. Series A*, vol. 145, no 1, pp. 42–73.
- Makkai T., McAllister I. (1992) Measuring Social Indicators in Opinion Surveys: A Method to Improve Accuracy on Sensitive Questions. *Social Indicators Research*, vol. 27, pp. 169–186.
- Marquis K. H., Marquis M. S., Polich J. M. (1986) Response Bias and Reliability in Sensitive Topic Surveys. *Journal of the American Statistical Association*, vol. 81, no 394, pp. 381–389.
- Mensch B. S., Hewett P. C., Erulkar A. S. (2003) The Reporting of Sensitive Behavior by Adolescents: A Methodological Experiment in Kenya. *Demography*, vol. 40, no 2, pp. 247–268.
- Miagkov A. (2008) Vsegda li informanty govoriat pravdu? [Whether Informants Do Always Tell the Truth?]. *Sociological Studies*, no 9, pp. 20–31.
- Miagkov A. (2012) *Iskrennost' respondentov v sensitivnykh oprosakh: metody diagnostiki i stimulirovaniia* [Sincerity of Respondents in the Sensitive Surveys: Diagnostic Methods and Incentives], Moscow: Variant.
- Miagkov A., Zhuravleva I. (2006) Ob"iasnitel'nye modeli effekta interv'-iuera: opyt eksperimental'nogo testirovaniia [Explanatory Models of the Interviewer Effect: The Experimental Test]. *Sociological Studies*, no 3, pp. 85–97.
- Mishchenko M. (2004) Issledovanie vliyaniiia interv'iua na otvety informanta: re-zul'taty metodicheskogo eksperimenta [Investigation of Interviewer's Influence on Informant's Answers]. *Sotsiologiya: teoriia, metody, marketing*, no 1, pp. 129–134.
- Romanov P., Iarskaia-Smirnova E. (1998) Delat' znakomoe neizvestnym: etnograficheskii metod v sotsiologii [Making the Familiar Unfamiliar: Ethnographic Method in Sociology]. *Sociological Journal*, no 1-2, pp. 145–160.
- Singer E., Frankel M. R., Glassman M. B. (1983) The Effect of Interviewer: Characteristics and Expectations on Response. *Public Opinion Quarterly*, vol. 47, no 1, pp. 68–83.
- Tamhane A. C. (1981) Randomized Response Techniques for Multiple Sensitive Attributes. *Journal of the American Statistical Association*, vol. 76, no 376, pp. 916–923.
- Thomas J. (2009) Audio Computer-Assisted Self-Interviews Do Not Necessarily Yield Higher Reports of Sensitive Behaviors. *International Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, vol. 35, no 1, pp. 48–49.
- Tian G.-L., Yu J.-W., Tang M.-L., Geng Zh. (2007) A New Non-randomized Model for Analysing Sensitive Questions with Binary Outcomes. *Statistics in Medicine*, vol. 26, pp. 4238–4252.
- Tourangeau R., Smith T.W. (1996) Asking Sensitive Questions: The Impact of Data Collection Mode, Question Format, and Question Context. *Public Opinion Quarterly*, vol. 60, no 2, pp. 275–304.
- Tracy P. E., Fox J. A. (1981) The Validity of Randomized Response for Sensitive Measurements. *American Sociological Review*, vol. 46, no 2, pp. 187–200.
- Zhuravlev V. (1996) Analiz kommunikatsii v kachestvennom interv'iui [Analysis of Communication in Qualitative Interviews]. *Sociology: methodology, methods, mathematical modeling*, no 7, pp. 81–102.
- Zipp J. F., Toth J. (2002) She Said, He Said, They Said: The Impact of Spousal Presence in Survey Research. *Public Opinion Quarterly*, vol. 66, no 2, pp. 177–208.

Лекции по политическому праву, прочитанные в Мадридском Атенео

Лекция вторая (29 ноября 1836 г.):

О народном суверенитете^{*,1}

Хуан Доносо Кортес

Вторую из десяти «Лекций по политическому праву», прочитанную в Мадридском Атенео 29 ноября 1836 г., Хуан Доносо Кортес посвящает понятию «народного суверенитета». Разделяя сущность человека на разум и волю, Доносо выводит из первого объединяющий людей «закон ассоциации», а из второй — разъединяющий «закон индивида». Отсюда главная проблема для Доносо как либерального консерватора заключается в том, как соединить эти два закона воедино. В то время как традиционалисты, утверждает Доносо, предлагают сделать упор на «закон ассоциации» и приходят

© Василенко Ю. В., перевод, 2015

© Марей А. В., перевод, редактирование, комментарии, 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

* Перевод с испанского А. В. Марея и Ю. В. Василенко под научной редакцией А. В. Марея по изданию: *Donoso Cortés J. (1904). Lecciones de derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid // Donoso Cortés J. Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. Vol. III. Madrid: Editorial de San Francisco de Sales. P. 157–173.* Примечания А. В. Марея.

Перевод выполнен в рамках исследовательского проекта «Власть, доверие, авторитет: структуры порядка и категории описания социальной жизни», реализуемого Центром фундаментальной социологии в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 году.

1. Несколько слов по поводу терминологии нашего перевода.

Понятие *príncipe* в русском тексте передается словом «правитель». Представляется, что укоренившаяся в отечественной философской и околоволософской литературе традиция переводить это слово термином «государь» достаточно неудачна. Русское «государь» несет в себе принципиально иные коннотации, нежели свойственные латинскому *princeps* и его дериватам в новых языках. Очевидно, что «государь» ближе всего к латинскому *dominus*, тогда как для *príncipe* ближе понятие «князь» (в случае Н. Макьявелли) или «первенствующий», «правящий» в остальных случаях. Отсюда наш выбор, сделанный в пользу мало и плохо концептуализированного «правителя».

Испанское *soberanía* в русском тексте всегда передается понятием «суверенитет», хотя, как по-нятно из контекста, понимание Д. К. суверенитета не всегда соответствует общепринятой традиции, идущей от Бодена. Так, определяя суверенитет *de facto*, Д. К. говорит, что он основывается на «пред установленном авторитете» и что именно такой суверенитет он называет «властью» (*poder*). В этом случае представляется очевидным, что под «суверенитетом» имеется в виду, скорее, некое фактическое превосходство, дающее возможность властвующему осуществлять свои действия в отношении подвластных.

Продолжая тему властной терминологии, отметим, что в данной лекции Д. К. использует традиционную для западной политической мысли терминологическую дихотомию *poder* — *autoridad*, восходящую к латинской *potestas* — *auctoritas*, для обозначения власти в разных ее ипостасях. Там, где этоказалось подходящим по стилистике и содержанию, термин *autoridad* был передан как «авторитет»; в остальных случаях он переводится в тексте как «власть» с заглавной буквой «А», забранной в круглые скобки после него, — власть (А). Мы понимаем всю условность и конвенциональность подобного подхода к переводу, однако на настоящем этапе развития лексикона отечественной политической философии не видим другого пути.

к тирании, уничтожая свободу воли, революционеры, наоборот, делают упор на «закон индивида», реализация которого ведет к анархии как разновидности все той же тирании. Совершая далекие исторические экскурсы во времена Римской империи и Средневековья, Донoso показывает, как революционная идея «народного суверенитета», связанная напрямую с «законом индивида», постепенно побеждает идею «божественного права королей», опирающуюся на «закон ассоциации». Наиболее жесткой критике Доносо подвергает английских и французских философов XVII–XVIII вв. (Гоббса и Руссо прежде всего), поскольку именно они заложили основу для последней исторической драмы, какой стала Великая французская революция. Предлагая собственную — либерально-консервативную — альтернативу двум названным крайностям, Доносо призывает отказаться от «атеистического», «аморального», «абсурдного» и «невозможного» «народного суверенитета» и соединить «закон индивида» и «закон ассоциации» на совершенно иной основе «суверенитета разума, суверенитета справедливости», которая остается пока на уровне декларации, без какого-либо обоснования.

Ключевые слова: народный суверенитет, божественное право королей, либеральный консерватизм, Хуан Доносо Кортес, Испания XIX в.

Сеньоры!

Поскольку лекция в прошлый вторник была логичным прологом к сегодняшней, будет хорошо, если мы начнем с краткого резюме принципов, которые были развиты в ней.

Есть три феномена, которые разум, абстрагируясь, может воспринимать как изолированные, хотя в истории они сосуществуют вместе. Эти три феномена суть человек, общество и правление. В результате анализа единство человеческой природы раскрывается в дуализме свободы и разума. Свобода реализуется посредством действий, разум проявляется в раскрытии истины. Истина независима от человека и является центром притяжения для всех разумных существ. Поэтому все разумные существа вступают в ассоциацию: все они, направляясь к определенной точке, необходимо объединяются по ходу своего движения. Следовательно, человек как существо разумное есть существо социальное. И если движение человека как существа разумного экспансивно и центробежно, потому что он ищет истину, которая находится вне его, движение человека как существа свободного и активного становится движением центростремительным, потому что он не может быть полностью свободным, вступая в контакт с другими такими же свободными и активными существами. Таким образом, свобода человека — это элемент, разрушающий общество, которое разум человека сделал необходимым. Общество же, чтобы защититься от вторгающегося в него принципа, собирает все свои разрозненные силы, образующие вместе публичную силу, хранителем которой становится правительство, чья миссия — сохранять общество посредством постоянного сопротивления всем индивидуальным свободам. История правительств, которые сопротивляются, — это история охранительных правительств; история тех, кто атакует вместо того, чтобы сопротивляться, — история тиранических правительств; история тех, которые вместо сопротивления отступают, — история

неполноценных правительствах. Первые, исчезая, оставляют после себя свет; вторые — кровь; последние — грязь. На могиле первых нации поют гимны; на могилах вторых люди пишут несмыываемые проклятия и ужасные анафемы; на могильной плите последних покоятся презрение всех будущих поколений.

Итак, сеньоры, антагонизм между свободой и разумом человека отражается во всех человеческих обществах и, отражаясь в них, превращается в антагонизм между законом индивида, то есть независимостью, и законом ассоциации, то есть подчинением и гармонией.

История не предлагает нам на своих страницах ни одного правления, которое обратило бы этот постоянный антагонизм в плодотворное единство. На Востоке закон индивида был принесен в жертву закону ассоциации, в Греции поступили наоборот, в Риме два этих закона сосуществовали, но сосуществовали лишь, чтобы бороться, и боролись, чтобы умереть. Если период Республики — это период их борьбы, то период Империи — их отсутствия; а поскольку отсутствие этих двух законов есть хаос, а хаос — это смерть нравственного мира, Империя исчезла. На ее огромных руинах воздвигся столь же огромный крест, ставший знаком нравственного обновления человеческого рода: вокруг этого креста разбили свои палатки северные варвары, и когда судьба античного общества свершилась, родилось современное общество.

Оно, в свою очередь, породило представительное правление, миссия которого в том, чтобы разрешить проблему, которую не смогли решить ни мир римский, ни мир греческий, ни мир восточный. Эта проблема состоит в том, чтобы уважать человеческую индивидуальность, не руша основы общества, и сохранять общество, не заковывая человека в цепи; одним словом, в том, чтобы найти закон, который должен обратить в гармоничное единство плохо согласуемый дуализм закона индивида и закона ассоциации.

Любой принцип, стремящийся растворить человека в обществе или общество в человеке, есть принцип древней цивилизации. Он противоположен представительному правлению, потому что приносит в жертву и разделяет все то, что представительное правление стремится сохранить и собрать воедино.

Сегодня мы рассмотрим, можно ли считать прогрессом принцип народного суверенитета, должен ли он быть освящен в храме современной цивилизации или покояться в могиле древней.

Существуют два типа суверенитета. Первый — суверенитет *de facto*, покоящийся на [некоем] установленном авторитете; этот суверенитет я называю властью, и он существует во всех человеческих обществах. Второй — суверенитет *de jure*, который философы и Конституции находят или в народах под названием народного суверенитета, или в королях под названием Божественного права. Он заключается в обладании властью (A), не полученной ни от кого, можно сказать, сущей вне времени, единственным словом, подобно Богу, творящей всю существующую на деле власть, и могущей уничтожить ее другим словом.

Когда говорят о народном суверенитете, то имеют в виду суверенитет всемогущий и предстоящий любому установленному авторитету: именно этим я и думаю заняться, оставив для следующей лекции борьбу с суверенитетом права, провозглашенным королями в век рабства и невежества.

Когда Римская империя исчезла, наследие Цезарей стало патrimonием понтификов Рима; среди крушения всех институтов и идей мир не смог бы перестроиться, если бы не нашел ту идею, которая послужила бы ему штандартом, и тот институт, который послужил бы ему моделью. Такой идеей стала идея религии, а таким институтом — Церковь. Папа Римский представлял собой и эту идею, и этот институт. Таким образом, сеньоры, между умирающей античной и рождающейся современной цивилизациями, между могилой и купелью, мы различаем лишь одного социального персонажа и один пустой трон: Папу и Капитолий. Когда Папа сделал себя монархом, а Капитолий стал ему троном, круг времен сокнулся, и мир вновь устремился к Вечному городу.

Что же это за эпоха? Закон ассоциации погиб в крушении прежней цивилизации, остался лишь закон индивида. Независимость человека, девственная, напористая и яркая, рожденная среди снегов Севера, пришла, дабы обосноваться на трупе Империи. Какая человеческая власть смогла бы наложить ярмо на его непокорное чело, когда еще дымился, покрытый кровью, меч, принесший ему победу? И все же, или человек с Севера должен был подчиниться ярму власти (A) и законов, или мир должен был погибнуть из-за невозможности построить общество. Закон ассоциации, не существовавший тогда на земле, спустился с неба, сопровождаемый божественной религией. И когда политизм родился из лона античного общества, христианская религия скрывала в себе росток общества современного: победители Цезарей добровольно смирялись перед беззащитным священником. Люди, которые, обладая силой Геркулеса, разрушили трон императоров, склонились перед алтарем, неукротимые львы превратились в робких ягнят. Тогда и только тогда общество стало возможным, потому что закон ассоциации вновь явился в мир.

Из этого следует, что власть (A) наследников Святого Петра была охранительной и легитимной, поскольку, если уж власть (A) необходима, только их власть (A) была возможна.

В их тени выросла власть (A) князей: гражданская власть (A) родилась от власти (A) религиозной. Последняя должна была выстроить общество, но, не довольствуясь своей высокой миссией, она пожелала выйти за ее пределы и провозгласила абсурдный и нечестивый тезис о суверенитете королей *de jure*, сковала разум, уничтожила закон индивида и задушила человеческую свободу. От абсолютной независимости человек перешел к абсолютному рабству, а от абсолютного рабства он должен был снова вернуться к абсолютной независимости, ведь закон всякого тиранического правления состоит в том, чтобы породить реакцию, которая похоронит его в бездне.

Звезда Рима начала меркнуть уже к концу XIII века². В начале XIV столетия Папы переместились в Авиньон, как если бы у них было смутное предчувствие того, что мир начал освобождаться от Капитолия, потому что вступил уже в период своего возмужания и не нуждался более в опеке³. Для того чтобы понять, каков был престиж Пап в это время, достаточно сказать, что Кола ди Риенцо⁴ осмелился восстановить в Риме трибунат. Его триумф был эфемерным, но он, определенно, не мог бы иметь и его, если бы власть Пап не прошла уже своего зенита и не склонялась к закату.

Схизма⁵, начавшаяся с избрания Урбана VI⁶ и Климента VII⁷, еще больше ослабила власть Церкви и породила ужасные разрушения по всей Италии, совпавшие по времени с кризисом единой власти. Французские, немецкие, английские и итальянские кондотьеры прошлись по ее прекрасным городам, как прежде северные варвары. Печальна судьба, сеньоры, этого чудесного народа! Он пытался помогать миру, а мир разграбил его, и нет больше у него сил. Где та Венеция, этот цветок, родившийся словно Венера из морской пучины? Что стало с Флоренцией, этой родиной гения, этой королевой искусств? Что такое Капитолий, в конце концов? Воспоминание, руина. И когда этот народ, бывший некогда царем, ищет на своем челе корону, он находит лишь рану, а на своих ногах — цепи.

Но мы в XIV веке: не будем торопить события человеческой истории.

Города подвергались разрушениям, а дворцы правителей полнились преступлениями. Правитель Милана был убит своим племянником Джан Галеаццо Ви-

2. Здесь и далее Д. К. отсылает читателя к событиям так называемой «войны памфлетов» между Папой Бонифацием VIII и королем Франции Филиппом IV Красивым. Результатом этого длительного конфликта, начавшегося из-за претензий королевской власти на право сбора податей с духовенства и развившегося, по сути, в спор о возможности национальной Церкви, стало Авиньонское пленение Пап (1309–1378), то есть перенос резиденции верховных понтификов из Рима в Авиньон, находившийся в юрисдикции французской короны.

3. В этой фразе Д. К. пользуется образной системой римского права. По отношению к Капитолию, т. е. к Католической церкви, мир предстает подвластным сыном, которого следует *эмансипировать* по достижении совершеннолетия. Соответственно, совершеннолетний мужчина по правилам римского права не имел более порока воли, мог самостоятельно принимать решения, имеющие правовой эффект (т. е. имел собственную *auctoritas*), и не нуждался более в опеке со стороны домовладыки.

4. Кола ди Риенцо (или ди Риенци), полное имя Никола ди Лоренцо Габрини (1313–1354) — выходец из простонародья, глава восстания пополанов (1347 г.). Провозгласил себя римским трибуном, «защитником мира и справедливости». Выдвигал лозунги об объединении Италии, однако успеха в этом не достиг. Его правление быстро превратилось в тиранию, а затем пало. Ди Риенци бежал к императору Карлу IV, однако был пленен тем и послан к Папе Иннокентию VI в качестве пленника.

5. Великая западная схизма, или Великая схизма Католической церкви (1378–1417) — период в истории Церкви, последовавший за Авиньонским пленением Пап, когда два (а с 1409 г. — три) человека одновременно провозглашали себя законными наместниками св. Петра. Конец схизме положило отречение Папы Григория XII в 1415 году.

6. В миру Бартоломео Приньяно, подданный Неаполитанской короны. Папа Римский с 1378 по 1389 г. Избран в Риме после смерти Григория XI, перенесшего Св. Престол из Авиньона обратно в Рим. Урбан отказался вернуть престол в Авиньон, чем положил начало конфликту с французским духовенством и, как следствие, Великой западной схизме (1378–1417).

7. Роберт Женевский, известен более как Антипапа Климент VII (1378–1394). Был избран французскими кардиналами в знак протеста против избрания Папы Урбана VI.

сконти⁸, а Карл Дураццо⁹ убил Джованну¹⁰, королеву Неаполя, свою троюродную сестру. Именно в этом веке, сеньоры, начались скандальные оргии, которые захватили Италию в последующие два столетия. Тогда же начался видимый упадок власти Пап, чье бессиление в это время равнялось их бесчинствам в прошлом.

Обычно считают, что реакция разума против авторитета началась, когда пала Византийская империя. Сеньоры, это ошибка. Она началась в XIV веке или в самом начале XV. В качестве доказательства того рвения, с которым тогда искали источники человеческого познания за пределами Теологии, будет достаточно сказать, что в эту эпоху были проверены все монастыри с целью поиска там рукописей. Рукописи Тита Ливия, подаренной Козимо деи Медичи¹¹ королю Неаполя Альфонсо¹², оказалось достаточно, чтобы уладить между ними все разногласия. Тит Ливий ценился дороже мирного договора.

Также считается, что дух церковных реформ зародился вместе с Мартином Лютером. Это тоже неправда, потому что он возник еще в XIV веке. За 150 лет до Лютера свой штандарт против Рима поднял Уиклиф¹³. И хотя Ян Гус начал проповедовать лишь после 1407 года, все же Лютер еще не родился, когда уже завершился великий труд по секуляризации человеческого разума.

С того момента, как начинает подвергаться сомнению власть (A) Церкви, начинают колебаться и троны королей. В Европе началась реакция против власти (A), и все ее носители должны были стать ее жертвами.

8. Джан Галеаццо Висконти (Gian Galeazzo Visconti) (1351–1402) — первый миланский герцог из рода Висконти. Д.К. обвиняет его в смерти его дяди, правителя Милана Бернабо Висконти (ум.1385). Джан Галеаццо обманом лишил дядю власти и заточил его в замок Треццо в 1385 году. В декабре того же года Бернабо Висконти скончался в этом замке, что дало основание для многочисленных спекуляций на тему отравления его племянником.

9. Имеется в виду Карл III Дураццо, он же Карл III Малый — король Неаполя с 1382 по 1386 г. Для того чтобы получить престол, он сверг с него свою троюродную сестру — королеву Джованну I — и заточил ее в крепость. Узнав о намерении Людовика I Анжуйского захватить Неаполь и освободить Джованну, Карл приказал удавить ее в тюрьме.

10. Джованна I (1343–1382 гг.) — королева Неаполя. В описываемый период примкнула к Антипапе Клименту VII в период его борьбы с Папой Урбаном VI. Последний признал законным королем Неаполя Карла III Малого, который в 1382 году захватил город, заточил королеву в тюрьму и вскоре приказал задушить ее.

11. Козимо деи Медичи, по прозвищу Старый (1389–1464) — основатель династии Медичи, фактически руководил внутренней и внешней политикой Флоренции во второй трети XV века. Прославился как меценат, ценивший и любивший искусство человека, искусственный политик. Точно установить рукопись, о которой идет речь, сложно, но можно предположить, что речь идет об итальянском переводе «Истории об основании города», собранном в четыре богато иллюминированных тома (ун-т Валенсии, mss. 382–384, 386).

12. Альфонсо V Великодушный — король Арагона (1416–1458) и Неаполя (1442–1458). Прославился как один из самых ярких монархов своего времени, содержал роскошный двор, покровительствовал гуманистам, художникам, поэтам и музыкантам. При его дворе, в частности, творил Лоренцо Валла.

13. Джон Уиклиф (1331–1384) — английский философ, богослов, осужденный за свои взгляды Папским престолом. Считается одним из первых реформаторов Церкви. В 1382 году завершил первый полный перевод Библии на английский язык, известный как «Библия Уиклифа». Неоднократно выступал против монашества как института, а также против самой идеи власти Церкви.

Начало этой реакции положил Уиклиф, обычно остающийся забытым. Он был первым, кто осмелился защищать право короля не платить подати Риму и в то же время право на восстание народов против королей. Эти идеи не могли быть поняты в XIV веке и оставались в зачаточном состоянии вплоть до века XVII, когда закончились религиозные войны и поднялась буря политических революций.

В это время, сеньоры, сознание было уже секуляризировано, разум поднялся на трон и с высоты этого трона пожелал рассмотреть права королей. Это рассмотрение привело к жестокой борьбе между принципом авторитета, господствовавшим в мире, и принципом независимости, который притязал на господство в нем, между прошлым и будущим, между правителем и народом. Революция, предложенная Уиклифом, не вышла тогда за пределы Англии: острова хватило, чтобы стать ее колыбелью, а немногим позже гиганту стала мала даже вселенная.

Таков закон революций, сеньоры: для рождения, развития и прогресса им необходим идеальный импульс. Поэтому революция в обществе является симптомом того, что аналогичная революция уже произошла в головах. Сидней¹⁴, Милтон¹⁵ и Локк поставили на Английскую революцию печать легитимности: последний придал ей легитимность разума, второй — легитимность гения, а первый — легитимность мученичества. Все они уже открыто признавали принцип народного суверенитета, но их работы не поднялись над обстоятельствами, вдохновившими их, достаточно высоко, чтобы стать догмой или знамением миру. Час всемирной революции еще не пробил. Руссо еще не родился.

Когда мир двигался к будущему, а Провидение, уравновешивая человечество, утяжелило судьбу народов и облегчило — королей, жил человек, по виду мрачный и недобрый, а по характеру неприятный и унылый. Оторванный от народов ненавистью, от королей — безразличием, а от Бога — презрением, он провозгласил царство зла, и не зная, что делать с человеком, бросил его как добычу на поживу тиранам. Этим человеком был Томас Гоббс, философ из Малмсбери. Гений, обладавший энциклопедическим образованием, он преуспел практически во всех науках. Он был знаком с Гассенди, Декартом и Галилеем, но его гений не изменился под их воздействием. Оторвавшись от Бога и человечества, он продолжал свой путь в одиночестве. Презирая демократию инстинктивно, еще до того, как он увидел ее победы, он перевел на латинский язык Фукидида, чтобы противопоставить авторитет исторических примеров народным движениям, которые уже появились

14. Олджернон (Algernon) Сидней (1623–1683) — полковник английской армии, активный участник Английской революции, политический теоретик, автор ряда работ, среди которых выделяются «Рассуждения о правительстве». В 1683 году обвинен в подготовке покушения на жизнь Карла II и принца Якова и казнен. После смерти его называли «Виг, патриот, герой и мученик».

15. Джон Мильтон (1608–1674) — знаменитый английский поэт и публицист, часто называемый «величайшим из английских авторов». Один из наиболее крупных и известных политических теоретиков Английской революции. Автор поэмы «Потерянный рай», политических трактатов «Защита английского народа против Салмазия», «Вторая защита английского народа», «О державе королей и сановников», «Ареопагитика, или Речь о свободе» и т. д.

тогда в Англии. В конце концов, его политические взгляды были отражены в его трактате «О гражданине» и в «Левиафане».

Судьба человека, согласно ему, — это рабство или война, его единственный закон — эгоизм. В период дикости была война всех против всех; человек вышел из дикого состояния¹⁶ и вошел в состояние общественное, чтобы превратить войну в рабство, потому что мир, представляющий, согласно Гоббсу, единственное благо, покупается только такой ценой. Что в этой теории оригинального — это рождение рабства из договора, посредством которого индивиды, объединяясь, полностью отказываются от всех своих прав в пользу правителя, аккумулирующего их. Перед нами очевидное доказательство того, что уже в эти времена теория общественного договора смущала многие умы. Суверенитет, покоящийся на божественном праве, признает определенные ограничения, потому что Бог должен судить королей. Суверенитет Гоббса применительно к себе отрицает любое ограничение, потому что для него Бог не существует, а народ с момента, как отказывается от своих прав, становится рабом. С безупречной логикой народу отказывается в праве на сопротивление угнетению, даже если это угнетение принимает наиболее абсурдные и безумные формы. Гоббс сам предлагает такой вопрос: если государь хочет упразднить христианскую религию, что должны сделать его вассалы? Он говорит, что дабы не отказываться от своих обязательств перед Богом и, с другой стороны, не проявлять непослушания перед правителем, они должны стать мучениками и умереть без сопротивления ради жизни во Христе. Это, сеньоры, означает с дьявольской улыбкой бросить оскорбление в лицо жертве. Гоббс, который обрек человека на рабство и покрыл его лицо похоронной вуалью, который сказал ему: ты будешь получать хлеб из рук господина твоего, словно нечистое животное, и будет этот хлеб замешан на желчи и слезах, Гоббс, повторяю, преследует человека до гроба своим ужасным сарказмом. Гоббс, я протестую здесь против твоего гения от имени человечества, я протестую против тебя от имени рода человеческого.

Сеньоры, XVII век уже прошел, и мы оказываемся лицом к лицу с XVIII столетием, и этот век должен собрать все свои силы, потому что ему предстоит титанический труд. Он это, без сомнения, знает, потому что, оставив в стороне другие народы земли, сосредотачивается во Франции. Реакция угнетенного закона индивида на угнетающий его закон ассоциации, независимости разума на господство традиций, независимости человека на божественное право королей, уже имело место в английском обществе и английской философии. Победив в Англии, эта реакция попыталась охватить весь мир, прикинувшись гуманной философией и человечной революцией. Для этого было необходимо разрушить все прошлое и придумать будущее. Для решения первой задачи XVIII век воплотился в энциклопедистах и Вольтере; для решения второй XVIII век покинул салоны и презрел дворцы, и на последнем этаже одного бедного дома нашел сына бедного часовщика, переписывавшего ноты, чтобы заработать себе на жизнь. Этим переписчиком

16. «Диким состоянием» Д. К. называет естественное состояние человека в теории Гоббса.

нот был Руссо, и это именно его искал XVIII век как слугу Провидения, чтобы осуществить революцию.

Сеньоры, Руссо не был философом, потому что не знал глубоко ни философии, ни истории, но он был пророком, был человеком, чье появление было предопределено, был ужасным воплощением народа. Поэтому глумится над всеми взглядаами, борется со всеми философами, он мечет копья во все существующие власти и общественные авторитеты. Не довольствуясь разрушением, он поднимает свое знамя и пишет свою догму, и его догма и его знамя были догмой и знаменем Революции. Народный суверенитет в книгах английских философов существовал на заднем плане, в книге Руссо это принцип, который живет, развивается, борется и побеждает. Английская революция была ужасным событием в жизни одного народа; Французская революция — это новая эра в анналах человечества.

Так что же такое, сеньоры, догма о народном суверенитете народа, осмысленная исторически? Это боевая машина, которая послужила человечеству для разрушения достижений двенадцати веков. От разрушения Римской империи и до XIX века история Европы является историей ее социальных и политических реакций. В первое время после варварского завоевания закон индивида или независимость человека изгнал из мира власть, т. е. закон ассоциации. Последний воплотился в римских епископах, и когда почувствовал в себе силу, чтобы бороться и побеждать, удавил закон индивида, поглотил человеческую индивидуальность и повязал цепями свободу человека, который, разорвав в тишине свои цепи, поднялся как гигант и, в свою очередь, сокрушил своего противника. Людовик XIV сказал: «Государство — это я». Народ сказал: «Суверенитет покоится во мне». Первая знаменитая фраза была выражением гордыни; вторая, не менее знаменитая, — выражением силы. Задача XIX века — произнести слово, которое, не будучи ни выражением силы, ни выражением гордыни, было бы наивысшим выражением права и справедливости, единственной абсолютной власти, перед которой и народы и короли обязаны склониться.

До этого момента история Европы отличается от истории Востока и Греции, поскольку, как мы видели в предыдущей лекции¹⁷, на Востоке и в Греции существовали без борьбы закон индивида во второй и закон ассоциации в первом, в то время как в современной Европе они сосуществуют и борются самым жестоким и кровавым образом. Но если наша история отличается от восточной и от греческой, то она похожа на историю Римской республики, в которой эти два закона также борются и сосуществуют.

И, конечно же, сеньоры, было бы хорошо, если бы Европа наших дней предложила миру новое решение, если бы мир не остался стоять неподвижно на том же самом месте. Это нам предлагают XIX век.

¹⁷. Доносо Кортес Х. (2015). Лекции по политическому праву, прочитанные в Мадридском Атенео. Лекция первая (22 ноября 1836 г.): Об обществе и правительстве / Пер. с исп. Ю. В. Василенко под ред. А. В. Марея // Социологическое обозрение. Т. 14. № 2. С. 31–40.

В Риме закон индивида и закон ассоциации сосуществовали; но сосуществовали, чтобы бороться, и боролись, чтобы погибнуть. Ведь, как я сказал в предыдущей лекции, Марий смог отомстить трибуналам, а Сулла — патрициям, но ни первый не смог дать жизнь народу, ни второй — усилить Сенат. Республика была мертва.

В XIX веке эти два закона сосуществуют, чтобы объединиться посредством различных гибких и плодотворных форм представительного правления, чье назначение в том, чтобы уважать человеческую свободу, не подрывая оснований общества, и сохранять общество, не заковывая человека в цепи.

Отсюда, сеньоры, любой, кто провозглашает народный суверенитет или божественное право королей, призывает к реакции. Он провозглашает бесплодный принцип мертвой цивилизации. Он ретроград, потому что быть ретроградом означает брать на вооружение принцип, затерявшийся среди обломков прошлого, чье начало теряется в глубинах Востока или демократических Афин.

Любой, кто провозглашает гармонию между законом индивида и законом ассоциации, между обществом и человеком, — прогрессист. Ведь быть прогрессистом означает провозглашать новое начало в истории и в мире, таящее будущее в себе.

Здесь я мог бы закончить эту лекцию, если бы не было тех, кто, признавая, что принцип народного суверенитета является боевой машиной, не оставляет при этом мысли о том, что взятый как таковой он является подлинным. Посмотрим же, прежде чем переходить к заключению, даст ли нам философия те же результаты, что и история.

Суверенитет права един и неделим. Если им обладает человек, им не обладает Бог, если он поконится в обществе, его нет на небесах. Следовательно, народный суверенитет — это безбожие. Но если, сеньоры, безбожие можно ввести в философию, не нарушая мироустройства, то его нельзя ввести в общество, не парализуя и не убивая его.

Суверен обладает социальным всемогуществом, и все права принадлежат ему. Ведь если бы хотя бы одно право ему не принадлежало, он не был бы всемогущим, а не будучи всемогущим, он не был бы сувереном. По этой же причине у него нет никаких обязанностей, ведь если бы у него было хоть одно, он был бы подданным. Суверен — это тот, кто повелевает, подданный — кто повинуется; суверен — тот, кто имеет права, подданный — тот, кто исполняет обязанности. Поэтому, сеньоры, помимо того что принцип народного суверенитета безбожный, он еще и тиранический, ведь там, где у подданного нет прав, а у суверена нет обязанностей, там есть тирания.

На лекции в прошлый вторник мы видели, как в общении человека с остальными людьми родилась идея равенства и, следовательно, идея взаимных ограниченных прав. Тогда же человек почувствовал необходимость в правиле, которое подчиняло бы себе эту взаимность и ограниченность, и таким правилом стала справедливость. Принцип же народного суверенитета не признает ни взаимности в правах, ни ограничения в обязанностях, а там, где есть лишь господин и раб, исчезает идея справедливого. Отсюда следует, что принцип суверенитета, помимо

того что является безбожным и тираническим, еще и аморален, потому что разрушает справедливость. То, что справедливость и народный суверенитет не могут сосуществовать, настолько ясно, что признание первой заставляет уничтожать второй. Ведь если народ может делать только то, чего требует справедливость, он становится подданным, а справедливость — сувереном. Такова истина, сеньоры; и поскольку это истина, народный суверенитет абсурден. Давайте продолжим.

Когда философы забрали суверенитет у небес и вернули его на землю, где в человеке они поместили его? Они поместили его в воле, и в этом они были последовательны. Если бы они разместили его в разуме, а не в воле, их теория оказалась бы уничтожена, поскольку, если господство над миром принадлежит разуму, то оно принадлежит Богу, который является самим разумом. Если господство над миром принадлежит разуму, то господство над обществом принадлежит самым разумным. Если же оно принадлежит самым разумным, то что такое демократия? что такое народ? где его суверенитет? где его корона? И наоборот, если суверенитет покоится в воле, Бог лишается трона, а человек, на челе которого сверкает луч гения, равняется безмозглому и тупому существу. Ведь если разумы не равны, то все воли именно таковы¹⁸. Только так возможна демократия, только так возможен народный суверенитет. Поэтому, сеньоры, народ, чтобы возложить диадему на свое чело и сделать волю суверенной, отказался от власти Бога, власти разума и власти справедливости.

До этого момента я доказывал, что принцип народного суверенитета абсурден; теперь мне осталось доказать, что он невозможен.

Если суверенитет покоится на всеобщей воле, и всеобщая воля является собранием частных воль, то все индивиды в обществе должны принимать активное участие в осуществлении суверенной власти. Если суверенная власть реализуется лишь посредством законов, то все индивиды в обществе должны принимать активное участие в написании законов. Неграмотные имеют те же права, что и мудрые, потому что имеют ту же волю, что и они; женщины имеют те же права, что и мужчины, потому что имеют ту же волю, что и они; дети имеют те же права, что и их родители, потому что имеют ту же волю, что и они; пролетарии имеют те же права, что и власти предержащие, потому что имеют ту же волю, что и они; в конце концов, сеньоры, сумасшедшие должны потребовать свою часть суверени-

18. Весь пассаж, взятый с самого начала абзаца, представляет собой замечательный образец подмены тезиса. Д. К., обрушившись на философов, «поместивших народный суверенитет в воле, а не в разуме», совершенно закрывает глаза на то, что те же философы (вся римская, а затем и холастиическая традиция, вплоть до середины XVII века, немецкая философия в лице Канта и Гегеля и т. д.) настаивали на неразрывной связи воли и разума и на невозможности первой без второго. Наиболее кратко и одновременно внятно эта аргументация была изложена в «Философии права» Гегеля (§ 4), которую Д. К. не мог не знать. Впрочем, дальнейшая аргументация Д. К. заставляет предположить, что под словом «философы» для него скрывается один-единственный их представитель — Жан-Жак Руссо, на которого он столь яростно обрушивается в этой лекции.

тета, потому что небо, отказав им в разуме, не лишило их воли, а воля делает их суверенными¹⁹.

Сеньоры, без сомнения, вы отступите от этих выводов как от края пропасти, однако они логичны и необходимы. Закон должен быть выражением либо разума, либо всеобщей воли. В первом случае его должны писать самые разумные, и писать его, подчиняясь тому, что диктует разум и чего требует справедливость; но тогда вы провозглашаете суверенитет разума. Во втором случае, если закон должен быть выражением всеобщей воли, на каком основании вы откажете кому-либо в участии в составлении законов?

В мире разума существуют категории, но их нет в мире воли. Один разум может быть отличен от другого, но ни одну волю никогда не отличить от другой, и вы не сможете допустить одних и отказать другим, не впав в логическое противоречие.

Представим себе, что все граждане участвуют в голосовании, и по его проверенным результатам закон принят половиной всех воль плюс одна. Согласно теории народного суверенитета, этот закон связывает лишь тех, кто за него голосовал, ведь воля неотчуждаема, потому что ее отчуждение было бы самоубийством (воля, которая подчиняется другой воле, отчуждается и, отчуждаясь, уничтожается). Чтобы объяснить валидность решений большинства, необходимо прибегнуть к разуму; если же разум достаточно мщен, если он имеет достаточные основания, чтобы господствовать над волей, то он суверенен. Но что тогда такое народный суверенитет? Абсурд, сеньоры, невозможный абсурд.

Резюмируем сказанное. Наследники святого Петра приняли наследие Цезарей и воплотили в себе закон ассоциации, который исчез из мира, где господствовала германская независимость. Не удовлетворившись учреждением общества, они попробовали человека; в их тени выросла власть (A) королей и был провозглашен абсурдный принцип божественного права. Реакция была необходима, и она началась в XIV веке, когда Кола ди Риенци провозгласил в Риме трибунал, Папы укрылись в Авиньоне, кондотьеры грабили города, а во дворцах совершались преступления. Разум начал освобождаться от теологии, и Уиклиф провозгласил начало церковных и политических реформ. В середине XVII века началась реакция против Церкви, а в конце XVIII — реакция народного суверенитета против божественного права. Подкрепляя авторитет Истории разумом, мы считаем себя вправе утверждать, что теория народного суверенитета является боевой машиной, послужившей человечеству для разрушения достижений двенадцати столетий, однако, взятая как социальный принцип, она не имеет никакой ценности, потому что несостоятельна в логике и нереализуема на практике.

19. Этот абзац является логичным следствием подмены тезиса, отмеченной в предыдущем примечании. Собственно, вся предшествующая традиция ограничения прав детей, женщин, рабов и безумных строилась не на отрицании за ними разума, но на признании у них порока воли. Д. К. не мог этого не знать, а следовательно, сознательно не стал принимать во внимание.

Два знамени развевались, сеньоры, на горизонте человеческой истории с самого ее начала: знамя народного суверенитета и знамя божественного права. Их разделяет море крови, и оно свидетельствует, какова судьба обществ, которые их принимают и им следуют. Новое знамя, чистое, блестательное, безупречное, появилось в мире, его лозунг: «Суверенитет разума, суверенитет справедливости» — так последуем же за ним, сеньоры! С самого своего появления только оно является знаменем свободы, другие же — рабства. Только оно является знаменем прогресса, другие — реакции. Только оно является знаменем будущего, другие — прошлого. Только оно является знаменем всего человечества, другие же лишь отдельных партий.

Lectures on Political Right, Delivered at the Ateneo of Madrid. Lecture 2 (November 29, 1836): On Popular Sovereignty

Juan Donoso Cortés

Yuri Vasilenko (translator)

Associate Professor, National Research University Higher School of Economics — Perm
Address: Studencheskaya Str., 37, Perm, Russian Federation 614070
E-mail: yuvasilenko@hse.ru

Alexander Marey (translator, editor)

Associate Professor, Leading Researcher, National Research University Higher School of Economics
Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: amarey@hse.ru

In the second of ten *Lectures on Political Right*, delivered in Madrid's Ateneo in November 29, 1836, Juan Donoso Cortés considers the notion of "popular sovereignty." Distinguishing mind and will as two parts of human essence, Donoso deduces from the former the "law of the association" that unites all human beings, and from the latter, the "law of the individual," that separates them. Hence, the main problem for Donoso as a liberal conservative is how to combine these two laws. Donoso states that while traditionalists propose to focus on the "law of the association" and ends with tyranny that destroys free will, revolutionaries, by contrast, focus on the "law of the individual," which leads to anarchy as a variant of the same tyranny. In making a historical digression to the periods of the Roman Empire and the Middle Ages, Donoso shows how the revolutionary idea of "popular sovereignty", linked directly to the "law of the individual", gradually overcomes the idea of "divine right of kings", based on the "law of the association." Donoso criticizes the English and French philosophers of the 17–18th centuries (Hobbes and Rousseau, above all) the most, as these philosophers laid the foundation for historical drama of the Great French Revolution. Offering his own liberal-conservative alternative for the two named extremes (traditionalism and revolution), Donoso calls to abandon the "atheist", "immoral", "absurd", and "impossible" "popular sovereignty", and combine the "law of the individual" and the "law of the association" on entirely different basis of the "sovereignty of reason, sovereignty of justice".

Keywords: popular sovereignty, divine right of kings, liberal conservatism, Juan Donoso Cortés, Spain of the 19th century

Г. В. Лейбниц о разделении суверенитета^{*}

Ольга Башкина

Аспирант факультета философии, Лёвенский университет, Бельгия

Адрес: Frederik Lintstraat 186, 3000, Leuven, Belgium

E-mail: olga.bashkina@gmail.com

Г. В. Лейбниц не известен широкому читателю как политический философ. Его достижения в этой сфере обычно не считают сопоставимыми с его признанными открытиями в других областях знания. Между тем, вопреки распространённому мнению, вклад философа в политическую теорию не менее значим. Автор статьи рассматривает философию Лейбница в контексте истории понятий «федерация» и «суверенитет» и показывает, что Лейбниц предлагает свою оригинальную трактовку этих понятий. Хотя внимание Лейбница к проблеме суверенитета изначально обусловлено практическими интересами его патрона, герцога Брауншвейг-Люнебургского, и его стремлением к участию в международных переговорах, теоретическое решение Лейбница не становится от этого менее оригинальным. Доказывая независимость имперских князей, он создает альтернативу теории абсолютного суверенитета Жана Бодена и показывает, что понятие суверенитета совместимо с идеей делимости. В попытке показать возможность существования нескольких центров власти Лейбниц делает понятие суверенитета относительным, что, однако, не вынуждает его отказаться от этого понятия полностью. В статье обсуждаются исторический контекст, сопутствующий появлению теории, причины, по которым Лейбниц критикует концепцию Бодена и Гоббса, а также новизна его подхода. На примере работ Лейбница «Codex Juris Gentium» (1693) и «Caesarinus Fürstenerius (De Suprematu Principium Germaniae)» (1677) автор статьи анализирует развитие его теории и демонстрирует, как происходит разделение власти между императором (*majestas*) и имперскими князьями (*suprematus*). В статье также поднимаются вопросы как интересы Лейбница схожи со стремлениями современных политических теоретиков переосмысливать понятие суверенитета, какую модель федерации выбирает Лейбниц, и как его политическая мысль связана с его метафизической системой.

Ключевые слова: суверенитет, федерация, Лейбниц, Боден, свобода, республика

Политическая мысль знает немало случаев, когда вопросы, казалось бы, однажды уже решенные самим ходом истории, снова оказываются актуальными, а устоявшиеся понятия снова ставятся под вопрос. К таким понятиям относится и понятие суверенитета. Многовековая традиция рассмотрения международного положения сквозь призму суверенитета отдельных государств (воюющих между собой, заключающих мир и союзы) уже давно подвергается сомнению, а это, в свою очередь, создает известные трудности в понимании того, что происходит здесь и сейчас. Может ли суверенитет, понятый как высшая власть на определённой территории, быть совмещён с идеей наднационального государства? На этот счёт существуют

© Башкина О. М., 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

* Исследование подготовлено при финансовой поддержке Центра исследований «Res Publica» (Европейский университет в Санкт-Петербурге) и Фонда «Династия».

диаметрально противоположные мнения: от полного отвержения состоятельности этого понятия (Sassen, 1996; Eleftheriadis, 2010) до безоговорочного принятия логики суверенитета в контексте, например, такого сложного образования, как Европейский союз (Loughlin, 1996; Walker, 2001), который оказался беспрецедентным явлением в политической истории. С одной стороны, ЕС обладает общим правом, регулирующим отношения своих стран-членов и граждан, с другой стороны, ЕС не имеет исключительной власти над международной политикой стран, входящих в его состав. Согласно Лиссабонскому договору (2007), регулирующему существование ЕС, как сам Евросоюз, так и страны-члены в отдельности имеют право на заключение международных соглашений. Считать ли входящие в него страны суверенными государствами? Имеет ли сам ЕС характерные признаки суверенного государства? В современных дискуссиях часто упускают из виду, что эти вопросы не столь уж новы для Европы и что понятие суверенитета уже ставилось под вопрос крупнейшими европейскими мыслителями, которые пытались осмысливать опыт формирования новых политических образований после Тридцатилетней войны и Вестфальского мира, который, как часто и не совсем точно утверждают, положил начало системе равноправных суверенных государств, возникшей на месте распадающейся Священной Римской империи. Что дело было далеко не так просто, показывает не только обращение к юридическим документам эпохи, но и к сочинениям значительных авторов, которые мы можем оценить по достоинству, быть может, только сейчас. Один из этих авторов — великий немецкий философ Готфрид Вильгельм Лейбниц, написавший, помимо прочего, политico-философские работы, анализу которых в основном и посвящена данная статья.

Начиная свой почти трехсотстраничный трактат о суверенитете, Лейбниц отмечает, что тема, к которой он приступает, предельно запутанна и неоднозначна (Leibniz, 1998: 114). По его мнению, только Гуго Гроцию удалось осветить проблему суверенитета и уделить достаточное внимание деталям. Свою теорию Лейбниц считает новаторской, поскольку она основывается не на абстрактных понятиях, а на примерах реально существующих государств (*Ibid.*). Понятие суверенитета остается крайне спорным и для современных политических теоретиков. В научных дискуссиях на эту тему обсуждаются следующие вопросы: применяется ли понятие суверенитета только для описания национального государства и подходит ли оно для других форм политических образований? Многие диагностируют кризис понятия «суверенитет», полагая, что оно уже потеряло свою описательную ценность.

Традиционно суверенитет трактовался как высшая власть в пределах отдельной территории, сохраняющая независимость от внешнего вмешательства. Такое толкование суверенитета, однако, сложно применить к образующимся наднациональным структурам. Казалось бы, международные организации или новые типы федерации, такие как Европейский союз, полностью нарушают логику суверенитета, в которой важное место занимает независимость от внешнего влияния. И все же современная теория постоянно пытается переосмыслить идею суверени-

тета с учетом возникновения новых обстоятельств, вводя такие понятия, как *late sovereignty* (Walker, 2003), *retrospective sovereignty* (Albi, 2003), *democracy* (Bellamy, 2013).

Найти новое определение суверенитету пытался и Лейбниц. Обращаясь к опыту современной ему Священной Римской империи и отмечая недостатки существующих теорий суверенитета, Лейбниц критиковал абсолютный и неделимый суверенитет и стремился показать, что это понятие не лишается значимости, если к нему добавлено свойство делимости. Разработанная Лейбницием теория суверенитета — одна из самых малоизученных в истории политической мысли. В данной сфере Лейбница находится в тени своих известных современников — Гоббса, Локка и Пуфendorфа. Между тем политические взгляды этого великого философа, математика, физика или языковеда, открывающие новую грань его творчества, заслуживают внимания.

Лейбниц об относительном суверенитете и *persona juris gentium*

Политические трактаты занимают в наследии Лейбница отнюдь не центральное место, количество их невелико по сравнению с трудами на другие темы. Изначально его интерес к политическим вопросам был связан с работой библиотекарем и официальным историком при дворе герцога Ганноверского. Его теория должна была концептуально оправдать стремление герцога к участию в международной политике. Тем не менее мысль Лейбница не становится менее самобытной и достойной внимания. Для того чтобы учесть включение в политику новых субъектов, он разработал два понятия — «относительный суверенитет» и «лицо международного права» (*persona juris gentium*). Второе важное теоретическое достижение Лейбница — разделение терминов «конфедерация» и «союз» (*unio*). Используя понятие относительного суверенитета совместно с теорией универсальной юриспруденции, Лейбниц стремился, с одной стороны, оправдать свой проект объединенной Европы и восстановления значимости фигур императора и папы, а с другой — определить роль новых акторов как в рамках Германской империи, так и в пределах всей Европы.

Лейбниц в контексте эпохи

Лейбниц родился в 1646 году, за два года до окончания Тридцатилетней войны (1618–1648). В 1668 году он начал службу при дворе князя-епископа Иоганна Филиппа фон Шенборна, курфюрста Майнца. В 1677 году продолжил службу при дворе герцога Брауншвейг-Люнебургского в Ганновере. Пребывая в разных должностях (дипломат, юрист, советник, историк и т. д.), Лейбниц был осведомлен обо всех насущных политических вопросах. Значимость его позиции определялась еще и тем, что герцог Брауншвейг-Люнебургский был имперским князем (*Reichsfürst*), а не курфюрстом, т. е. хотя и имел членство в рейхстаге, но не допускался к

выборам императора. На примере притязаний герцога Лейбница призывал к необходимости реформирования империи и налаживания дипломатических отношений внутри Европы.

Главным из последствий религиозных конфликтов между католиками и протестантами стала Тридцатилетняя война. С 1648 года и подписания Вестфальского мира Европа начала искать новые формы организации как религиозной, так и светской власти. Соглашение оформило процесс разделения государств и утвердило принцип государственного суверенитета, т. е. полную независимость каждого из государств и равенства между ними. А поскольку основой мирного договора была идея баланса сил, то особое значение придавалось практике международных отношений и договоров между суверенными государствами. Это приводит к вопросу о границе между простым соглашением суверенных государств и таким государством, которое соблюдает принцип территориального суверенитета входящих в него членов и вместе с тем представляет собой нечто большее, чем договор независимых территорий.

В свою очередь, именно дипломатические миссии стали ключевым пунктом утверждения самостоятельности князей на территории империи, поскольку возможность иметь своего посла доказывала независимость как на международном уровне, так и внутри империи. Именно в сфере дипломатических отношений проявились первые притязания на независимость, и именно с обсуждения вопросов дипломатии зарождается интерес Лейбница к проблеме суверенитета.

Лейбниц о праве имперских князей

Первая сложность, с которой столкнулся Лейбниц, заключалась в том, что князья, в том числе и герцог, при дворе которого он служил, стали претендовать на самостоятельность внутри империи. Обращение Лейбница к проблеме суверенитета началось с вопроса о возможности участия герцога Брауншвейг-Люнебургского в переговорах по поводу мирного договора между Голландией, Испанией, Германской империей и Францией в Неймегене в 1678 году. Герцог отстаивал свое право на участие в переговорах, стирая границу между своим статусом и статусом курфюрстов. Эту проблему Лейбниц обсуждает в работе «Беседа Филарета и Эжена о вопросе неспокойного времени в Неймегене, касающемся права посольства курфюрстов и имперских князей» (*«Entretien de Philarète et d'Eugène Sur la question du temps agitée à Niwmegue touchant le droit d'ambassade des Electeurs et Princes de l'Empire»* (1677)). Вопрос, который ставит перед собой Лейбниц, звучит так: «Имеют ли имперские князья право отправлять послов в Неймеген и нужно ли относиться к этим послам так же, как к послам королей и курфюрстов или князей Италии»¹. Лейбниц отвечает на этот вопрос утвердительно. Понятно, что стремление к участию в международных переговорах и было одновременно притязанием на суве-

1. A IV, 2, 296-297. Si les Princes de l'Empire ont droit d'envoyer des Ambassadeurs à Nimwegue, et si ces Ambassaduers y doivent être traités comme ceux des Royes et Electeurs, ou Princes d'Italie.

ренитет. Требовалось определить статус этих новых субъектов и решить, какую роль они могут играть в международной политике, но вместе с тем и то, какое место они занимают внутри империи. Пример переговоров в Неймегене показывает, что вопрос о территориальном суверенитете для Германской империи встал в первую очередь в сфере межгосударственных отношений (Nijman, 2004: 32).

Для того чтобы оправдать независимое положение немецких князей и описать устройство империи, которое не было бы основано, с одной стороны, на феодальном праве, а с другой — на идее абсолютного суверенитета, Лейбниц разрабатывает теорию относительного суверенитета² и обсуждает понятие «лицо международного права». Эти два понятия должны рассматриваться неразрывно, поскольку они выражают близкие смыслы. В предисловии к работе «Свод права народов» (Codex Juris Gentium (1693)) Лейбниц дает следующее определение: «Лицом международного права является тот, кто обладает публичной свободой так, чтобы он не находился во власти другого, но сам бы имел право войны и заключения договоров»³. Политическим субъектом Лейбница считает того, кто не находится во власти другого. Это напоминает определение суверена у Бодена как того, кто имеет право законодательства, но сам не подчиняется ничему закону. Однако Лейбниц не останавливается на этом определении и продолжает:

«Хотя, возможно, он ограничен путами обязательств по отношению к вышестоящему и приносит ему оммаж, обещает верность и повиновение. Если его авторитет достаточно велик, ему подходит имя высшей власти, и он называется сувереном и потентатом. Отсюда рождается право, которое у галлов называется *la souveraineté*, а по-латыни *suprematus* и которое не исключает существования в государстве вышестоящего, так же как примат в Церкви не исключает существование высшего»⁴.

Называть кого-то *persona juris gentium*, следовательно, можно было, только признавая за ним же суверенитет. Однако, как следует из второй части цитаты, этот суверенитет будет уже не абсолютным и неделимым. Суверенитет вполне можно разделить, а также совместить с более высокой инстанцией власти, которая не будет ограничивать независимость и свободу подчиненного ей, и он будет находиться в своем праве, т. е. не будет во власти другого. А значит, суверенитет перестает быть абсолютным понятием и становится относительным. Такое концептуальное решение, несомненно, было идеальным в споре между императором и князьями. И все же нужно подробнее изложить понимание Лейбницием того, каким образом

2. Термин «относительный суверенитет» (relative sovereignty) в отношении теории Лейбница используется в работе: Nijman, 2004.

3. A IV, 5, 74. Personam juris Gentium habet, cui libertas publica competit, ita ut in alterius manu ac potestate non sit, sed per se jus armorum, foederumque habeat.

4. Ibid., 74. Quanquam forte obligationum vinculis superiori sit astrictus, et homagium, fidem, obedientiam profiteatur. Quod si magna satis ejus sit autoritas, Potentatus nomine venit, vocaturque Souverain et potentat; unde jus nascitur, Gallis dictum *la souveraineté*, latine *suprematus*, qui tamen superiorem in Republica non magis excludit, quam in Ecclesia primatus priorem.

такое разделение и в то же время совмещение суверенитетов может осуществляться, сохраняя свободу каждого из субъектов и вместе с тем обеспечивая некую форму подчинения.

О понятии относительного суверенитета

Основная работа, посвященная понятию суверенитета у Лейбница, — «Caesarinus Fürstenerius (De Suprematu Principium Germaniae)» («О верховенстве князей Германии») 1677 года. Вопросы, которые должна прояснить эта работа, следующие: «что такое город, что такое государство, что есть свобода, что есть наивысшая власть; что относится к королю, а что является правом территориального правления, что является ограниченным и что такое союз многих республик»⁵.

В поддержку своей новой теории суверенитета Лейбниц различает два понятия — «господин территории» и «господин юрисдикции» («ибо одно — господин юрисдикции, иное же — господин территории»)⁶. *Dominus jurisdictionis* вправе принимать решения относительно судебных разбирательств и издавать указы. Это право тем не менее не делает его власть суверенной. Сувереном можно называть *Dominus territorii* на том основании, что он: 1) обладает правом территориальной власти и может собрать под своим началом людей, живущих на его территории, в том числе для защиты этой территории, и 2) обладает правом участия в международных переговорах и тем самым свободен от власти императора на своей территории. Подвластной территории Лейбниц дает следующее определение: «территория — общее название и для города, и для страны, и для отрезка земли. Но помимо основного значения, оно также выражает и собрание прав. ТERRITORIA обозначает совокупность прав, которая может существовать на заселенном участке земли»⁷. Из разделения Лейбницем двух понятий — *dominus jurisdictionis* и *dominus territorii* — можно сделать вывод о природе относительного суверенитета. Определение размера территории, достаточного для того, чтобы назвать управляющего ею сувереном, очень смутно. Поэтому никакой разницы, кроме различия в степени между двумя видами власти, нет. Не существует различия в природе между центрами силы, существует только степень этой силы, увеличение которой может определяться увеличением размера территории и количеством людей, готовых подчиняться этой силе.

Итак, суверенами называются те, кто обладает достаточно большой территорией и может собрать армию («illi tantum vocantur Souverains ou Potentats, qui territorium majus habent, exercitumque educere possunt»)⁸. Ниже я вернусь к вопросу

5. A IV, 2, 53. Quid sit Civitas, quid Respublica, quid Libertas, quid summa Potestas; quid Regalia, quid jus Superioritatis territorialis, quid Reservata, quid unio plurium Rerumpublicarum.

6. Ibid., 53. Aliud enim est Dominus jurisdictionis, aliud Dominus territorii.

7. Ibid., 54. Territorium commune est nomen civitati vel ditioni, sive terrae tractui; sed praeter rem subjectam, etiam jurium aggregatum exprimit. <...> Territorium universitatem jurium quae in portionem terrae habitatam competere potest, significet.

8. Ibid., 55.

о том, как независимые территории могут объединяться в более крупные союзы, не теряя своей независимости и тем не менее образуя единое государство. Примерами таких объединений в современной ему Европе Лейбниц считает Германскую империю, Швейцарский союз и Республику низких земель, как кажется, не видя между ними существенной разницы (Riley, 1973: 91).

Об отношении частей империи и верховной власти

Определяя природу взаимоотношения территорий в рамках более крупного единства, Лейбниц вводит новую дистинкцию: на этот раз он разводит понятия *confederatio* и *unio*.

«Существует большая разница между конфедерацией и союзом, такая же, как между товариществом и корпорацией. Общество существует тогда, когда принадлежащее многим по жребию распределяется между отдельными [людьми] и прибыль делится на всех. Но в корпорации или коллегии возникает некое новое гражданское лицо, и то, что приносится в общую казну, принадлежит уже не отдельным [людям], но самой корпорации. И прибыль распределяется никак иначе, чем по решению всех, либо большинства [людей]. В конфедерацию вступают только на словах, и если надо, объединяются войска. Для союза же нужно, чтобы было образовано определенное руководство, с некоторой властью над его членами. Эта власть осуществляется на основе правового обычая в важных делах, касающихся публичного благополучия. И в таком случае, я утверждаю, существует республика»⁹.

Чтобы показать, что объединение независимых территорий должно основываться не просто на договоре, но быть объединено общей администрацией, Лейбниц выдвигает два аргумента: во-первых, он утверждает, что даже в абсолютной национальной монархии верховная власть не имеет права на существование, и во-вторых, став относительным понятием, суверенитет переходит из превосходной степени в сравнительную за счет того, что вступает в подчинение другой инстанции — *majestas*.

В работе «Беседа Филарета и Эжена...» Лейбниц касается вопроса разделения власти императора и князей. Здесь он проводит различие между понятиями «величие» (*majestas/majesté*) и «суверенитет» (*suprematus/souveraineté*), определяя величие как «верховное право повелевать, не подчиняясь никому»¹⁰, а суверенитет — как «легитимную и обыкновенную власть принуждать подчиненных к

9. Ibid., 57–58. Multum autem interest inter Confoederationem et Unionem[,] quemadmodum inter Societatem et Collegium. Societas est plurium cum res in sortem collata singulorum est, lucrum inter omnes dividitur: sed in Corpore vel Collegio nova quaedam persona civilis constituitur et quae in commune aerarium illata sunt, non singulorum sunt, sed Corporis ipsius, nec lucra nisi ex omnium vel majoris partis sententia distribuuntur. Confoederatio solis verbis initur et si opus est, junguntur vires: ad Unionem opus est, ut certa quaedam administratio constituantur cum aliqua et in membra autoritate, quae ubicunque de rebus majoris momenti ac salutem publicam spectantibus, ordinario jure obtinet, ibi Rempublicam esse ajo.

10. A, IV, ii, 308. Le droit supreme de commander sans pouvoir ester commandé de qui que ce soit.

повиновению, не находясь в подчинении»¹¹. Разделив эти два понятия, Лейбниц приписывает величие императору, а суверенитет — князьям. На первый взгляд кажется, что оба понятия очень близки по смыслу, но Лейбнику важно отметить их различие¹². Лейбниц не объясняет, как должно выглядеть разделение компетенций между императором и князьями, скорее, этот пассаж опять же важен для него, чтобы подчеркнуть независимость князей. Будучи защитником идеи Христианской республики, Лейбниц приписывает верховенство и величие императору, подчеркивая незаменимую роль императора и папы в поддержании единства Европы. Князьям же он дает полную независимость в управлении своими территориями. Князья настолько свободны от принуждения императора, что склонить их к подчинению в случае разногласий он может только посредством объявления войны¹³.

Если суверен — тот, кто достаточно силен для того, чтобы участвовать в международных делах, заключать договоры и вступать в войну, то все германские князья (и свободные города, которые также считались суверенными) встают на один уровень с европейскими монархами. Но при этом они вместе формируют государство иного рода, поскольку существует такая власть, как *majestas*, которая объединяет их в своем подчинении. Касаясь вопроса о том, как должно быть организовано управление таким государством, Лейбниц предлагает организацию ассамблей для того, чтобы предотвратить централизацию власти. Притом что суверены обладают полным правом на своей территории, они подчиняются воле, исходящей от императора. А эта воля, в свою очередь, сформирована не единолично, а с помощью деятельности совета и «обсуждением тех, кто занимал высшие гражданские и военные посты»¹⁴. В отказе любого из носителей власти подчиняться решению таких советов заложено основание выхода из его подчинения или превращение *aptitudo* (возможности) политического действия для всех подчиненных в *facultas* (способность), т. е. право на восстание. Лейбниц утверждает, что политическое действие основывается не на «распоряжениях, выпущенных на основании полномыслия власти, но на требованиях, переговорах и обсуждениях»¹⁵.

Предлагаемая Лейбницием альтернатива обращает внимание как на недостатки теории абсолютного суверенитета Бодена, так и на ошибки тех, кто пытался применить эту теорию к отличным от унитарных образованиям, например Пуфendorфа, называвшего Германскую империю монстром¹⁶. Подчеркивая изъяны тех и других, Лейбниц говорит: «Ученые мужи, которые занимались обсуждением

11. Ibid. Un pouvoir legitime et ordinaire de contraindre les subjects à obéir, sans pouvoir ester constraint.

12. Ibid. Car autre chose est le droit de commander, autre chose est le droit reconnu de contraindre sans difficulté.

13. A, IV, ii, 334. soy même si ce n'est par une guerre.

14. Ibid., 60. deliberatione eorum qui prima munera civilia ac militaria tenebant.

15. Ibid., 59. non mandatis plenitudine potestatis emissis, sed postulationibus, negotiationibus, atque tractatibus.

16. Пояснение в последующей цитате см. в: Leibniz, 1988: 117–118. Здесь П. Райли пишет, что критика Лейбница направлена именно на Бодена и Пуфendorфа, а также на ряд других авторов (Chemnitz, Simmller).

этого вопроса, перешли границу в обоих направлениях: ибо, когда они допускали единство республики, они полагали, что упраздняется свобода или верховенство отдельных членов; а когда принимали свободу отдельных членов, считали, что образуется не единая республика, а лишь союз»¹⁷. В первом случае сама идея федерации становится невозможной, а во втором она сводится к сфере международных отношений. Тем самым Лейбниц предлагает совмещать идеи суверенитета и идеи федерации в ситуации, просуществовавшей лишь около 50 лет, когда образовался своего рода баланс между теряющей значимость центральной властью в империи и набирающими силу регионами — например, Пруссиею, Баварией, Саксонией. Федерация в понимании Лейбница — это не просто договор между суверенными правителями, как понимали ее Боден и Пуфendorf (Riley, 1976: 12). Идею же абсолютного суверенитета он отвергает на том основании, что нельзя помыслить никакую власть, которая не была бы при этом подчинена более высокой.

«Высшую власть, о которой говорит Гоббс, я не считаю ни возможной, ни желанной, разве что те, в чьих руках она должна находиться, имели бы ангельские добродетели. Ибо люди выберут следовать своей собственной воле и будут решать о своем благополучии, как им кажется наилучшим, пока их не убедят мудрость и сила правителя, что необходимо для наилучшей покорности воли. Поэтому доказательства Гоббса имеют место только в такой республике, где царем является Бог, и лишь ему одному мы можем доверять во всем»¹⁸.

Такое взаимоограничение суверенитетов Лейбница признает не только и не столько в пределах империи. Исторический контекст размышлений Лейбница — попытка противопоставить что-то колониальной политике Людовика XIV. Его предложение монарху в работе «Египетский совет» («Consilium Aegyptiacum» (1671)) вместо войны с Республикой соединенных провинций переключиться на войну с Османской империей свидетельствует о попытках Лейбница обосновать согласие между европейскими странами. Его план объединенной Европы, или Христианской республики, показывает, что совмещение и сочетание суверенитетов может и должно осуществляться на наднациональном уровне. Это возможно, поскольку законы внутри одного государства не принимаются по произволу абсолютного правителя. Каждый закон должен быть согласован с принципом, общим для всех людей, а этот принцип заложен в естественном праве. Поэтому Лейбниц отверга-

17. Ibid., 58. *Viri eruditii qui hoc argumentum tractavere, alterutro modo limites excessere: nam admissa unitate Reipublicae credidere sublatam in singulis membris libertatem sive Suprematum; vel concessa singulorum membrorum libertate, non unam Rempublicam, sed nudum foedus constitui sunt arbitrati.*

18. Ibid., 60. *Imperia ergo Hobiana neque possibilia neque optanda censeo; nisi illi penes quos summa rerum esse debet, angelicis virtutibus polleant; tam diu enim homines retinendam judicabunt propriam voluntatem suaequi saluti prout optimum videbitur consulent, quamdiu de Rectorum summa sapientia et potentia persuasi non erunt, quod ad perfectam voluntatis resignationem necesse est. Locum ergo demonstrationes Hobiana in ea tantum Republica habent, cuius Rex Deus est; cui soli tuto per omnia confidi potest.*

ет предложенную Гоббсом аналогию между состоянием войны всех против всех между людьми и таким же состоянием между государствами. Государства не находятся в состоянии войны, если над ними нет абсолютного правителя, потому что их изначально объединяет одно основание.

Лейбниц пытается решить концептуальную задачу, как в рамках новой политической теории определить, чем являются такие государства, как Священная Римская империя. Проблема для него состоит в том, почему можно считать государством такое объединение, в котором существует не одна, а несколько или много воль. Чтобы решить эту проблему, он, начиная со сферы международных отношений, применяет введенное Боденом понятие «суверенитет». Однако, используя то же самое слово, Лейбниц изменяет его смысл и создает теорию не абсолютного, а относительного суверенитета, который определяет как власть, не исключающую существования над собой более высокой власти. Выясняя то, как суверенные территории слагаются в единое государство, Лейбниц вводит понятие «*imperio*», чтобы обозначить порядок начальствования над каждым сувереном и объяснить принцип их единства. Для обозначения высшей власти в империи (которая тем не менее не исключает автономии входящих в ее состав территорий) Лейбниц использует понятие «*majestas*». Это именно то латинское слово, которое Боден считает синонимом суверенитета. Таким образом, Лейбниц разделяет смысл боденовского понятия надвое: одну часть — территориальную автономию — он применяет к местным князьям, а другую — верховенство власти — к императору. Но эта верховная власть именно за счет признания независимости суверенов земель становится не властью *ex plenitude potestatis*, но властью, основанной на обсуждении.

* * *

В статье Лейбниц был представлен как критик теории абсолютного суверенитета. По его мнению, существующее понятие суверенитета никак неприменимо к тому, что он мог наблюдать в современной ему Священной Римской империи. Логика абсолютной центральной власти не отражала реального разделения власти. Кроме того, Лейбниц видел и концептуальные трудности в применении нового понятия. Теория суверенитета предполагала существование либо унитарного государства, либо контракта между несколькими такими государствами. Ни то, ни другое не соответствовало форме государственного объединения, которую можно было наблюдать в империи. Чтобы разрешить эти трудности в применении понятия суверенитета, Лейбниц предлагает свой вариант описания отношений между элементами внутри государства и представляет такую модель, которую сейчас можно было бы назвать федеративной. Однако для самого Лейбница слово «федерация», скорее, соответствовало бы отношениям контракта между государствами (от *foedus* — договор, союз), а такое отношение он подвергает критике.

В предложенной им модели Лейбниц больше внимания уделяет не связи между частями государства, а отношениям между элементами и верховной властью. Он

описывает иерархическую структуру, где определяющим свойством каждого звена является то, что оно подчинено другому элементу и одновременно стоит над низшей составляющей частью. Лейбницу не важен вес каждой части в целом, ему важно то, что на каждом уровне существует точка власти, а лестница суверенитетов продолжается до бесконечности. Такую многомерную структуру Лейбницу позволяет создать его принципиально персонифицированная метафизика, где во главу угла ставится бесконечное множество монад как точек силы в мире.

Итак, начав с необходимости доказать независимость князей от императора, Лейбниц предложил новую возможность использования понятия «суверенитет». Суверенитет не только не может быть абсолютным и неделимым, но такие свойства полностью противоречат его природе. По Лейбницу, чтобы адекватно описывать политическую реальность и не впадать в логические ошибки, правильнее мыслить суверенитет в категориях делимости.

Литература

- Albi A. (2003). Post-modern versus Retrospective Sovereignty: Two Different Sovereignty Discourses in the EU and Candidate Countries? // *Sovereignty in Transition* / Ed. N. Walker. Oxford: Hart Publishing. P. 401–422.
- Bellamy R. (2013). “An Ever Closer Union Among the Peoples of Europe”: Republican Intergovernmentalism and Democratic Representation within the EU // *Journal of European Integration*. Vol. 35. № 5. P. 499–516.
- Bodeker H. E. (2002). Debating the Respublica Mixta: German and Dutch Political Discourse around 1700 // *Republicanism: A Shared European Heritage*, Vol. 1 / Ed. M. van Gelderen, Q. Skinner. New York: Cambridge University Press. P. 219–246.
- Bodin J. (1992). *The Six Books of a Commonwealth* / Transl. R. Knolles, Ed. K. Douglas McRae. Cambridge: Harvard University Press.
- Bodin J. (1993). *Les six livres de la République* / Éd. G. Mairet. Paris: Librairie générale française.
- Eleftheriadis P. (2010). Law and Sovereignty // *Law and Philosophy*. Vol. 29. № 5. P. 535–569.
- Franklin J. H. (1991). Sovereignty and the Mixed Constitution: Bodin and His Critics // *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700* / Ed. J. H. Burns. New York: Cambridge University Press. P. 298–328.
- Kalyvas A. (2015). Rethinking “Modern Democracy”: For a Democratic Critique of Political Modernity. Available at: <https://cuptw.files.wordpress.com/2015/01/kalyvas-rethinking-modern-democracy.pdf> (accessed 20.07.2015).
- Kooijmans P. H. (1964). *The Doctrine of the Legal Equality of States*. Leyden: A. W. Sythoff.
- Leibniz G. W. (1983–). *Sämtliche Schriften und Briefe, Reihe IV: Politische Schriften*. Berlin: Akademie.

- Leibniz G.W. (1988). Political Writings / Ed. P. Riley. New York: Cambridge University Press.*
- Loughlin M. (1996). Legality and Locality: The Role of Law in Central-Local Government Relations. Oxford: Clarendon Press.*
- Nijman J. E. (2004). Leibniz's Theory of Relative Sovereignty and International Legal Personality: Justice and Stability or the Last Great Defence of the Holy Roman Empire. *IILJ Working Paper, 2004/2*. Available at: <http://www.iilj.org/publications/documents/2004.2%20Nijman.pdf> (accessed 20.07.2015).*
- Riley P. (1973). The Origins of Federal Theory in International Relations Theory // Polity. Vol. 6. № 1. P. 87–121.*
- Riley P. (1976). Three 17th Century German Theorists of Federalism: Althusius, Hugo and Leibniz // Publius. Vol. 6. № 3. P. 7–40.*
- Sassen S. (1996). Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization. New York: Columbia University Press.*
- Steinberg J. D. (2008). Spinoza on Being *sui iuris* and the Republican Conception of Liberty // History of European Ideas. Vol. 34. № 3. P. 239–249.*
- Walker N. (Ed.). (2003). Sovereignty in Transition. Oxford: Hart Publishing.*
- Ward A., Ward L. (Eds.). (2009). The Ashgate Research Companion to Federalism. Farnham: Ashgate.*
- Wilson P. H. (2006). Still a Monstrosity? Some Reflections on Early Modern German Statehood // Historical Journal. № 49. P. 565–576.*

Leibniz on the Division of Sovereignty

Olga Bashkina

Graduate Student, Institute of Philosophy, KU Leuven, Belgium

Address: Frederik Lintstraat 186, 3000, Leuven, Belgium

E-mail: olga.bashkina@gmail.com

G. W. Leibniz is usually not regarded as a political philosopher. However, despite this prevailing opinion, Leibniz' impact on political theory is valuable. The paper discusses Leibniz in the context of the history of the concepts of "sovereignty" and "federation", and demonstrates that Leibniz presents an original interpretation of these concepts. Even though Leibniz' attention to the problem of sovereignty is conditioned by the practical interests of his patron, the Duke of Brunswick-Lüneburg, and Leibniz' own intentions to participate in international negotiations, Leibniz' theoretical solution is no less original. Leibniz, in his attempt to defend the independence of imperial princes, creates an alternative to Jean Bodin's theory of absolute sovereignty, and argues that sovereignty is compatible with divisibility. In demonstrating the possible coexistence of several centers of power, Leibniz makes the notion of sovereignty relative, which, however, does not force him into rejecting the notion entirely. The article discusses the historical context framing the appearance of the Leibniz' doctrine, the reasons why Leibniz is critical of Bodin's theory, and the innovations introduced by his approach. Based on Leibniz' texts *Codex Juris Gentium* (1693)

and *Caesarinus Fürstenerius (De Suprematu Principium Germaniae)* (1677), the paper analyzes the development of his theory, and shows how power is divided between the Emperor (*majestas*) and the princes (*suprematus*). The paper raises the questions of how Leibniz' interests are similar to those of contemporary political theorists in trying to reevaluate the notion of sovereignty, of which model of federation Leibniz prefers, and of how his political ideas are connected with his metaphysical system.

Keywords: sovereignty, federation, Leibniz, Bodin, liberty, republic

References

- Albi A. (2003) Post-modern versus Retrospective Sovereignty: Two Different Sovereignty Discourses in the EU and Candidate Countries? *Sovereignty in Transition* (ed. N. Walker), Oxford: Hart Publishing, pp. 401–422.
- Bellamy R. (2013) "An Ever Closer Union Among the Peoples of Europe": Republican Intergovernmentalism and Democratic Representation within the EU. *Journal of European Integration*, vol. 35, no 5, pp. 499–516.
- Bodeker H. E. (2002) Debating the Respublica Mixta: German and Dutch Political Discourse around 1700. *Republicanism: A Shared European Heritage, Vol. 1* (eds. M. van Gelderen, Q. Skinner), New York: Cambridge University Press, pp. 219–246.
- Bodin J. (1992) *The Six Books of a Commonwealth* (ed. K. Douglas McRae), Cambridge: Harvard University Press.
- Bodin J. (1993) *Les six livres de la République* (ed. G. Mairet), Paris: Librairie générale française.
- Eleftheriadis P. (2010) Law and Sovereignty. *Law and Philosophy*, vol. 29, no 5, pp. 535–569.
- Franklin J. H. (1991) Sovereignty and the Mixed Constitution: Bodin and His Critics. *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700* (ed. J. H. Burns), New York: Cambridge University Press, pp. 298–328.
- Kalyvas A. (2015) Rethinking "Modern Democracy": For a Democratic Critique of Political Modernity. Available at: <https://cuptw.files.wordpress.com/2015/01/kalyvas-rethinking-modern-democracy.pdf> (accessed 20 July 2015).
- Kooijmans P. H. (1964) *The Doctrine of the Legal Equality of States*, Leyden: A. W. Sythoff.
- Leibniz G. W. (1983–) *Sämtliche Schriften und Briefe, Reihe IV: Politische Schriften*, Berlin: Akademie.
- Leibniz G. W. (1988) *Political Writings* (ed. P. Riley), New York: Cambridge University Press.
- Loughlin M. (1996) *Legality and Locality: The Role of Law in Central-Local Government Relations*, Oxford: Clarendon Press.
- Nijman J. E. (2004) Leibniz's Theory of Relative Sovereignty and International Legal Personality: Justice and Stability or the Last Great Defence of the Holy Roman Empire. *IILJ Working Paper*, 2004/2. Available at: <http://www.iilj.org/publications/documents/2004.2%20Nijman.pdf> (accessed 20 July 2015).
- Riley P. (1973) The Origins of Federal Theory in International Relations Theory. *Polity*, vol. 6, no 1, pp. 87–121.
- Riley P. (1976) Three 17th Century German Theorists of Federalism: Althusius, Hugo and Leibniz. *Publius*, vol. 6, no 3, pp. 7–40.
- Sassen S. (1996) *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, New York: Columbia University Press.
- Steinberg J. D. (2008) Spinoza on Being *sui iuris* and the Republican Conception of Liberty. *History of European Ideas*, vol. 34, no 3, pp. 239–249.
- Walker N. (ed.) (2003) *Sovereignty in Transition*, Oxford: Hart Publishing.
- Ward A., Ward L. (eds.) (2009) *The Ashgate Research Companion to Federalism*, Farnham: Ashgate.
- Wilson P. H. (2006) Still a Monstrosity? Some Reflections on Early Modern German Statehood. *Historical Journal*, no 49, pp. 565–576.

Макс Вебер как исследователь конфуцианской этики^{*}

Олег Кильдюшов

Научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: kildyushov@mail.ru

Статья представляет собой сопроводительный текст к впервые публикуемому по-русски фрагменту фундаментального исследования Макса Вебера «Конфуцианство и даосизм» из цикла «Хозяйственная этика мировых религий». В начале материала излагается краткая история данного труда, впервые опубликованного ровно 100 лет назад. Здесь же реконструируется центральная постановка вопроса, интересовавшего классика социологии в рамках проблемы генезиса западного рационализма. Утверждается о том, что выход теоретически фундированной работы о конфуцианстве маркирует смещение исследовательского интереса Вебера от изучения этики протестантских сект Европы к универсально-историческим исследованиям духовной сферы мировых цивилизаций. Далее говорится о неразрывной связи в рамках веберовской аналитической оптики проблематики социологии религии с социологией господства. Также показывается, что последняя в свою очередь является социологией рационализма, поскольку ее основной познавательный интерес постоянно вращается вокруг вопроса о том, в какой мере религиозно-этические картины мира через практические ориентации их носителей оказывали влияние на социоструктурную эволюцию обществ, столь отличную от капиталистической и правовой рациональности западного типа. В основной части реконструируется понимание Вебером конфуцианства как практически ориентированного мирского рационализма, не являющегося собственно «религиозной этикой» виду отсутствия в нем представлений о грехе, радикальном зле и связанной с этим проблеме теодицеи. В заключение делается вывод о сохраняющейся эвристической значимости веберовского исследования древних китайских учений, сформировавших уникальное рационально-практическое отношение к миру в форме приспособлению к нему.

Ключевые слова: хозяйственная этика, конфуцианство, рационализм, бюрократия, Макс Вебер

Публикуемый ниже фрагмент представляет собой главу из исследования классика немецкой и мировой социологии Макса Вебера «Конфуцианство и даосизм», в свою очередь, являющегося первой частью масштабного труда «Хозяйственная этика мировых религий. Сравнительные исследования по социологии религии» (Weber, 1988 [1920]). Первый том, посвященный древнекитайским религиозным учениям, выйдет скоро в издательстве «Наука» (СПб) в моем переводе, под общей

© Кильдюшов О. В., 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

* Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Власть, доверие, авторитет: структуры порядка и категории описания социальной жизни», который реализуется ЦФС в 2015 году в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

редакцией А. Ф. Филиппова. Этой книгой Центр фундаментальной социологии НИУ ВШЭ и издательство «Наука» начинают публикацию на русском языке трехтомного сочинения, в котором Вебер осуществил фундаментальный сравнительный анализ воздействия мировых религий на социальную и хозяйственную жизнь обществ, развивавшихся под их влиянием. Помимо раздела о китайской духовной традиции, в него также входят исследования индуизма и буддизма (Weber, 1988b [1921]) и древнего иудаизма (Weber, 1988c [1921]).

Впервые «Хозяйственная этика мировых религий» была опубликована в 1915–1919 годах в виде серии статей в журнале «Архив социальной науки и социальной политики» (тома 41–46). Раздел, посвященный Китаю, был помещен в 41-й том данного издания (Weber, 1915a, 1915b). В нем на материале учений конфуцианства и даосизма исследуются социологические основания китайской религиозности в целом и ее специфическое отношение к хозяйственной активности в частности. После 1910 года Вебер начал расширять постановку проблемы, заявленную в самом известном его труде по социологии религии «Протестантская этика и дух капитализма» (1904). Это постепенно от вопроса об условиях возникновения современного рационализма на Западе привело его к универсально-историческим исследованиям духовной сферы мировых цивилизаций. Научно-прагматически они были нацелены на то, чтобы посредством изучения других культур и их ценностно-смысовых систем лучше понять уникальность западного Модерна. Эта масштабная исследовательская программа в общих чертах формулируется Вебером во «Введении» ко всему циклу исследований хозяйственных импликаций различных религиозных этик, и далее углубляется в примыкающем к китайскому разделу фрагменте «Промежуточное рассмотрение: Теория уровней и направлений религиозного неприятия мира» (написаны ранее, в 1913 году¹).

Незадолго до своей смерти Макс Вебер переработал статьи о конфуцианстве и даосизме, а также «Введение» и «Промежуточное рассмотрение», которые были объединены в первом томе его «Избранных статей по социологии религии» (Weber, 1988a [1920]). В них «картины миры», развитые религиозными учениями, были систематизированы им в качестве идеальных типов отношения религиозно фундированной этики к миру. При этом Вебера интересовало не только влияние древнекитайских религий на экономическое поведение их последователей, но также взаимоотношения между хозяйством, правом и господством (ключевым понятием веберовской аналитики власти и здесь остается «характер»). В этом смысле веберовская социология религии неразрывно связана с его социологией господства. Одновременно она является социологией рационализма, поскольку ее основной познавательный интерес постоянно вращается вокруг вопроса о том, в какой мере религиозно-этические картины мира через практические ориентации их носителей оказывали влияние на социоструктурную эволюцию обществ в на-

1. По сообщению самого Вебера, текст китайского раздела также был написан им в 1913 году. См.: Weber, 1915a: 1.

правлении, радикально отличном от капиталистической и правовой рациональности западного типа.

Изучение данного вопроса было осуществлено Вебером посредством масштабного по дизайну исследования влияния мировых религий на социальную жизнь народов и государств, причем его интересовало воздействие определенных религий, понимаемых как организация потустороннего спасения, на отношение их последователей к посюстороннему миру. И прежде всего — влияние духовной жизни на экономические практики и структуры социального порядка. Мотивом этого амбициозного проекта была макросоциологическая постановка вопроса, сквозная для всего творчества ученого: как разрешить «проблему Запада», т. е. дать объяснение феномену исторически относительно внезапного экономического взыващения Европы и ее глобального военно-политического доминирования. Таким образом, даже в исследовании основных китайских религиозных систем конфуцианства и даосизма главным вопросом для Вебера была не столько религия и не сам Китай, сколько феномен мирового господства западной цивилизации, выработавшей в рамках различных протестантских версий христианства религиозно обоснованные установки к практическому действию, ставшие впоследствии типично «современными»².

Осуществленное ровно сто лет назад Максом Вебером интеллектуальное предприятие по сравнительному изучению основных китайских религий поражает как своим грандиозным замыслом, так и своим не менее впечатляющим результатом. Опираясь лишь на доступные тогда источники и исследования (которые он сам считал недостаточными), без знания языка и — что особо им подчеркивалось — без поддержки со стороны профессиональных синологов, он попытался реконструировать структуру китайской цивилизации и специфику конфуцианской социально-этической и нормативно-правовой доктрины, этой «несущей конструкции» всего китайского космоса.

Именно через сопоставление с социально-экономическим и политическим развитием Китая Макс Вебер пытался прояснить сущностные характеристики самого Запада. Так, в письме к историку Георгу фон Белову от 21 июня 1914 года он писал, что «специфику средневекового города можно определить лишь посредством выявления того, что отсутствовало в городах других культур (античной, китайской, исламской)» (Weber, 2003: 724).

В этом смысле веберовское исследование «Конфуцианство и даосизм» является очередной попыткой объяснения того, почему капитализм современного типа мог возникнуть только на Западе, а не в том же Китае. Выявляя различия в развитии Запада и Срединной империи применительно к духовной сфере и ее специальному влиянию на материальные и интеллектуальные интересы господствующих слоев, Вебер стремился сформулировать те «мировоззренческие основы» китай-

2. По мнению некоторых критиков, из-за этого во многих своих размышлениях Вебер часто терял из виду сам предмет исследования, т. е. хозяйственную этику конкретных религий. См.: Weischenberg, Kaesler, 2015: 13–27.

ской культуры, что резко контрастировали с его представлением о «западном рационализме». Одним из таких радикальных отличий стало отсутствие в рамках конфуцианской традиции какой-либо религиозной трансцендентности, что, по его мнению, имело множество последствий в практических установках китайцев к действию в посюстороннем мире³.

Для Вебера конфуцианство представляло «чистейший» тип азиатской «политической» религии, полностью отказавшейся от спасения и связанных с ним возможностей развития в интеллектуальной сфере и в области методического ведения жизни. Напротив, аскетический протестантизм для него выступал в качестве характерного для Запада «чистейшего» типа религии спасения, в которой этика спасения достигает уровня этики убеждения, связанной с соответствующей со-териологической методикой внутримирской аскезы. В результате там возник феномен протестантского целостного ведения жизни, приведший к столь поразительным экономическим и социальным последствиям. Поэтому именно эти два духовных течения, нацелившие своих последователей на рациональное освоение мира, особенно интересовали великого социолога как с точки зрения их абсолютно различных религиозных мотивов, так и их не менее различных социально-институциональных и культурных последствий (Schluchter, 1988b: 22).

В публикуемой главе Вебер утверждает, что конфуцианство как практически ориентированный мирской рационализм не знало ни подлинной этики спасения, ни радикального зла, ни представления о «грехе», и в этом смысле оно лишь отчасти может считаться собственно «религиозной этикой». В любом случае его потенциал религиозного неприятия мира оказался значительно меньше, чем у аскетического протестантизма: его рационализм приводит к приспособлению к миру, тогда как протестантское отношение к миру заключается в овладении им. Посредством подобных различий сравнительная социология религии Вебера превращается в типологию рационализма, различным образом реализованного в крупнейших культурных религиях.

Стоит признать, что веберовское исследование влияния китайских религиозных систем (и прежде всего конфуцианства) на практические жизненные установки в сфере хозяйственной деятельности вызвало и по-прежнему вызывает массу вопросов. Во-первых, поражает то, что это интеллектуальное путешествие Макс Вебер совершил, не выходя из библиотеки! Во-вторых, до сих пор впечатляет способность великого социолога охватывать и синтезировать столь обширный исторический материал. В-третьих, даже специалистов-синологов поражает сменность многих суждений и гипотез ученого, впервые ступившего на неизведанную предметную почву. Многие исследователи также отмечали чрезвычайный ши-

3. Данное исследование Вебера явилось серьезным вызовом как для социологов, так и для синологов. Для первых — поскольку оно стало своеобразным образцом сравнительно-исторического макросоциологического анализа, а для вторых — поскольку подобная постановка проблемы не самочевидна для данной дисциплины. В любом случае оно привлекло внимание исследователей к проблеме генезиса китайского капитализма и до сих пор является предметом научных дискуссий как на Западе, так и в Китае. См.: Schluchter, 1988a: 7.

рокий макросоциологический контекст, в который Вебер поместил свою работу по конфуцианской этике. Все это неизбежно делает данное сочинение предметом острых дебатов западных и восточных ученых, по-разному интерпретирующих предложенную Вебером универсально-историческую перспективу для понимания процессов рационализации. При этом в чем только не обвиняли Вебера: в банальной поверхностности обобщений, в незнании многих важных деталей, в игнорировании некоторых важных источников, евроцентристском извращении мировой истории, в проецировании роли конфуцианских мандаринов на положение ученых в вильгельмовской Германии и т.д. Однако общим для большинства взвешенных оценок данного труда является признание того, что в нем Веберу удалось проанализировать основные черты китайской цивилизации и выявить ее главные проблемные моменты, тогда как конкретные выводы могут и вызывать более или менее обоснованную критику (Eisenstadt, 1988: 366).

Сочинение Макса Вебера выходит по-русски через 100 лет после первой публикации на языке оригинала и уже потому является скорее памятником социально-теоретической мысли, нежели актуальным исследованием дискурсивных форм конкретной религиозной рациональности. Тем не менее можно надеяться, что его введение в научный оборот в русскоязычном культурном пространстве будет полезно не только для историков социологии, но также для синологов и исследователей религии, поскольку предлагает интересную рамку макросоциологической интерпретации мировой истории духа, эвристическая ценность которой сохраняется до сих пор — независимо от того, что некоторые ее элементы устарели или были признаны ошибочными.

Литература

- Eisenstadt S. N. (1988). Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt: Max Webers Studie über China und die Gestalt der chinesischen Zivilisation // Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus: Interpretation und Kritik / Hrsg. W. Schluchter. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 363–411.*
- Schluchter W. (1988a). Vorwort // Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus: Interpretation und Kritik / Hrsg. W. Schluchter. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7–10.*
- Schluchter W. (1988b). Einleitung // Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus: Interpretation und Kritik / Hrsg. W. Schluchter. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 11–54.*
- Weber M. (1915a). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen. Einleitung. Der Konfuzianismus I, II // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 41. Band. Heft 1. S. 1–87.*
- Weber M. (1915b). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. (Zweiter Artikel). Der Konfuzianismus III, IV. (Schluß). Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der re-*

- ligiösen Weltablehnung // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 41. Band. Heft 2. S. 335–421.
- Weber M. (1988a [1920]). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung; Teil 1: Konfuzianismus und Taoismus; Zwischenbetrachtung // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr. S. 237–573.
- Weber M. (1988b [1921]). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Teil 2: Hinduismus und Buddhismus // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 2. Tübingen: Mohr.
- Weber M. (1988c [1921]). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Teil 3: Das antike Judentum // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 3. Tübingen: Mohr.
- Weber M. (2003). Gesamtausgabe. Band II/8: Briefe 1913–1914 / Hrsg. M. Rainer Lepsius, W. J. Mommsen. Tübingen: Mohr.
- Weischenberg S., Kaesler D. (2015). Max Weber, China und die Medien: Zwei Studien zum 150. Geburtstag des Soziologen. Wiesbaden: Springer.

Max Weber as a Researcher of Confucian Ethics

Oleg Kildyushov

Researcher, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: kildyushov@mail.ru

The article is a companion text to the first Russian translation of the fragment of Max Weber's fundamental study *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. The article presents a brief history of this work first published 100 years ago. Weber's book is analyzed as an integral part of his study of the genesis of Western rationalism. The author puts the thesis forward that the publication of a theoretical work on Confucianism marks a shift in Weber's research interest, from the study of Protestant sectarian ethics in Europe to the universal, historical research of world civilizations. Furthermore, author demonstrates the close connection between the problems of the sociology of religion and the sociology of domination within Weber's conceptual framework. The article also shows that the latter, in its turn, forms the sociology of rationalism because its main cognitive interest constantly revolves around the question of the extent to which religious and ethical worldviews are influence, through the practical orientation of their agents, the socio-structural evolution of societies, whose rationality is so different from Western capitalist and legal rationality. In the main section of the paper Weber's reconstructed understanding of Confucianism is outlined as a type of practically-oriented secular rationalism which is not properly a "religious ethic" because of the absence in it of such ideas as sin, radical evil, and the related problem of theodicy. The article concludes with the thesis of persisting heuristic importance of Weber's study of ancient Chinese doctrines which formed a unique rational and practical attitude to the world as a form of adaptation to it.

Keywords: economic ethics, Confucianism, rationalism, bureaucracy, Max Weber

References

- Eisenstadt S. N. (1988) Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt: Max Webers Studie über China und die Gestalt der chinesischen Zivilisation. *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik* (ed. W. Schlüchter), Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 363–411.
- Schlüchter W. (1988) Vorwort. *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik* (ed. W. Schlüchter), Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 7–10.
- Schlüchter W. (1988) Einleitung. *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik* (ed. W. Schlüchter), Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 11–54.
- Weber M. (1915) Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen. Einleitung. Der Konfuzianismus I, II. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 41, no 1, pp. 1–87.
- Weber M. (1915) Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. (Zweiter Artikel). Der Konfuzianismus III, IV. (Schluß). Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 41, no 2, pp. 335–421.
- Weber M. (1988) Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung; Teil 1: Konfuzianismus und Taoismus; Zwischenbetrachtung. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1*, Tübingen: Mohr, pp. 237–573.
- Weber M. (1988) Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Teil 2: Hinduismus und Buddhismus. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 2*, Tübingen: Mohr.
- Weber M. (1988) Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Teil 3: Das antike Judentum. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 3*, Tübingen: Mohr.
- Weber M. (2003) *Gesamtausgabe. Band II/8: Briefe 1913–1914*, Tübingen: Mohr.
- Weischenberg S., Kaesler D. (2015) *Max Weber, China und die Medien: Zwei Studien zum 150. Geburtstag des Soziologen*, Wiesbaden: Springer.

Конфуцианская жизненная ориентация^{*}

Макс Вебер

В главе анализируется жизненная ориентация конфуцианской религии и ее хозяйственное импликации. В начале автор развивает положение об отсутствии в древнем и средневековом Китае самостоятельной иерократии, функции которой выполнялись государственной бюрократией. Далее фиксируется отсутствие здесь естественного права и формальной правовой логики, что имело значительные последствия для китайского правового сознания. В основной части раскрывается сущность конфуцианства как рациональной этики мирян. Подчеркивается свобода метафизики и мирской характер конфуцианства. В центре анализа этический представлений находится центральное конфуцианскоe понятие «пристойность». Помедством понятия «почтительность» (сю) демонстрируется структурное тождество личностных отношений в рамках семьи и бюрократической иерархии. Затем анализируются взгляды конфуциански образованных чиновников-мандаринов на хозяйство, важнейшей чертой которых являлось неприятие профессионализации и специализации. Показано позитивное отношение конфуцианства к богатству, не воспринимавшегося как этическая проблема. Далее анализируется идеал «благородного мужа» как гармоничного развитого человека, находящегося в отношениях равновесия с миром. Подчеркивается значение классики в литературном образовании кандидатов на должности и связанные с ними кормления. В завершении дается краткий очерк исторического развития конфуцианской ортодоксии, победившей в борьбе с другими учениями, впоследствии признанными еретическими. Здесь же реконструируется патетика древнего конфуцианства, в рамках которого возник специфический рационализм чиновников, определивший духовную конституцию китайской культуры. Утверждается принципиально пацифистский характер конфуцианства. Делается вывод об отсутствии в рамках конфуцианства методического жизненной ориентации, характерной для религий спасения.

Ключевые слова: хозяйственная этика, конфуцианство, рационализм, бюрократия,
Макс Вебер

© Кильдюшов О. В., перевод, 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

* Перевод с немецкого О. В. Кильдюшова. Данный фрагмент представляет собой главу (VI. Die konfuzianische Lebensorientierung) из труда М. Вебера «Хозяйственная этика мировых религий: сравнительные исследования по социологии религии». Его первый том — «Конфуцианство и даосизм» выйдет скоро в издательстве «Наука» (Санкт-Петербург).

Перевод осуществлен с оригинала: Weber M. (1988). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Vergleichende religionssoziologische Versuche // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr. S. 430–458.

Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Власть, доверие, авторитет: структуры порядка и категории описания социальной жизни», который реализуется ЦФС в 2015 году в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Редакция благодарит кандидата философских наук, старшего научного сотрудника Школы актуальных гуманитарных исследований (ШАГИ) РАНХиГС, преподавателя философского факультета РГГУ и ИВКА РГГУ А. Б. Старостину за консультацию по терминологическим вопросам.

Бюрократия и иерократия. — Отсутствие естественного права и формальной правовой логики. — Сущность конфуцианства. — Свобода метафизики и мирской характер конфуцианства. — Центральное понятие «пристойность». — Почтительность (сяо). — Экономические взгляды и неприятие профессионализма. — Идеал благородного мужа. — Значение классиков. — Историческое развитие ортодоксии. — Патетика древнего конфуцианства. — Пацифистский характер конфуцианства.

Китайская патrimonиальная бюрократия была избавлена как от власти не только феодалов, которые постепенно лишались собственности, но и буржуазии, которая так и не получила развития, а также от конкуренции со стороны самостоятельной *иерократии*. Ничего не известно в Китае и о мощных в социальном отношении движениях *пророков* переднеазиатского, иранского или индийского типа. Здесь пророки никогда не выдвигали этических «требований» от имени надмирного бога. Сохранявшая свой характер религиозность просто исключала их возможность: понтификальная, цезарепапистская власть была вынуждена вести серьезную борьбу только с феодалами, но не с пророками. Всякое движение, хоть чем-то напоминающее их, систематически уничтожалось с помощью насилия как ересь. Китайская «душа» никогда не была революционирована пророком. Здесь не существовало «молитв» для *частных лиц* — обо всем заботились отвечавшие за ритуал книжно образованные *должностные лица* и прежде всего — император: *только они могли молиться*.

Насколько позволяют судить исторические знания, в Китае не существовало могущественного жречества — с необходимыми оговорками, касающимися даосизма. Но прежде всего здесь не было никакого подлинного учения о спасении, никакой подлинной этики и никакого подлинного *воспитания* со стороны *автономных религиозных властей*. Таким образом, здесь получил свободное развитие интеллектуалистский рационализм чиновнического слоя, который, как и повсюду, в глубине души *презирал* религию, если не нуждался в ней для приручения [масс]. Ее профессиональных носителей он признавал официально лишь в той мере, в какой это было необходимо для подобного приручения. Это было неизбежно из-за сильного влияния местных объединений родов, связанных с традицией. Однако всякое дальнейшее внешнее и внутреннее развитие радикально пресекалось. Культы главных божеств неба и земли — вместе с культурами некоторых обожествленных героев и особых духов — были делом государства. Их отправляли не священнослужители, а сами носители политической власти. Предписанная государством «религия мирян» была прежде всего верой в могущество духов предков и их культом. А вся остальная народная религиозность в принципе оставалась совершенно бессистемным смешением особых магических и героических культов. Рационализм патrimonиальной бюрократии даже не пытался придать систематическую форму этому хаотическому состоянию, внутренне вызывавшему у него презрение, а просто принимал его. С одной стороны, даже с точки зрения

конфуцианского государственного интереса, следовало «оставить религию народа» — поскольку, по словам Учителя, без веры невозможно поддерживать порядок в мире. Поэтому политически сохранение религии было даже важнее, чем обеспечение населения продовольствием. С другой стороны, императорская власть сама была высшим религиозно освященным институтом. В известном смысле она возышалась над сонмом народных божеств. Как мы видели, личное положение императора основывалось исключительно на его харизме уполномоченного («сына») неба, в которой присутствовали и его предки. Но почитание и значимость отдельных божеств также еще полностью зависели от подтверждения их харизмы — подобно почитанию какого-нибудь святого у неаполитанского кучера или лодочника. Именно этот харизматический характер религиозности отныне соответствовал интересам самосохранения чиновничества. Ведь теперь всякое постигшее страну бедствие дезавуировало не чиновничество как таковое, а лишь отдельного чиновника и отдельного императора, божественная легитимация которого в таком случае считалась утраченной. *Или же* — отдельного бога. С помощью этого особого рода иррационального закрепления земных порядков удалось оптимальным образом соединить легитимность власти чиновников с абсолютным минимумом самостоятельной власти надмирных сил и их земных представителей, которые потенциально могли бы конкурировать с чиновничеством. Любая рационализация народных верований до самостоятельной, надмирно ориентированной религии, напротив, неизбежно конституировала бы силу, независимую от чиновнической власти. При каждой попытке вытащить кирпич из фундамента данной исторически сложившейся конструкции эта «*pragma*¹» постоянно вызывала решительное сопротивление чиновников. В языке не было специального слова для обозначения «религии». Существовали понятия: 1) «учение» (определенной школы книжников); 2) «обряды» — без различия того, носят они религиозный или конвенциональный характер. Официальным китайским названием конфуцианства было «учение книжников» (*жу-цзяо*).

При этом отношение к религиозному (неважно — магического или культового характера) сохраняло гораздо большую и принципиальную посюстороннюю направленность, чем это происходило обычно. Именно в тех культурах, что получали наибольшую поддержку наряду с настоящим государственным культом великих духов, главную роль играла надежда на продление жизни. Вполне возможно, что изначальный смысл всех представлений собственно о «боге» основывался в Китае как раз на вере в то, что достигшие высшего совершенства становятся бессмертными и живут в царстве вечного блаженства². В любом случае в целом справедлив следующий тезис: древнекитайский ортодоксальный конфуцианец (в отличие от буддиста) совершил обряды ради своей посюсторонней судьбы — то есть ради долгой жизни, детей и богатства. Он делал это ради блага самих предков лишь в

1. Обстоятельство, положение дел (древнегреч.). — Прим. перев.

2. См. предисловие Шаванна к трактатам Сыма Цяня о жертвоприношениях Небу и Земле фэн и шань : Journ. of the Peking Oriental Society III, 1, 1890.

незначительной мере, но никак не ради своей «потусторонней» судьбы, что резко контрастировало с египетской заботой о мертвых, сфокусированной на потусторонней судьбе. Согласно пусть и не официальным, но фактически доминировавшим взглядам просвещенных конфуцианцев, после смерти душа вообще испаряется, развеивается в воздухе или распадается каким-то иным образом. Это учение опиралось на авторитет Ван Чуна, у которого понятие бога было противоречивым: бога не следует понимать антропоморфно, но все же он есть «тело» (бесформенный флюид) — в него вновь превращается сущностно схожий с ним дух человека в случае смерти, которая понималась как «угасание» индивида. Несмотря на окончательное исчезновение в XII веке идеи персонифицированного бога и идеи бессмертия под влиянием материалиста и атеиста Чжу Си, даже позже встречались философы, верившие в персонифицированного бога. Однако официальное конфуцианство, позиция которого выражена в «Священном указе» императора Канси (XVII век), придерживалось с этого времени именно такого мнения.

По крайней мере, в нем на протяжении долгого времени господствовало абсолютно агностическое, в сущности, негативное отношение к любым надеждам на потустороннее. Но даже там, где эта позиция не утвердилась или была вытеснена даосским и буддистским влиянием, интерес к собственной потусторонней судьбе был полностью подчинен интересу к возможному влиянию духов на посюстороннюю жизнь.

Как и повсюду в патrimonиальных союзах, в Китае³ также встречалась «мессианская» надежда на пришествие посюстороннего спасителя-императора. Но это никогда не была надежда на абсолютную утопию — как в Израиле.

А поскольку отсутствовала всякая эсхатология, всякое учение о спасении и вообще всякое обращение к трансцендентным ценностям и судьбам, то и государственная религиозная политика оставалась очень простой по форме. С одной стороны, она заключалась в огосударствлении практик отправления культа, а с другой — в терпимости к сохранившимся с прошлых времен колдунам, которые в частном порядке удовлетворяли потребности частных лиц.

Государственный культ намеренно сохранялся трезвым: жертво-приношения, ритуальная молитва, музыка и ритмический танец. Все оргиастические элементы жестко искоренялись, даже — явно намеренно — в официальной пентатонической музыке. Почти полностью отсутствовали экстаз и аскеза, а в официальном культе — даже созерцание, поскольку они считались элементами беспорядка и иррационального возбуждения. Для чиновнического рационализма они были так же невыносимы и, видимо, опасны, как дионисийский культив для римской служилой знати. И, конечно, в официальном конфуцианстве отсутствовала индивидуальная молитва в западном смысле слова. Оно знало лишь ритуальные формулы. Заболевший Учитель якобы лично отверг предложение помолиться за него и признался, что сам на протяжении долгих лет не делал этого. Напротив, с

3. Даже в поэзии Цюй Юаня (III век до н. э.). См.: Conrady, in: Hochschulvortr. f. jedermann, XIX, XX, Leipzig 1903.

древних времен и вплоть до настоящего времени действенными считались молитвы правителей и высших чиновников о благе политического союза.

По этим причинам в конфуцианстве неизбежно отсутствовало (совершенно его не интересовавшее) представление о *различной* (религиозной) *квалификации* людей, а значит, и всякая идея религиозной дифференциации «состояний спасения»: само это понятие неизбежно должно было оставаться неизвестным ему.

Политическое противостояние патrimonиальной бюрократии с феодализмом и сословным разделением по рождению отражалось в этике классического конфуцианского учения в его посылке о принципиальном *равенстве* людей. Это представление не было чем-то изначальным. Эпоха феодализма основывалась на представлении о харизматическом отличии «благородных» родов от простого народа. При господстве книжников также существовала огромная пропасть между образованными и необразованными, «глупым народом» (*юй минь*), как их называл основатель династии Мин (XVII век). Тем не менее официальная теория придерживалась того, что определяющим является не рождение, а образование, которое в принципе было доступно всем. При этом «равенство», конечно, не означало безусловного равенства всех природных качеств. Один человек имел гораздо больше природных задатков того, что другой еще должен был развить в себе. Но для каждого было достижимо, по крайней мере, то, чего требовали конфуцианский бюрократический государственный интерес и социальная этика, которые никогда не тянулись к звездам. И потому — в условиях доброго государственного управления — каждый должен был искать причину своего внешнего и внутреннего успеха или неуспеха в самом себе. Человек сам по себе был добр, а плохое попадало к нему со стороны, через органы чувств; различия качеств индивидов являлись различиями в их гармоничном развитии, что было характерным следствием отсутствия надмирного этического бога, а также — отражением сословных отношений в патrimonиальном государстве. Благородный муж, конечно, стремился к тому, чтобы его имя почтилось после смерти, но исключительно из-за собственной деятельности.

В принципе, дифференцировало людей лишь жизненное положение. Равное экономическое положение и равное воспитание делали их сущностно равными друг другу и с точки зрения характера. С этической точки зрения *материальное* благополучие в первую очередь являлось не источником искушений (хотя такие, конечно, признавались), а скорее наоборот — важнейшим средством поддержания морали, что очень резко контрастировало с единодушным мнением всех христианских конфессий. Причины этого нам еще предстоит узнать. С другой стороны, отсутствовало всякое естественно-правовое санкционирование какой-либо сферы личных свобод индивида. Даже слово «свобода» было чуждо языку. Это легко объясняется характером патrimonиального государства и историческими реминисценциями. В конечном счете практически единственным институтом, хоть как-то обеспеченным защитой (но *не имевшим* гарантii в западном смысле), было частное владение вещами. Других гарантированных законом правовых

свобод не существовало. И даже эта «частная собственность» на вещи фактически была защищена лишь относительно и не имела нимба той святости, которая присутствует, например, в высказываниях Кромвеля в адрес левеллеров⁴. Конечно, патrimonиалистская теория, согласно которой император не мог быть ничьим гостем (как начальник — гостем подчиненного ему чиновника), поскольку ему по праву принадлежит все имущество подданных, в сущности, имела лишь церемониальное значение. Тем не менее временами сильное вмешательство официальной власти в способы ведения хозяйства и разделы землевладений, явно обусловленное преимущественно фискальными интересами, помимо прочего, на протяжении веков поддерживало нимб вокруг полулегендарной системы цзин-тянь (т.н. «колодезные поля») с ее патrimonиально регулируемым «правом на землю». В подобных идеалах отражалось стремление продовольственной политики к максимальному равенству при разделе собственности ради сохранения социального спокойствия, в сочетании с созданием государственных складов египетского типа для контроля над ценами. В этой сфере идеалом патrimonиализма было не формальное право, а материальная справедливость. Поэтому вопросы собственности и приобретения богатства являлись, с одной стороны, проблемами практической целесообразности, а с другой — проблемами социально-этической заботы о пропитании масс, но не проблемами естественно-правовой индивидуалистической социальной этики, которая возникла в Новое время на Западе именно из *напряженного отношения* между формальным правом и материальной справедливостью. Понятно, что сами образованные и правящие слои считали, они и должны были быть владельцами большей части собственности. Однако конечной целью все же являлось максимально всеобщее распределение собственности в интересах всеобщего удовлетворения.

Неизменное божественное естественное право существовало лишь в виде священного церемониала и священных обязательств перед духами предков, магическое влияние которых было известно издавна. Предпосылкой развития естественного права современного западного типа, наряду со многим другим, здесь должна была стать рационализация позитивно действующего права, которую Запад получил в виде римского права. Однако там это развитие было в первую очередь продуктом автономной городской хозяйственной жизни, которая требовала устойчивых исковых схем, а также продуктом рационализации с помощью искусственного учения (*Kunstlehre*), разработанного римскими юристами-аристократами и в конечном счете восточно-римской бюрократией. В Китае сословие юристов отсутствовало, поскольку отсутствовала адвокатура в западном смысле. А последняя отсутствовала из-за того, что в патrimonиализме китайского государства благоденствия с его слабой официальной властью отсутствовало представление о *формальном развитии* мирского права. Следует добавить к сказанному ранее, что

4. Они известны по стенограммам (*первых* в мире!) естественно-правовых дебатов о равном избирательном праве, которые велись в полевом лагере.

местная традиция действовала даже *contra legem*⁵ не только в силу принципа «конкретные договоренности выше общего права» (*Willkür bricht Landrecht*). Китайский судья судил совершенно патриархально, как типичный патrimonиальный судья, то есть так, как ему позволяла священная традиция, а *не* по формальным правилам, «невзирая на лица». В значительной мере даже наоборот — в зависимости от конкретных качеств этих лиц, от конкретной ситуации и от правильности и уместности конкретного результата. Эта «соломонова» юстиция када даже не имела книги священных законов, существующей в исламе. Систематический свод императорских законов считался обязательным к исполнению лишь в той мере, в какой он поддерживался магической традицией. Подобные обстоятельства полностью исключали напряженное отношение между священным и профаным правом, имевшее место на Западе, в исламе и — в определенной мере — даже в Индии. Естественно-правовое учение в духе античности (особенно стоиков) и Средневековья должно было бы предполагать именно подобную напряженность между философскими или религиозными постулатами и «миром» и вытекающее из нее учение о «первоначальном состоянии», которое, очевидно, не могло возникнуть в рамках конфуцианства. Ведь ему были чужды все необходимые для этого центральные этические понятия. Об этом мы скажем позже.

Современная западная рационализация права была продуктом двух действовавших одновременно сил. Первой силой был капиталистический интерес к строго формальному и потому максимально *предсказуемому* праву, и прежде всего — к функционированию правосудия подобно машинерии. Второй силой был чиновничий рационализм абсолютской государственной власти с его заинтересованностью в кодифицированной систематике и единобразии права, от правляемого рационально обученной бюрократией, которая стремилась к повсеместному равномерному распределению шансов на продвижение по службе. Если отсутствовала хотя бы *одна* из этих двух сил, то современной правовой системы не возникало. Как показывает пример англосаксонского *common law*⁶, современный капитализм вполне мог существовать даже на почве несистематизированного права, лишенного строгого логико-правового членения; но это должно было быть формальное право, прошедшее школу правового мышления у римского и канонического права и при этом — как продукт класса *адвокатов* — гарантировавшее автономию экономически могущественных слоев. С другой стороны, для рационалистической бюрократии формально было важно составление компендиумов и особенно — уже в силу ее заинтересованности в повсеместной применимости чиновников — однородность права; но в первую очередь она была заинтересована в преобладании установленного *сверху* над нерушимостью традиции произвела — над автономией локально и социально дифференциированного права. Однако повсюду, где она могла определять это самостоятельно, содержательно ее имманентному этосу соответствовала не столько формально-юридическая завершен-

5. Вопреки закону (лат.). — Прим. перев.

6. Общее право (англ.). — Прим. перев.

ность правовых норм, сколько их *материальная «справедливость»*. Там, где ей не противостояли экономически мощные капиталистические интересы или социально могущественное сословие юристов, она материально рационализировала и систематизировала право, но разрушала формальную юридическую технику, равнодушную к материальной «справедливости». С объединением империи китайский патrimonиализм уже не должен был считаться ни с мощными и неукротимыми для него капиталистическими интересами, ни с самостоятельным сословием юристов. Он почитал лишь священность традиции, которая только и могла гарантировать его собственную легитимность. То же самое касалось границ единственности его административной организации. Поэтому здесь не только не получила развития формальная юриспруденция, но и не было предпринято ни одной попытки систематической *материальной* рационализации права. Так что правосудие в целом сохранило характер, свойственный *теократической юстиции* благоденствия.

Таким образом, в Китае отсутствовала философская и теологическая «логика» и не получила развития юридическая «логика». Не возникло здесь и систематического естественнонаучного мышления. Естествознание Запада с его математическим фундаментом есть комбинирование рациональных форм мышления, выросших на почве античной философии, с техническим «экспериментом» — этим специфически современным элементом всех естественнонаучных дисциплин, возникшем на почве Ренессанса (причем первоначально не в сфере науки, а в сфере *искусства*). Высокое «экспериментальное» искусство Ренессанса было плодом уникального союза двух элементов: выросшего из ремесла эмпирического мастерства западных художников и их культурно-исторически и социально обусловленного, абсолютно рационалистического честолюбия. Возводя свое искусство в ранг «науки», они добивались для него вечной значимости, а для самих себя — социального признания. Именно это было специфически западным явлением. В этом же заключалась мощнейшая пружина «возвращения» к античности, как ее тогда понимали. Наряду с воплощенным в Леонардо типом, именно музыка — особенно в XVI веке с его экспериментальными клавиатурами (Царлино) — находилась в центре этой титанической борьбы вокруг характерного для Ренессанса художественного понятия «природа». При этом в высшей мере агональная форма искусства, как и в древности, отчасти была обусловлена особыми социальными условиями. Впоследствии экономические и технические интересы североевропейской экономики, прежде всего — потребности горного дела, помогли силам истории духа перенести эксперимент в естествознание. Здесь мы не можем обсуждать это более детально. Виртуозно-утонченное китайское искусство не имело подобных стимулов для возникновения рационалистического честолюбия (в духе западного Ренессанса), а соперничество внутри господствующего слоя в рамках патrimonиальной бюрократии принимало исключительно форму конкуренции за кормления или литературной конкуренции между обладателями степеней, которая подавляла все остальное. Кроме того, относительно слабое развитие ремесленного капитализма в Китае не дало возникнуть экономическим стимулам, необходимым для

перехода от эмпирической к рациональной *технике*⁷. Таким образом, все осталось на уровне сублимированной эмпирии.

В результате имманентное отношение чиновничества к жизни, с которым ничто не конкурировало — никакая рациональная наука, никакое рациональное искусство, никакая рациональная теология, юриспруденция, медицина, естествознание и техника, никакой божественный или равноценный человеческий авторитет, — смогло проявиться в свойственном ему практическом рационализме и создать соответствующую себе этику, ограниченную лишь почитанием родовых традиций и веры в духов. Помимо этого, не существовало никакого другого элемента специфически *современного* рационализма, конститутивного для культуры Запада, который конкурировал или поддерживал бы ее. Здесь все осталось привязано к основанию, которое на Западе в целом было преодолено уже в ходе развития античного полиса. Таким образом, опиравшаяся на него культура может рассматриваться как эксперимент по выяснению того, к чему может привести неограниченное влияние *практического* рационализма господствующего слоя обладателей кормлений. Результатом этого положения стало ортодоксальное конфуцианство. Ортодоксия была продуктом теократической мировой империи, регламентировавшей учение сверху. В эпоху жестокой борьбы отдельных государств, как и в полисной культуре западной античности, мы наблюдаем борьбу и смену духовных течений. В их противоборстве в этот период возникает китайская философия — примерно одновременно с философией античности. С консолидацией единого государства, т. е. с начала нашей эры, исчезают полностью самостоятельные мыслители. Продолжалась лишь борьба конфуцианцев, даосов и буддистов, а внутри признанного или допускаемого конфуцианского учения — борьба философских и связанных с ними административно-политических школ, пока при маньчжурах не была окончательно канонизирована конфуцианская ортодоксия.

Как и буддизм, конфуцианство было лишь этикой («дао»), соответствующей индийской «дхамме». Однако оно резко отличалось от буддизма, поскольку было исключительно посюсторонней нравственностью *мирян*. Еще большее его отличие заключалось в том, что оно являлось приспособлением к миру, мирским требованиям и конвенциям. В конечном счете оно представляло собой лишь громадный кодекс политических максим и правил общественного приличия для образованных светских мужей. Ведь космические порядки мира были прочными и нерушимыми.

7. Наряду с изобретением компаса (использовавшегося во внутреннем судоходстве и гонцами на сухопутных путях Азии), книгопечатания (для ускорения копирования официальных документов), бумаги, фарфора, шелка, развития алхимии, астрономии (в астрологических целях), в Китае также был изобретен и использовался порох, в том числе в *военных* целях: вероятно, в уже XII веке, но совершиенно точно — в XIII веке, то есть в любом случае на столетие раньше его подтвержденного военного применения флорентийцами. Однако его использование здесь осталось на крайне примитивном техническом уровне. Замирение империи опять-таки не стимулировало усовершенствования. (Об изобретениях см.: Martin W.A.P. Chinese discoveries in art and science, Journ. of the Peking Or. Soc. Vol. IV. P. 19 ff.) Страх перед западными орудиями, видимо, первоначально был в основном связан с их предполагаемым *магическим* воздействием, поэтому их стремились импортировать.

мыми, а общественные порядки являлись лишь их частным случаем. Космические порядки, связанные с великими духами, должны были нести счастье миру и особенно — людям. Как и общественные порядки. «Счастливый» покой в империи и душевное равновесие могли быть достигнуты лишь посредством включенности в подобный гармоничный в себе космос. Если в каком-то конкретном случае этого не происходило, то виной тому была человеческая глупость и прежде всего беспорядок в управлении государством и обществом. Так, в одном указе (XIX века) преобладание неблагоприятных ветров в определенной провинции объяснялось тем, что население не выполнило некоторые полицейские обязанности (выдача подозреваемых) и тем самым растревожило духов, или тем, что было затянуто рассмотрение дел. Представление о харизматическом характере императорской власти и тождественности космического и общественного порядков обусловливало эту базовую посылку. Все зависело от поведения людей, ответственных за руководство обществом, которое понималось как большая патримониально управляемая община, — т. е. от поведения чиновников. С необразованными народными массами монарх должен был обращаться как с детьми. Напротив, материальная и духовная забота о чиновничестве и доброе и внимательное отношение к нему относились к его первейшим обязанностям. Для отдельного частного лица самой лучшей службой небу было развитие своей истинной природы, которая обязательно проявит скрытое в каждом человеке добро. То есть все проблемы решались с помощью воспитания, целью которого было развитие самого себя на основе собственных задатков. Не существовало никакого «радикального зла» — необходимо вернуться в III век до н. э., чтобы найти философов, которые отстаивали еретическое учение об изначальной порочности человека⁸, — а лишь ошибки вследствие недостаточного образования. Конечно, реальный мир, особенно социальный, был столь же несовершенен, что и люди. Так, наряду с добрыми духами в нем существовали злые демоны; он мог быть добрым в той мере, в какой это позволяли соответствующий уровень образования людей и харизматические качества правителей. Его порядки были продуктом чисто естественного развития культурных потребностей, неизбежного разделения труда и вытекающего отсюда столкновения интересов. Со-гласно реалистическим представлениям Учителя, экономические и сексуальные интересы были основными пружинами человеческого действия. Поэтому причиной принимаемой как данность необходимости принуждения и социального под-

8. Они пришли к совершенно нехристианскому выводу о том, что добро в человеке есть искусственный продукт культуры, т. е. в конечном счете к еще большему, чем в самом ортодоксальном учении, эмпатическому одобрению «мира культуры» и прежде всего к признанию значимости воспитания.

Тем не менее некоторые позволяли себе выдвигать собственные метафизические концепции (см.: *Farjanel F. Journ. Asiat. G. Soc. 20, 1902. P. 113 ff.*). Вечность образующей мир материи — духовный принцип которой (Тай-цзи, «Великий предел») понимался пантеистически как принцип блага — отставалась с XI века ортодоксальной школой комментаторов, но, видимо, не очень логически последовательно. В остальном считается, что уже Конфуций верил в опиравшуюся на астрологию космогонию (пять элементов сменяют друг друга в образе древних правителей), которую отстаивал Сыма Цянь: *Chavannes, Paris 1895. P. CXLIII*.

чинения были не тварная порочность людей и не их «грехопадение». А простое — и очень реалистичное — экономическое обстоятельство: без силы принуждения ограниченность имеющихся жизненно важных ресурсов при постоянном увеличении потребностей привела бы к войне всех против всех. Поэтому навязанный порядок как таковой, имущественная дифференциация и борьба экономических интересов в принципе вовсе не рассматривались как проблемы.

Само по себе конфуцианство было в значительной мере свободно от всякого метафизического интереса, хотя в рамках его учения развивалась даже космогения. Не менее скромными были *научные* притязания этой школы. Развитие математики, познания в которой некогда достигали уровня тригонометрии⁹, быстро прекратилось, не получив поддержки¹⁰. Сам Конфуций явно ничего не знал о точности вычислений равноденствия, давно достигнутой в Передней Азии¹¹. Связанная с тайным знанием должность придворного астронома (то есть составителя календаря, которого следует отличать от *придворного астролога*, одновременно являвшегося хронистом и самым влиятельным советником) передавалась по наследству; однако и в этой области вряд ли были накоплены сколь-нибудь значительные знания, что видно по большому успеху иезуитов, использовавших европейские инструменты. Естественные науки оставались в целом чисто эмпирическими. От древнего труда по ботанике (и фармакологии) сохранились лишь цитаты. Историческим дисциплинам было выгодно почтение к древности. Археологические достижения в X и XII веках, видимо, были на уровне, которого вскоре достигло искусство составления хроник. Сословие профессиональных юристов для занятия должностей безуспешно попытался создать Ван Аньши. В любом случае именно ортодоксальное конфуцианство не интересовалось никакими иными предметами, помимо чисто антикварных или чисто практических.

Принципиальное отношение конфуцианцев к магии было следующим: они *не сомневались* в реальности магии, как и евреи, христиане и пуритане (ведьм сжигали даже в Новой Англии). Однако магия не имела для них никакого значения спасения, и это было определяющим. Если у раввинов существовал принцип, согласно которому «для Израиля планеты не имеют значения», то есть для набожного человека астрологическая детерминированность *бессильна* против воли Яхве, то в конфуцианстве действовал схожий принцип: магия *бессильна* против *добра*.

9. Спорным остается то, что в VI веке китайская арифметика якобы знала порядок чисел. См.: Edkins J. Local value in Chin. Arithm. Not., Journ. of the Peking Or. Soc. I. № 4. P. 161 f, — здесь эти знания возвращаются к Вавилону (?). В XIX веке использовался абак, в котором значение числа обозначалось шариком.

10. Тем не менее среди девяти новых дисциплин дополнительного экзамена, который отчасти проходили с целью получения повышения, а отчасти для страховки на случай разжалования, вплоть до настоящего времени в качестве экзаменационного предмета присутствовала математика.

11. См.: Eitel. China Review XVIII. P. 266. О вавилонском происхождении древнекитайской культуры также утверждается в сочинении: Lacouperie T. de. Western Origin of the ancient Chin. civil., London 1894.

детели, а живущий согласно классическим заповедям не должен опасаться духов, так как лишь пороки (вышестоящих) дают им силу.

Конфуцианству была совершенно чужда созерцательность буддистского свято-го и его даосских подражателей. Согласно традиции, Учитель не без полемической остроты, направленной против мистического даосизма Лао-цзы, отвергал идею «жить скрытно и совершать чудеса, чтобы потом снискать посмертную славу у последующих поколений». При этом отношение к некоторым из великих мудрецов прошлого, которые, по преданию, удалились от мира, было несколько изворотливым: уходить в отшельники можно только из плохо управляемого государства. Впрочем, иногда Учитель провозглашал дар предвидения будущего наградой за совершенную добродетель — видимо, это единственное его высказывание, указывающее на мистические основания. Однако если посмотреть внимательнее, то видно, что речь идет лишь о способности правильно толковать предзнаменования, т. е. не отставать от профессиональных жрецов-предсказателей. Как уже упоминалось, единственная распространенная по всему миру «мессианская» надежда на появление в будущем идеального императора была народного происхождения (его приходу должен был предшествовать позаимствованный из сказок Феникс¹²); конфуцианство ни отвергало, ни затрагивало ее. Вещи этого мира интересовали его такими, какими они были на самом деле.

Получивший конвенциональное образование будет участвовать в древних церемониях со всей надлежащей почтительностью, вежливостью и изяществом — точно так же, как он осуществляет все свои действия, включая физические жесты и движения, то есть согласно сословным устоям и заповедям. «Пристойность» — основополагающее конфуцианское понятие! Источники охотно описывают то, как Учитель в самых сложных с точки зрения этикета ситуациях умел светски приветствовать всех в соответствии с их рангом и при этом вести себя с совершенной элегантностью. Гармонично уравновешенный в себе и в своих отношениях с обществом «высший» или «княжеский», «благородный человек» (это центральное понятие, постоянно встречающееся в приписываемых Учителю высказываниях) в любом общественном положении — хоть высоком, хоть низком — ведет себя именно так, нисколько не теряя своего достоинства. Для него характерны контролируемое спокойствие и корректный вид, изящество и достоинство, подобающие церемониально упорядоченному придворному салону. Таким образом, в отличие от страсти и хвастовства феодального воина в древнем исламе, ему свойственны бодрое самообладание, самонаблюдение, осторожность и прежде всего — подавление страстей, которые в любой форме, даже в форме радости, нарушают равновесие в душе и душевную гармонию, являющуюся источником всякого блага. То есть целью здесь было не избавление от всего, как в буддизме, а избавление от всех иррациональных желаний, но не ради спасения от мира, как в буддизме, а ради включенности в мир. Идея спасения полностью отсутствовала в конфуци-

12. См.: Schih Luh Kuoh Kiang Yu Tschi, übersetzt von Michels. P. XXI (примечания к комментарию).

анской этике. Конфуцианец не желал быть «спасенным» ни от переселения души, ни от потусторонней кары (они были не известны конфуцианству), ни от жизни (которую он принимал), ни от данного социального мира (шансами которого он рассчитывал с умом воспользоваться посредством самообладания), ни от зла или первородного греха (о котором ничего не знал), ни от чего-то иного, кроме одного — от постыдного варварства общественной грубости. И «грехом» он мог считать только нарушение основного социального обязательства — *почтительности*.

Если феодализм основывался на понятии чести, то патримониализм — на почтительности как важнейшей добродетели. С первым была связана вассальная верность ленника, со второй — подчинение господского слуги и чиновника. В этом различии не было противоречия, а скорее смещение акцентов. Западный вассал также «рекомендовал» себя и, подобно японскому леннику, был обязан быть почтительным. Лично свободный чиновник также имеет сословную честь, которая может считаться мотивом его действий, — как в Китае, так и на Западе, — в отличие от Передней Азии и Египта, где чиновниками становились рабы. Именно отношение офицера и чиновника к монарху повсюду сохраняет некоторые феодальные черты. Даже сегодня их признаком является личная клятва. Именно эти элементы официальных отношений стремятся подчеркнуть монархи в династических интересах, а чиновники — в сословных. Китайской сословной этике в значительной мере еще была присуща память о феодализме. Почтительность (*сю*) по отношению к сюзерену упоминается наряду с почтительностью по отношению к родителям, учителям, старшим в служебной иерархии и должностным лицам вообще — поскольку *сю* по отношению ко всем ним носило принципиально один и тот же характер. По сути, ленная верность была перенесена на отношения патроната внутри чиновничества. И верность носила принципиально патриархальный, а не феодальный характер. Как постоянно подчеркивалось, безграничное почтение детей перед родителями¹³ — абсолютно первичная из всех добродетелей. В случае конфликта приоритет оставался за отцом¹⁴. В одном из изречений Учителя содержится похвала высокопоставленному чиновнику, который продолжал допускать явные злоупотребления из почтения к отцу, допускавшему их на той же должности, чтобы не выдать его, — в отличие от одного места в «Шуцзин», где император передает должность отца сыну, чтобы он смог исправить от-

13. В том числе по отношению к матери. В 1882 году сын, находившийся в состоянии опьянения, избил бравившую его мать. Она обратилась за помощью к мужчинам, приказав им связать и *заживо похоронить* сына, несмотря на настоятельные просьбы всех участников. Ее сообщники были наказаны за формально неправильное поведение, но тут же помилованы. О наказании матери речь вообще не шла (ресскрипт опубликован в «Peking Gazette» от 13 марта 1882 года).

14. Даже перед подчинением правителю. В феодальную эпоху один чиновник по приказу правителя должен был схватить и арестовать собственного сына за измену. Он отказался сделать это, как и чиновник, который должен был арестовать отца за его неподчинение. После этого отец совершил самоубийство, и вину за этот грех традиция возложила на правителя (Tschepe. a.a.O, p. 217).

цовские упущения¹⁵. Для Учителя никакое действие мужа не подтверждало [его добродетельность] так, как его скорбь по своим родителям. Совершенно понятно, что в патримониальном государстве для чиновника — а Конфуций был некоторое время министром — детская почтительность, перенесенная на все отношения подчинения, была той добродетелью, из которой вытекали все остальные; ее наличие было проверкой и гарантией исполнения высшего сословного долга бюрократии — безоговорочной дисциплины. В военной области в Китае уже в доисторические времена сражающихся героев сменила дисциплинированная армия, что имело огромное социологическое значение. Вера в силу дисциплины во всех сферах, зафиксированная в очень древних анекдотах, полностью утвердилась уже у современников Конфуция. «Непочтительность хуже низменных нравов», поэтому «экстравагантность» — под которой имелось в виду хвастливое расточительство — хуже бережливости. С другой стороны, у образованного человека бережливость ведет к «низменным», то есть плебейским нравам, поэтому тоже не может оцениваться положительно. Очевидно, что, как и в любой сословной этике, отношение к экономическому является здесь проблемой потребления, а не проблемой труда. Для «высшего» человека не имеет смысла изучать ведение хозяйства, собственно, это даже не приличествует ему. Но не из-за принципиального неприятия богатства как такового. Напротив, в хорошо управляемом государстве стыдятся своей бедности, а в плохо управляемом — своего богатства (нечестно приобретенного благодаря занимаемой должности). Оговорки касались лишь озабоченности *обогащением*. Экономическая литература была литературой мандаринов. Как и всякая чиновническая мораль, конфуцианская мораль также прямо и косвенно осуждала участие чиновников в получении доходов как этически сомнительное и противоречащее сословной этике. И это осуждение усиливалось в той мере, в какой чиновник — жалование которого не только было небольшим, но к тому же, как и в античности, преимущественно состояло из натуральных выплат — фактически был вынужден использовать свое служебное положение. Однако в рамках этой утилитаристской этики, которая не ориентировалась ни на феодализм, ни на аскезу, так и не возникло каких-либо принципиально антихрематических теорий. Напротив: конфуцианство создало очень по-современному звучащие теории спроса и предложения, спекуляции и прибыли. В отличие от Запада, рентабельность денег (ссудный процент по-китайски, как и по-гречески, означает «ребенок» капитала) считалась чем-то само собой разумеющимся, а теория, видимо, ничего не знала об ограничении процентной ставки (хотя в императорских статутах осуждались определенные виды «ростовщичества»). Главное — чтобы капиталист как частный интересант не становился чиновником. Человек, получивший

15. Ср. с напечатанным в «Peking Gazette» от 8 июня 1896 года докладом о ходатайстве сына командира, отправленного за трусость в войне с Японией на принудительные работы в западную часть страны: он просил разрешения взять на себя отбывание наказания вместо заболевшего от тягот и лишений отца или выкупить его за 4000 таэлей. Доклад был передан императору с указанием на похвальную почтительность просителя.

книжное образование, должен был лично держаться подальше от хрематистики. А социальные сомнения, которые вызывало стремление к наживе как таковое, в основном имели политическую природу.

Жажды наживы рассматривалась Учителем в качестве источника социальных беспорядков. Здесь явно имелся в виду типичный докапиталистический классовый конфликт между интересами скупщиков и монополистов и интересами потребителей. При этом конфуцианство, естественно, преимущественно ориентировалось на защиту потребления. Однако ему была совершенно чужда враждебность к экономической выгоде. Так же обстояло дело с народными представлениями. Несправедливых чиновников-вымогателей, особенно сборщиков налогов и иных низших чиновников, жестко бичевали в драмах. Однако обвинения и высмеивания купцов и ростовщиков, видимо, встречались (относительно) редко. Яростная враждебность конфуцианства к буддийским монастырям, приведшая в 844 году к истребительному походу императора У-цзуна, в первую очередь обосновывалась тем, что монастыри отвлекают народ от полезного труда (при этом в действительности свою роль здесь сыграла «монетарная политика»). Во всей ортодоксальной литературе очень высоко оценивается экономическая активность. Конфуций также стремился бы к богатству — «даже в качестве слуги с плеткой в руке», — если бы это стремление имело какую-нибудь гарантию успеха. А поскольку *таковой* не имелось, то *отсюда* следовала единственная действительно очень важная оговорка в отношении хозяйственной деятельности: связанные с получением дохода риски нарушают равновесие и гармонию души. Тем самым этически восхвалялось положение обладателя *кормления*. Служба — единственно достойное высшего человека занятие, поскольку только она позволяет личности совершенствоваться. Без приличного дохода, считает Мэн-цзы, образованному человеку очень сложно, а простому народу и вовсе невозможно иметь приличные нравы. Хозяйственная, врачебная, жреческая деятельность — это «малый путь», ведь она ведет к профессиональной специализации — этот крайне важный момент тесно связан с предыдущим. А благородный человек стремится к всесторонности, которую дает только образование (в конфуцианском духе). Этой всесторонности от мужа требует его должность, что характерно для патримониального государства, в котором отсутствовала рациональная профессиональная специализация. Впрочем, как в политике (в проекте реформ Ван Аньши), так и в литературе встречаются намеки на рекомендации приступить к подготовке профессионально компетентных чиновников по типу современной бюрократии вместо традиционной всесторонности при исполнении должности, невозможной для отдельного чиновника. Именно этим деловым требованиям и тем самым введению рационального разделения управления на предметы ведения по типу наших европейских механизмов жестко противопоставлялся древний идеал китайского образования. Получивший конфуцианское образование кандидат, связанный с древней традицией, вряд ли мог считать профессиональное образование европейского образца чем-то иным, не-

жели обучением самым низменным и пошлым вещам¹⁶. Несомненно, в этом заключался один из важнейших моментов сопротивления всем «реформам» в западном духе. Основополагающий принцип «Благородный не является инструментом» означает, что он был самоцелью, а не просто средством достижения какой-то специфической пользы. Это прямо противоречило социально ориентированному платоновскому идеалу, который возник на почве полиса и исходил из убеждения, что человек может достигнуть своего предназначения, лишь занимаясь *одним* делом. В еще большей мере сословный идеал благородства всесторонне образованного конфуцианского «джентльмена» (уже Дворжак переводил так выражение цзюнь цзы, «княжеский муж») противоречил понятию профессионального призыва (Berufsbegriff) в аскетическом протестантизме. Эта «добродетель» всесторонности, то есть самосовершенствование, была важнее богатства, которого можно было достичь лишь посредством односторонности. Даже занимая влиятельное положение, в мире ничего невозможного совершить без добродетели, которую дает образование. Но и наоборот: даже имея множество добродетелей, ничего невозможного достичь без влиятельного положения. Поэтому «высший человек» стремился именно к нему, а не к обогащению.

Здесь кратко представлены основные конфуцианские тезисы, связанные с профессиональной жизнью и владением имуществом, чаще всего приписываемые самому Учителю. Они противоречат и феодальной радости от расточительства, проявляющейся в древнем исламе уже в высказываниях самого пророка, и буддистскому отказу от привязанности к мирским благам, и строго традиционистской индуистской профессиональной этике, и пуританскому прославлению мирского труда в рамках рациональной профессиональной специализации. Если отвлечься от этого основополагающего противоречия, у конфуцианства есть некоторое сходство в деталях с трезвым рационализмом пуритан. «Княжеский человек» избегает искушений красоты. Ведь, как верно говорит Учитель: «Никто не любит добродетель так, как любят красивую женщину»¹⁷. Согласно преданию, Учитель лишился своего положения при дворе правителя государства Лу из-за того, что завистливый правитель соседнего государства подарил его господину коллекцию красивых девушек, которая доставила морально неподготовленному князю больше удовольствия, чем поучения его политического наставника. В любом случае сам Конфуций считал женщину абсолютно иррациональным существом, иметь дело с которым так же сложно, как и со слугами¹⁸. Снисходительность к ним приводит к потере дистанции, а строгость — к их плохому на-

16. Записка, лежавшая в основе реескрипта от 2 сентября 1905 года об отмене древних экзаменов по «культуре», довольно пуста с точки зрения содержания и, в сущности, подчеркивает лишь одно: рвение к распространению народного образования (в реальных школах) содержалось тем, что с помощью экзамена каждый рассчитывал на степень, необходимую для получения кормления.

17. См. биографию Конфуция, написанную Сыма Цянем: ed. Chavannes, p. 336.

18. Уже в древних хрониках в качестве *неизлечимой* рассматривалась «чувственность», выступавшая врагом всех добродетелей. См.: *Kun Yu. Discours des Royaumes*. Р. 163, где содержится высказывание одного лейб-медика о больном правителе. Конфликт между любовью и государственным

строению. Страх перед женщиной в буддизме, обусловленный уходом от мира, нашел свою противоположность в презрении к женщине в конфуцианстве, обусловленном его рациональной трезвостью. И конечно, конфуцианство никогда принципиально не выступало против существования — наряду с законной женой — конкубин, которые неизбежно допускались уже в интересах продолжения рода. Неоднократно упомянутый картель феодальных правителей выступал лишь против уравнивания детей конкубин в правах наследников; при этом борьба с нелегитимным влиянием гарема выдавалась за борьбу с опасным перевесом женской субстанции инь над мужской ян. В конфуцианстве высоко ценилась дружеская верность. Считалось, что друзья необходимы, однако их следовало искать среди равных. В отношении нижестоящих в иерархии было достаточно дружелюбного расположения. В остальном вся этика сводилась здесь к изначальному принципу взаимности в крестьянском соседском союзе: как ты относишься ко мне, так и я к тебе, то есть к «реципрокности», которую Учитель в одном из ответов на вопрос объявил основой всякой социальной этики. А любовь к врагу радикальных мистиков (Лао-цзы, Мо-цзы) решительно отвергалась как противоречащая лежащему в основе государственного интереса принципу справедливого воздаяния — *справедливость* к врагам, любовь к друзьям: что можно предложить друзьям, если врагам предлагается любовь? В целом благородный муж конфуцианства соединял в себе «благожелательность» с «энергией», а «знание» — с «честностью». И все это — в рамках «осторожности», отсутствие которой закрывает обычному человеку путь к «правильной середине». Но прежде всего — в рамках общественного приличия, придававшего данной этике специфический характер, ведь именно чувство приличия превращает «княжеского мужа» в «личность» в конфуцианском смысле. Поэтому даже главнейшая добродетель честности была ограничена заповедями соблюдения приличия. Так что безусловный приоритет над ней имел не только долг почтительности (необходимость лгать из почтения), но и обязанность соблюдать общественные приличия — согласно традиции, так поступал сам Учитель. Конфуцию приписывается высказывание: «Среди нас троих найдется учитель для меня». Это означает, что я присоединяюсь к большинству. Исходя из подобного понимания «приличия», им были отобраны и классические сочинения. Так, Сыма Цянь считал, что якобы из 3000 од из «Ши цзин» Конфуций отобрал 306.

Никакого совершенства было невозможно достичь иначе, нежели путем постоянного учения, то есть путем изучения литературы. «Княжеский человек» постоянно размышляет обо всех вещах, «изучая» их заново. И действительно на официальных государственных экзаменах далеко не редкостью были якобы девяностолетние кандидаты. Однако это непрерывное изучение заключалось исключительно в освоении уже имеющихся идей. По приписываемому самому Учителю высказыванию, даже будучи в возрасте, он тщетно пытался создать что-то свое, надеясь продвинуться вперед с помощью одного мышления, но после этого вновь

интересом разрешается начисто в пользу второго: в поэзии как минимум *однажды* затрагивается «трагичность» этого положения.

набрасывался на чтение, без которого, по его мнению, дух работает, так сказать, «на холостом ходу». То есть здесь вместо принципа «Понятия пусты без созерцания» действовал принцип «Мышление стерильно без плодов чтения». Без обучения жажда знания только растрачивает дух, доброжелательность делает нас глупыми, честность приводит к необдуманности, энергия — к грубости, дерзость — к неподчинению, а сила характера — к экстравагантности. И тогда невозможно достичь «правильной середины», высшего блага в данной этике общественного приспособления, в рамках которой существовала лишь *одна* действительно абсолютная обязанность — почтительность как основа всякой дисциплины и лишь *одно* универсальное средство самосовершенствования — книжное обучение. При этом мудрость *княжеского* правления заключалась в выборе «правильных» (в классическом смысле) министров, о чем Конфуций якобы сказал правителю одного из государств.

Образование состояло исключительно в изучении древних классиков, каноничность которых в очищенной ортодоксией форме стала чем-то само собой разумеющимся. Правда, иногда приводится высказывание, что муж, который для решения проблем настоящего обращается к древности, может легко накликать несчастья. Однако его можно истолковать как неприятие древних феодальных отношений, но не как проявление антитрадиционализма, как считает Летт, ведь все конфуцианство превратилось в безоговорочную канонизацию традиционного. Действительно антитрадиционалистской была знаменитая реляция министра Ли Сы, прямо направленная против конфуцианства и приведшая к величайшей катастрофе — к сожжению книг после создания единого бюрократического государства (213 год до н. э.). В ней говорилось, что цех книжников восхваляет древность за счет настоящего, то есть призывает не уважать законы императора, о которых он судит по меркам своих книжных авторитетов. Полезными в ней объявлялись лишь книги по экономике, медицине и гаданию — характерное переворачивание конфуцианских ценностей. Очевидно, что с помощью этого совершенно утилитарного рационализма разрушитель феодальной системы ради укрепления собственной власти ослаблял привязанность к традиции, которая повсюду ограничивала конфуцианский рационализм. Но тем самым он нарушил устойчивость того умного компромисса между властными интересами господствующего слоя, с одной стороны, и его заинтересованностью в легитимности — с другой, на котором держался государственный интерес этой системы. И потому несомненно, что именно стремление к собственной безопасности очень быстро вынудило династию Хань полностью вернуться к конфуцианству. Патrimonиальное чиновничество, обладавшее абсолютной властью и при этом монополизированное функции официального жречества, могло быть настроено только традиционалистски, поскольку только священный характер литературы гарантировал легитимность порядка, который поддерживал его собственное положение. Оно было вынуждено ограничить свой рационализм в этом моменте, как и в отношении религиозных верований народа, сохранение которых гарантировало приручение масс и огра-

ничивало критику системы правления. Отдельный правитель мог быть плохим, то есть лишенным харизмы. В таком случае он не был угоден богу и подлежал замене, как любой неспособный чиновник. Но основанием системы как таковой продолжала оставаться почтительность, для которой любой удар по традиции представлял угрозу.

По этим причинам конфуцианство не предпринимало ни малейшей попытки этически рационализировать существующие религиозные верования. Отправляемый императором и чиновниками официальный культ и отправляемый отцами семейств культа предков рассматривались в нем в качестве элементов существующего мирового порядка. Согласно «Шу цзин», монарх принимает свои решения не только после консультаций с великими представителями империи и «народа» (что тогда, несомненно, означало войско), но и после двух традиционных видов гадания. Как следовало поступать в случае несовпадения результатов, полученных из этих двух источников познания, объяснялось исключительно казуистически. А потребности частной жизни в духовных советах и религиозном наставничестве застыли — прежде всего вследствие подобной позиции образованного слоя — на уровне магического анимизма и почитания функциональных богов, как это было повсюду до появления пророчеств, которые в Китае так и не возникли.

Этот магический анимизм был встроен китайским мышлением в систему, названную де Гроотом «универсизмом». Однако в ее создании участвовало не только конфуцианство, и потому мы должны рассмотреть те вовлеченные в этот процесс силы, которые само оно считало еретическими. Но прежде следует прояснить, что хотя книжниками в конечном счете было воспринято только конфуцианство, тем не менее оно *не всегда* было единственным воспринятым учением.

Конфуцианство далеко не всегда являлось единственной утвержденной государством философией Китая, которая технически обозначалась понятием хун фань («великий план»). Чем глубже в прошлое, тем меньше книжность тождественна конфуцианской идеологии. В эпоху раздробленности существовала конкуренция философских школ, которая вовсе не исчезла с объединением империи, — их борьба особенно обострялась в периоды ослабления императорской власти. Конфуцианство победило лишь примерно в VIII веке нашей эры. Мы не будем рассматривать здесь историю китайской философии, но тем не менее проиллюстрируем развитие в направлении ортодоксии с помощью следующих фактов:

Положение Лао-цзы и его школы оставалось совершенно маргинальным. После Конфуция еще встречаются такие философы, как эпикурейский фаталист Ян Чжу, в отличие от конфуцианцев отрицавший значение воспитания, поскольку своеобразие человека есть его неизбежная «судьба», и Мо-цзы, в значительной мере стоявший вне традиций. До и во время эпохи Мэн-цзы (IV век до н.э. — пик ослабления императорской власти) друг другу противостояли Сюнь Куан, являвшийся действующим чиновником одного из государств и отстаивавший с антиконфуцианских позиций идею порочности человеческой природы; диалектики; аскеты

(Чжуан Чжоу); чистые физиократы (Сюй Син), выступавшие с самыми различными экономико-политическими программами; и еще во II веке н. э. Цуй Ши в «Чжэн лунь», придерживавшийся строго антицифистской позиции: нравы портятся во время долгого мира, что приводит к распутству и чувственным удовольствиям¹⁹.

Все это были неклассические ереси, с которыми в свое время боролся Мэн-цзы. Ему противостояли его современник Сюнь-цзы, который (по-конфуциански) считал благо человека искусственным продуктом — но не бога, а самого человека, — что в *приложении* к политике означало: «бог есть выражение народного сердца»; и абсолютный пессимист Ян Чжу, который *претерпевание жизни* и преодоление *страха* смерти почитал за последнюю истину. В качестве причины страдания благочестивых людей часто называлось непостоянство божьей воли. Сыма Цянь, отец которого, видимо, был даосом²⁰, приводит систематику антагонистических школ книжников своего времени. Он различает шесть школ: 1) Метафизики с их спекуляциями относительно инь и ян на основе астрономии. 2) Мо-цзы и его школа, находившаяся под влиянием мистики и выступавшая за ведение простой жизни, в том числе императором, включая церемонии погребения. 3) Филологическая школа с ее интерпретацией слов и реализмом понятий (относительно аполитичная, сохранившаяся со времен софистов). 4) Школа законов — представители теории устрашения (позже к ней относился Цуй Ши). 5) Даосы. 6) «Школа книжников» — конфуцианцы, к которым Сыма Цянь причислял и себя. Однако отстававшие им конфуцианские взгляды позже во многих отношениях считались бы неклассическими. Он высоко оценивал знаменитого императора Хуанди, ставшего отшельником (даосские реминисценции²¹). Его космогония (учение о пяти элементах) имеет явно астрологическое происхождение. А почитание им богатства вполне одобрили бы и ортодоксальные конфуцианцы, особенно его обоснование: лишь богатый правильно исполняет *обряды*. Хотя его совет заниматься торговлей в качестве средства заработка они сочли бы непристойным²². Некоторые из них не стали бы оспаривать его сомнение в абсолютно детерминирующем «пророчестве», поскольку добродетельные люди тоже умирают от голода. Об этом говорят и памятники эпохи Хань²³, хотя это не было бесспорным. Представление о бесполез-

19. Kuhn Fr. Abh. der Berl. Ak. 1914, 4.

20. См. предисловие к изданию: Chavannes, p. XIII.

21. Edkins. The place of Hwang Ti in early Taoism, China Rev. XV. P. 233 f.

22. См. у Бань Бяо: Chavannes. App. II.

23. Надпись на могильной плите эпохи Хань (около 25 года до н. э.), сделанная в память о предреверсенно умершем мужчине: «Издавна были люди, которые прошли через все перемены безукоризненно и не получили за этого вознаграждения» (приводится пример). «Память о нем сохраняется» (см. у Сыма Цяня). «Он облагородит своих потомков» (древнее представление о наследственной харизме, отличное от нового. «Он отправился в холодное царство теней» (Journ. As. X Ser. 14, 1909, ed. Chavannes, pp. 33).

Надпись, сделанная в 405 году н. э.: «Все живущее должно умереть». Совершенный человек не имеет индивидуальных признаков (соединен с Дао; влияние Чжуан-цзы?).

Восхваляется *равнодушие* к повышению и утрате должности (р. 36). Повышение обосновывается с помощью понятий «прямота», «детская почтительность», «почтение к мертвым».

Однако в целом:

ности героизма соответствовало более позднему учению, восходящему к самому Учителю. Но учение *кастрата* Сыма Цяня о том, что самое главное — известность, что добродетель есть «самоцель» и что, с другой стороны, необходимо оказывать непосредственное *дидактическое* воздействие на правителя, опять-таки вряд ли могло считаться классическим. В то же время виртуозно воспроизведенная Сыма Цянем абсолютная невозмутимость *тона* хроник превосходно подходила к практике самого Конфуция. Наиболее ортодоксально-конфуцианским выглядит письмо Сыма Цяня — *кастрированного*²⁴ из-за политических подозрений, но затем вновь принятого на службу, — которое он написал своему другу Жэнь Анию. Тот находился в тюрьме и (безуспешно) просил его о помощи²⁵.

Реально помочь другу Сыма Цянь не может (или не хочет) — потому что это подвергнет риску его самого. Но поскольку душа того, «*кому предстоит долгий путь*²⁶, может разгневаться на него (то есть навредить ему), он хочет разъяснить свои мотивы, ведь «значимый человек прилагает усилия ради того, кто ценит его» (очень по-конфуциански). Однако вместо участия в судьбе несчастного следует лишь сообщение о собственном несчастье — кастрации. Как сочинитель выпутался из этой ситуации? Он пишет о четырех важнейших пунктах: не обесчестить собственных предков; не опорочить себя; не оскорбить разум и достоинство; и, наконец, не нарушить никаких существующих правил. А свой позор он, сочинитель, смоет *своей книгой*.

Все письмо немного напоминает нам о поражающих своей холодной поучительностью письмах Абеляра Элоизе (вероятно, по схожим причинам!), и эта холодная сдержанность в отношениях между людьми является подлинно конфуцианской. И не следует забывать, что процитированные в конце *предыдущей* главы великолепные и величественные документы также относятся к конфуцианскому духу. Приводя высказывание Шихуан-ди²⁷, в котором действия вопреки «разуму» назывались недостойными, Сыма Цянь (и другие конфуцианцы) интерпретировал его следующим образом: научиться действовать разумно можно лишь посредством обучения²⁸ и получения знаний. «Знания», то есть ознакомление с традицией и классической нормой в процессе книжного обучения, остаются для конфуцианства последним словом, и в этом его расхождение с остальными китайскими системами отношения к миру.

«Разумность» конфуцианства являлась рационализмом *порядка*: «Лучше быть собакой и жить в мире, чем быть человеком и жить в анархии», — говорил Чэнь Цзитун²⁹.

«Небо не знает пощады, он заболел и умер». «Бог» никогда не называется. В целом взгляды и настроения близки к Сыма Циню. Нет обязательного *оптимизма* более позднего времени.

24. Страшное несчастье для китайцев с их культом предков.

25. См.: Chavannes. Vol. I. App. I. P. CCXXVI f.

26. Веро в бессмертие являлась бы неклассической. Речь идет лишь о вере в духов.

27. См.: ed. Chavannes, p. 166.

28. Обучение восхвалялось в только что процитированной надписи эпохи Хань.

29. China und die Chinesen, deutsch von A. Schultze (1896), p. 222.

Именно поэтому оно носило сущностно *пацифистский* характер³⁰. В ходе истории эта его особенность усилилась настолько, что император Цяньлун в своей истории династии Мин мог позволить себе следующее высказывание: «Лишь тот, кто стремится не допустить кровопролития, может сохранить единство империи», ведь «пути неба изменчивы, и лишь разум помогает нам»³¹. Это и стало конечным продуктом развития единой империи — тогда как еще сам Конфуций считал долгом мужчины *месть* за убийство родителей, старших братьев и друзей. Таким образом, эта этика была пацифистской, мирской и ориентировалась лишь на страх перед *духами*.

При этом существовала нравственная квалификация духов. Как и в Египте, иррациональная юстиция в Китае опиралась на — возникшую самое позднее при династии Хань из идеализированной проекции на небо бюрократии и права подачи жалоб — устойчивую веру в то, что вопли угнетенного неизбежно вызовут месть духов, особенно в отношении того, чья жертва погибла в результате самоубийства или из-за горя и отчаяния. Ею объяснялась огромная власть рыдающих масс, сопровождавших реально или мимо обиженного. Она принуждала всякого чиновника к створчности — особенно из-за угрозы самоубийств, вызванных массовой истерией. Так, в 1882 году под давлением толпы был приговорен к смерти мандарин, ударивший своего поваренка, в результате чего тот скончался³². В этой своей функции вера в духов была единственной, но очень единственной официальной *Magna Charta* для китайских масс. Духи также следили за выполнением договоров любого рода. При этом они отказывали в своей защите навязанным или аморальным контрактам³³. Таким образом, *легальность* как добродетель поддерживалась анимизмом не только как целостный габитус, но и *in concreto*³⁴. Однако здесь отсутствовала центральная сила религии спасения, дающая методическую жизненную ориентацию. Дальше мы узнаем, к каким последствиям это привело.

30. Даже сам Конфуций якобы называл себя несведущим в военных делах.

31. Yu tsuan tung kian kang mu, tr. Delamarre, Paris, 1865, p. 20. Можно привести множество подобных высказываний.

32. Giles. China and the Chinese, New York 1912. P. 105.

33. Уже в древности считалось, что «навязанные договоры не имеют силы, поскольку их не защищают духи»: Parker E.H. Ancient China simplified, London 1908. P. 99.

34. Конкретно, в частности (лат.). — Прим. перев.

Confucian Life Orientation

Max Weber

Oleg Kildyushov (translator)

Researcher, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: kildyushov@mail.ru

The chapter of Max Weber's *The Religion of China: Confucianism and Taoism* analyzes the basic life orientations within Confucian ethics, and their economic implications. The author suggests that since the Chinese civilization had no powerful independent social class of priesthood, its functions were performed by the state bureaucracy. Furthermore, the author points out the absence of natural law and formal juridical logic in Chinese life, which had a significant impact on Chinese legal consciousness. In the main part of the chapter, the author reveals the essence of Confucianism as a type of rational secular ethics. He emphasizes the freedom of metaphysics, and the secular nature of Confucianism. Weber makes the notion of "decency" central to his analysis of the Confucian ethical worldview. He also demonstrates, through the concept of "deference" (xiao), the structural identity of personal relationships within the family and the bureaucratic hierarchy. The economic views of Confucian-educated bureaucrats, or the so-called mandarins, is analyzed as based on the strict rejection of any professionalization and specialization. The author emphasizes the positive attitude of Confucianism towards personal wealth and well-being, which was not perceived as an ethical problem. Weber underlines the importance of a classical literary education of potential candidates for responsible positions in the civil service, and the resulting personal benefits. Weber also posits the fundamentally pacifist nature of Confucianism. Weber concludes with the thesis of the absence in Confucianism of any methodical life orientations that characterize the religions of salvation.

Keywords: economic ethic, Confucianism, rationalism, bureaucracy, Max Weber

О понятии «федерализм» в социально-политических теориях М. А. Бакунина*

Андрей Тесля

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии
социально-гуманитарного факультета Тихоокеанского национального университета
Адрес: ул. Тихоокеанская, д. 136, г. Хабаровск, Российская Федерация 680035
E-mail: mestr81@gmail.com

Михаил Александрович Бакунин (1814–1876), наряду с Пьером-Жозефом Прудоном (1809–1865), является одним из основателей международного анархизма и теоретиком федерализма, придавшим последнему своеобразное значение социального устройства, альтернативного государственному. В статье прослеживаются изменения содержания понятия «федерализм» в работах Бакунина с конца 1840-х и вплоть до последних лет его жизни. В соответствии с устоявшимся толкованием идеиной эволюции Бакунина фиксируется принципиальная смена теоретических взглядов, приходящаяся на вторую половину 1860-х годов: если в первые годы участия Бакунина в радикальном и революционном европейском движении ему свойственно тяготение к крайним взглядам и к непосредственному действию, то до середины 1860-х теоретически он остается в достаточно широких концептуальных рамках европейского радикализма, понимания федерализма как принципа самоуправления и формы государственного устройства, образцами которой выступают США и Швейцарский союз. Однако к концу 1860-х Бакунин приходит к принципиально новому пониманию государства, ограничивая его (специально не оговаривая) модерными рамками и практически отождествляя с бюрократическим аппаратом, фиксируя, что любая форма государства является формой господства, производства и воспроизводства неравенства. Бакунин делает вывод о принципиальной несовместимости понятий «свобода» и «государство» и о необходимости для достижения первой уничтожения последнего. «Федерализм» теперь выступает как противоположность государства, уничтожение государственного аппарата как системы господства и как политическая форма социализма, анархическое сообщество. Однако на следующем этапе отвержение власти приводит Бакунина к теоретически до конца оставшемуся неотрефлексированным разделению «власти» на власть официальную, оформленную и власть неоформленную, где избегание «официального права» призвано сохранить свободу того, над кем осуществляется данная власть.

Ключевые слова: анархизм, власть, панславизм, политическая власть, федерализм, М. А. Бакунин

«Федерализм» — одно из наиболее популярных слов в политическом языке XIX века. Предсказуемым образом оно оказывается и одним из наиболее многозначных, которое используется и для обозначения существующей формы государ-

© Кильдюшов О. В., перевод, 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

* Исследование выполнено в рамках работ по гранту Президента РФ № МК-5033.2015.6 «Формирование украинского национализма: между Польшей и Москвой (1840–1900-е гг.)».

ственного устройства, и для указания на некий желательный идеал, местный или универсальный. При этом отношение к данному идеалу не совпадает с политической идеологией — «федерализм» одинаково выступает и как предмет стремлений для консерваторов и радикалов, и как то, чего следует всячески избегать и преобразованию которого надлежит всячески противодействовать.

Обращаясь к отечественным общественно-политическим спорам, для начала можно зафиксировать предсказуемое частичное наложение позиций по отношению к «федерализму»/«унитаризму» на позиции по линии разграничения «автономия»/«централизация» (см.: Чичерин, 1862; Драгоманов, 1883; о федералистских теориях среди украинофилов: Єкельчик, 2010: 131–176). Тем не менее и в отечественных, и в западноевропейских дебатах противопоставление «автономия»/«централизация» ближе к логике противостояния консерваторов и реформаторов/радикалов, когда первые находятся в ситуации обороны — поскольку защита «автономии» близка к отстаиванию существующих особых прав (привилегий), законодательных изъятий, особых статусов территорий, в то время как «централизация» оказываетсяозвучна «унификации», образованию единого политического тела, как это можно видеть уже из обсуждения конституции 1792 г. в Национальном собрании (см. краткий обзор: Нольде, 1911: 227–238). Федерализм, в европейском контексте впервые ярко заявленный в спорах об устройстве Франции жирондистами (и мифологизированный Ламартином, 2013 [1847]), в 1840-е годы превратился в широкую позицию, разделяемую представителями самых разных взглядов — как некая альтернатива существующим европейским формам государственного устройства, принцип свободной организации сообществ. Так, например, в начале 1860-х о «федеративном начале» в истории Древней Руси писал Н. И. Костомаров (Костомаров, 1861), а А. И. Герцен в 1859 г. в «Колоколе» (№ 34), говоря о будущем славянских народов, утверждал: «Вот потому-то я так высоко ценю федерализм. Федеральные части связаны общим делом и никто никому не принадлежит, ни Женева Берну, ни Берн Женеве» (Герцен, 1958: 22).

Если общий контекст федералистских идей чрезвычайно широк, то генеалогия взглядов Бакунина (1814–1876) на федерализм весьма конкретна. Впервые в поле его зрения данная проблематика целенаправленно попадает в середине 1840-х годов, когда он сближается с польской эмиграцией и стремится, с одной стороны, принять участие в «прямой деятельности», настойчиво повторяя тезис о недостаточности, исчерпанности чистого теоретизма, а с другой — взаимодействовать с польскими организациями и деятелями как представитель русского революционного движения (позиция, по крайней мере потенциально дающая ему возможность быть «на равных»). Подобное взаимодействие он представляет в виде общего славянского действия: сблизившись с И. Лелевелем, Бакунин оказывается близок к его взглядам, но говорить о значительном влиянии в данном случае не обязательно, поскольку подобное сближение представлялось наиболее

логичным — в отличие от многих других польских групп¹. Объединение польской эмиграции (*Zjednoczenie Emigracji Polskiej*), организация, созданная Лелевелем, была ориентирована на широкое демократическое движение славянских народов. О славянской федерации на основе «гминовладства» Лелевель высказывался уже с начала 1830-х, а в феврале 1848 г., в Брюсселе на митинге памяти Ш. Конарского, обращаясь к Бакунину, говорил о необходимости «федерации, или унии, или конфедерации, или соединенных штатов», долженствующих представлять из себя «искреннее братство, самую сильную опору демократии, которая защитит славян от всякой внешней опасности, соединит с народами румынским, немецким, венгерским, так как эти народы имеют одного и того же врага» (цит. по: Борисёнок, 2001: 100).

Но если федерализм присутствует в поле зрения Бакунина с середины 1840-х, то вплоть до 1848 г. он ведет речь преимущественно о союзе между Польшей и Россией, о возможности и необходимости общего революционного действия и т. п., как, например, в известной речи, произнесенной им в Париже на банкете 29 ноября 1847 г. в годовщину польского восстания 1847 г. Говоря от имени «нового общества... настоящей нации русской», Бакунин призывал к «революционному союзу между Польшей и Россией» (Бакунин, 1896: 361), заявляя:

«Я не уполномочен формально говорить вам так; но без малейшей суетной претензии я чувствую, что в эту торжественную минуту моими устами говорит вам сама нация русская. <...>

Прикованные друг к другу судьбою фатальной, неизбежною, долгою и драматическою историей, которой печальные последствия мы теперь терпим, наши страны долго взаимно ненавидели одна другую. Но час примирения пробил: пора уже нашим разногласиям окончиться. <...>

Пока мы оставались разделенными, мы взаимно парализовали друг друга. Ничто не сможет противиться нашему общему действию.

Примирение России и Польши — дело огромное и достойное того, чтоб ему отданье всецело. Это увольнение бо-ти миллионов душ, это освобождение всех славянских народов, которые стонут под игом иностранным, это, наконец, падение деспотизма в Европе» (Бакунин, 1896: 362–363).

Примирение России и Польши, как видно из последней процитированной фразы, сразу же переводится Бакуниным в общеславянскую перспективу. В «Воззвании русского патриота к славянским народам» (1848) он писал:

1. Например, от «аристократической» группировки, объединявшейся вокруг кн. Адама Чарторыйского, (так называемого «отеля Ламбер»), ориентированной в первую очередь на дипломатическое действие и мыслявшей в рамках восстановления польской государственности. Исходя из своего понимания «реализма», она была готова пойти ради этого на компромисс с державами, участвовавшими в разделах, — надеясь достигнуть соглашения с Пруссией и/или Австрией за счет Российской империи. Или в отличие от старой Централизации (до объединительного движения середины 1840-х, во многом размывшего прежние рамки), где были сильны настроения польской исключительности, утверждения ее первенствующей роли в «славянском мире» и противопоставления «Московии».

«Объявляя войну всем угнетателям, провозглашая освобождение всех угнетенных, революция провозглашала распад всех старых государств, составленных из разнородных элементов: распад прусского государства посредством предоставления свободы его польским провинциям; распад Австрийской империи, чудовищного скопления самых противоположных национальностей; распад Турецкой империи, где каких-нибудь семьсот тысяч османов держат под своим игом население свыше 12 миллионов, состоящее из славян, валахов и греков; наконец, распад Российской империи, где, не считая небольших народцев, теряющихся в ее необъятных просторах подобно каплям воды в океане, имеются три различные крупные славянские нации: великороссы, малороссы и польская нация, имеющие все три совершенно различное происхождение, особую историю, равно одаренные всеми необходимыми условиями для самостоятельного существования и все три изымающие ныне под скипетром самого жестокого из деспотов. Таким образом, объявляя войну угнетателям, революция провозглашала переделку, коренное преобразование всего Севера, всей восточной части Европы, освобождение Италии и в качестве конечной цели *всебиющую федерацию европейских республик!*» (Бакунин, 1987: 246).

В «Исповеди»², говоря о своих взглядах 1846–1847 гг., Бакунин пишет: «Целью... поставлял русскую революцию и республиканскую федерацию всех славянских земель, — основание единой и нераздельной Славянской республики, федеративной только в административном, центральной же в политическом отношении» (Бакунин, 1990: 269), а затем, описывая свою деятельность на Пражском съезде (1848) и давая автокомментарий к статье «Основы славянской политики» (Бакунин, 1896: 364–368), уточняет: проект

«был составлен в демократическом духе... он оставлял много простору национальным и политическим различиям во всем, что касалось административного управления, полагая, впрочем, и тут некоторые основные определения, общие и обязательные для всех; но... во всем касавшемся внутренней, как и внешней, политики, власть была перенесена и сосредоточена в руках центрального правительства. Таким образом, и поляки и чехи должны были исчезнуть со всеми своекорыстными и самолюбивыми притязаниями в общем славянском союзе» (Бакунин, 1990: 291).

Обращение к тексту самого проекта позволяет конкретизировать, каким образом в это время Бакунин разграничивал «политическое» от «административного»: согласно его представлениям, общий «Славянский совет» (Rada Slowenská) «руководит всем славянским народом как первая власть и высший суд; все обязаны подчиняться его приказаниям и выполнять его решения. <...> Славянские народы, которые хотят составить часть федерации, должны отказаться вполне от своего государственного значения и передать его непосредственно в руки Совета

2. Об обстоятельствах создания «Исповеди» см.: Бакунин, 1921; Щеголев, 1990; Борисёнок, 2001: 33–37, и приведенную в примечаниях к последней работе библиографию по теме.

и не должны искать себе особенного величия иначе как в развитии своего счаствия и свободы» (Бакунин, 1896: 366–367). Совету принадлежит исключительно «право объявлять войну иностранным державам», а «внутренняя война между славянскими племенами должна быть запрещена как позор, как братоубийство. Если бы возникли несогласия между славянскими народами, то они должны быть устраниены Советом и его решение должно быть приведено в исполнение как священное», равным образом особо оговаривается монополия Совета на внешнюю политику, правда, в несколько неясных выражениях³ (Там же: 367).

К области «администрации», следуя разграничению, проведенному в «Исповеди», проект относит выбор «каждым народом» «такого правления, какое соответствует его обычаям, потребностям и его обстоятельствам», ограниченное, однако, базовыми принципами (Там же: 367–368):

1) «равенство всех, свобода всех и братская любовь», причем «свобода» в дальнейшем специально конкретизируется как отмена любого «подданства (крепостной зависимости)», а равенство — как отмена сословий;

2) доступ каждого члена народа ко владению народа, т. е. право на землю и вытекающие из владения обязанности: «На великим и благословенном пространстве, которое заняли славянские племена, есть довольно места для всех, поэтому каждый должен иметь часть во владении народа и быть полезным всем»;

3) свободного выбора места жительства для каждого члена Союза.

Совет Союза наделялся правом, и на него возлагалась обязанность «смотреть за тем, чтобы эти принципы свято соблюдались и точно исполнялись во внутренних учреждениях всех народов, которые составляют союз. Он имеет право и обязанность вмешательства, если эти принципы будут уничтожены каким-либо постановлением, и всякий славянин имеет право обращаться к Совету против несправедливого действия своего отдельного правительства» (Там же: 368).

Уже в этом тексте примечательно отсутствие принципа разделения властей — Совет оказывается и властью судебной (к которому граждане союза вправе обращаться, отстаивая свои права от несправедливости низших властей), и властью исполнительной и законодательной. Это согласуется с идеей диктатуры, отстававшейся в эти и последующие годы Бакуниным. В Петропавловской крепости в 1851 г., обращаясь к Николаю I, он утверждал:

«Я желал республики. Но какой республики? Не парламентской. Представительное правление, конституционные формы, парламентская аристократия и так называемый эклибр властей, в котором все действующие силы так хитро расположены, что ни одна действовать не может, одним словом, весь этот узкий, хитросплетенный и бесхарактерный политический катехизис западных либералов никогда не был предметом ни моего обожания, ни моего сердечного участия, ни даже моего уважения; и в это время я стал презирать его

3. «Ничакое славянское племя не может заключать союза с чужими народами; это право исключительно предоставлено Совету; никто не может отдать в распоряжение чужому народу или чужой политике славянское ополчение» (Бакунин, 1896: 367).

еще более, видя плоды парламентских форм во Франции, в Германии, даже на славянском конгрессе. <...> К тому же русский парламент, да и польский также, был бы только составлен из дворян, в русский могло бы еще войти купечество — огромная же масса народа, тот настоящий народ, оплот и сила России, в котором заключается ее жизнь и вся ее будущность, народ, думал я, остался бы без представителей и был бы притеснен и обижен тем же самым дворянством, которое теснит его ныне. Я думаю, что в России более чем где будет необходима сильная диктаторская власть [выделено нами. — А.Т.], которая бы исключительно занялась возвышением и просвещением народных масс: власть свободная по направлению и духу, но без парламентских форм; с печатанием книг свободного содержания, но без свободы книгопечатания; окруженная единомыслящими, освещенная их советом, укрепленная их вольным содействием, но не ограниченная никем и ничем. Я говорил себе, что вся разница между таким диктаторством и между монархической властью будет состоять в том, что первое, по духу своего установления, должно стремиться к тому, чтобы сделать свое существование как можно скорее ненужным, имея в виду только свободу, самостоятельность и постепенную возмужалость народа; в то время как монархическая власть должна, напротив, стараться о том, чтобы существование ее не переставало бы никогда быть необходимым, и потому должна содержать своих подданных в неизменном детстве» (Бакунин, 1990: 303–304).

Идея революционной диктатуры окажется одной из устойчивых в интеллектуальном арсенале Бакунина. В письме к А. И. Герцену и Н. П. Огареву из Иркутска от 7 ноября 1860 г., посвященном защите гр. Н. Н. Муравьева-Амурского⁴ от обвинений, помещенных в «Колоколе», Бакунин, стремясь наилучшим образом охарактеризовать своего героя, приписывает ему явно свои собственные идеи и ожидания:

«Вот его политическая программа: Он хочет безусловного и полного освобождения крестьян с землею, гласного судопроизводства с присяжными, безъисключительного [sic!] подчинения такому суду всех лиц частных и служебных, от малого до великого, безусловной неограниченной печатной гласности, уничтожения сословий, народного самоуправления и народных школ на широкую ногу. В высшей административной сфере он желает следующих реформ: во-первых, уничтожения министерств; (он отъявленный враг бюрократии, друг жизни и дела) — и на первых порах не конституции и не болтливого дворянского парламента, а временной железной диктатуры, под каким бы то ни было именем, а для достижения этой цели совершенного уничтожения Николаевского, пожалуй и Александровского вольноотпущен-

4. Отец гр. Николая Николаевича Муравьева-Амурского Николай Назарович приходился матери Бакунина Варваре Александровне дальним родственником. Он женился на ее кузине Екатерине Николаевне Мордвиновой, и в дальнейшем между двумя семействами поддерживались «близкие родственные и дружественные отношения» (Корнилов, 1915: 13; о знакомстве молодого Бакунина с семейством Муравьевых: Там же: 56–62). Встретившись со своим троюродным братом в Томске в 1858 г., возвращаясь из Петербурга в Иркутск, Муравьев взял его под свое покровительство и в дальнейшем содействовал переводу Бакунина в Восточно-Сибирскую ссылку, где своей властью сильно облегчил его положение (Демин, 2006: 169–174).

ного петербургского лакейства. Он не верит не только в московских и петербургских бояр, но и в дворян вообще, как в сословие, и называет их блудными сынами России. Вообще он питает одинаковое и вполне заслуженное презрение ко всем привилегированным, или, как он их называет, ко всем несекомым сословиям, не верит в публику и верит только в секомый народ, его любит, в нем единственно видит будущность России. — Он не ждет добра от дворянско-бюрократического решения крестьянского вопроса, он надеется, что крестьянский топор вразумит Петербург и сделает в нем возможную ту разумную диктатуру, которая, по его убеждению, одна только может спасти Россию, погибающую ныне в грязи, в воровстве, в взаимном притеснении, в бесплодной болтовне и в пошлости. — Диктатура кажется ему необходимую и для того, чтобы восстановить силу России в Европе, а силу эту хотелось бы ему прежде всего направить против Австрии и Турции, для освобождения Славян и для установления не единой панславистической монархии, но вольной, хотя и крепко соединенной Славянской Федерации. Он друг Венгерцев, друг Поляков, и убежден, что первым шагом русской внешней разумной политики должно быть восстановление и освобождение Польши. Нравится Вам эта программа?» (Бакунин, 1896: 5–6).

В «Исповеди», говоря о цели своего проекта и деятельности на Пражском съезде, Бакунин писал:

«Признаюсь, Государь, что, подавая такой проект славянскому конгрессу, я имел в виду совершенное разрушение Австрийской империи, разрушение в обоих случаях: в случае принужденного согласия, а также и в случае отказа, который бы привел династию в гибельную коллизию с славянами... В славянском же союзе я видел, напротив, отечество еще шире, в котором, лишь бы только Россия к нему присоединилась, и поляки и чехи должны бы были уступить ей первое место. <...> Мои фантазии простирались и далее; я думал, я надеялся, что мажиарская нация, принужденная обстоятельствами, уединенным положением посреди славянских племен, а также и своей более восточной, чем западной, природой, что все молдавы и валахи, наконец, даже и Греция войдут в славянский союз и что таким образом созиждется единое вольное восточное государство и как бы восточный возродившийся мир, в противоположность западному, хоть и не во вражде с оным, и что столицей его будет Константинополь» (Бакунин, 1990: 292, 302).

Наряду с подобными всеохватными планами Бакунин постоянно мыслит федерацию как способ преодоления «централизации», образования нового, свободного объединения народов:

«Я спрашивал себя также: „Какая польза России в ее завоеваниях? <...> Но русская или, вернее, великороссийская национальность должна ли и может ли быть национальностью целого мира? Может ли Западная Европа когда-[либо] сделаться русской языком, душой, сердцем? Могут ли даже все славянские племена сделаться русскими? Позабыть свой язык — которого сама Малороссия не могла еще позабыть, — свою литературу, свое родное про-

свещение, свой теплый дом, одним словом, для того, чтобы совершенно потеряться и „слиться в русском море“, по выражению Пушкина? Что приобретут они, что приобретет сама Россия через такое насилиственное смешение? Они то же, что приобрела Белоруссия вследствие долгого подданства у Польши: совершенное истощение и поглупление народа. А Россия? Россия должна будет носить на плечах своих всю тяжесть сей необъятной, многогодской насилиственной централизации [выделено нами. — А.Т.]. Россия сделается ненавистна всем прочим славянам так, как она теперь ненавистна полякам; будет не освободительницей, а притеснительницей родной славянской семьи; их врагом против воли на счет собственного благоденствия и на счет своей собственной свободы, — и кончит наконец тем, что, ненавидимая всеми, сама себя возненавидит, не найдя в своих принужденных победах ничего, кроме мучений и рабства! Убьет славян, убьет и себя! Таков ли должен быть конец едва только что начинающейся славянской жизни и славянской истории?» (Там же: 300–301).

Подобное понимание «панславизма» и отстаивание своей непричастности данному направлению⁵ останется свойственным Бакунину до конца его дней — так, в 1873 г. он утверждал:

«Мы столько же отъявленные враги *панславизма*, сколько и *пангерманизма*... считаем священною и неотлагаемою обязанностью для русской революционной молодежи противодействовать всеми силами и всевозможными средствами панславистической пропаганде, производимой в России и главным образом в славянских землях правительственными официальными и вольнославянофильствующими или официальными русскими агентами; они стараются уверить несчастных славян, что петербургский славянский царь, проникнутый горячую отеческую любовью к славянским братьям, и подлая народоненавистная и народогубительная всероссийская империя, задушившая Малороссию и Польшу, а последнюю даже продала частью немцам, могут и хотят освободить славянские страны от немецкого ига, и это в то самое время, когда петербургский кабинет явным образом продает и предает всю Богемию с Моравией князю Бисмарку в вознаграждение за обещанную помощь на Востоке» (Бакунин, 1989 [1873]: 328, прим. 1).

Мы видим, что позволяло германским публицистам обвинять Бакунина в панславизме и одновременно ему давало основание считать эти обвинения клеветой — на взгляд Бакунина, Российская империя не только принципиально не способна освободить славянские народы, пока существует, но и, напротив, стремясь к достижению своих политических целей, вынуждена предавать те или иные из них или их части германскому или венгерскому владычеству. Шестью годами ранее

5. Отметим, что Бакунин сохранит понимание «панславизма», свойственное времени возникновения данного понятия — как известно, термин «панславизм» появился в 1840–1841 гг. в ходе венгеро-словакской полемики и понимался в первую очередь как обозначение гегемонистских притязаний Российской империи на славянские народы (Волков, 1969).

В «Программе славянской секции в Цюрихе» Бакунин дает следующее определение «панславизма» — программа «освобождения народов при помощи русской империи» (Бакунин, 1989 [1972]: 524).

«Ответе Бакунина Герцену», опубликованному в недолговечной неаполитанской газете радикалов-демократов «*Libertà e Giustizia*», он утверждал:

«Для наших братьев-славян я больше всего боюсь именно этого традиционного для нашей империи обмана. Русское правительство, чинящее жестокую расправу внутри страны, за ее пределами всегда проявляет чрезвычайное лицемerie, сбрасывая маску лишь тогда, когда полагает, что может безопасно для себя действовать с привычной и присущей ему жестокостью. Польша и Малороссия, страны преимущественно славянские, имеют уже некоторое представление об этой жестокости! Я боюсь, что славяне подвергнутся унизительному, деморализующему и потому пагубному воздействию этого правительства, способному уничтожить самую сущность жизни и будущность славянства; так что я всегда считал, что лучше нашим братьям потерпеть еще некоторое время от варварского гнета турок и цивилизаторского притеснения немцев, чем быть спасенными царями. Безмерно тяжелое, страшное покровительство царизма могло бы убить в них то, что никогда не удавалось убить ни туркам, ни немцам, — славянскую душу, славянские языки и обычаи, их природную свободу, общинные и областные вольности, их традиционный социализм, ту экономическую солидарность, которая никого не исключает из права пользования землей, их прекрасное славянское братство...» (Бакунин, 1985: 408–409).

Формирование нового понимания государства и, соответственно, федерализма проходило у Бакунина стремительно — показательно, что в тексте 1867 г. «Федерализм, социализм и антитеологизм» можно на протяжении сотни страниц обнаружить существенное изменение позиции. Бакунин начинает данную работу с краткой сводки тезисов, опирающихся на положения «Старого режима и революции» А. де Токвиля:

«Мы убеждены, что если Франция дважды теряла свободу, а демократическая республика там превращалась в военную диктатуру⁶, то в этом повинен не характер народа, а ее *политическая централизация*. Централизация эта, издавна подготовленная французскими королями и государственными людьми, воплотившаяся позже в человеке, названном льстивой французской риторикой Великим Королем⁷, затем повержнутая в бездну позорными действиями одряхлевшей монархии⁸, конечно, погибла бы в грязи, если бы Революция не подняла ее своей могучей рукой. Да, странная вещь эта великая революция, впервые в истории провозгласившая свободу не только гражданина, но и человека: став наследницей монархии, которую она убила, она

6. Имеются в виду I и II Империи Наполеона I (1804–1814, 1815) и Наполеона III (1852–1870) соответственно.

7. Т. е. Людовик XIV (1638–1715, король Франции и Наварры с 1643, самостоятельное правление с 1661).

8. Имеется в виду расхожий образ положения дел во Франции во времена Регентства (1715–1723) и в период царствования Людовика XV (1710–1774, король Франции и Наварры с 1715) с объявления его совершеннолетним в 1723 г.

воскресила в то же время отрицание всякой свободы — *централизацию и всемогущество Государства*» (Бакунин, 1989 [1867]: 16–17).

Из этого тезиса Бакунин выводит противопоставление принципа Государства «принципу Федерализма», прямо связывая его с американским опытом как опытом реализованной свободы:

«...для того, чтобы спасти в Европе свободу и мир, мы должны противопоставить этой чудовищной и подавляющей централизации военных, бюрократических, деспотических, конституционно-монархических и даже республиканских государств великий, спасительный *принцип Федерализма*, принцип, чье блестательное проявление явили нам между прочим последние события в Соединенных Штатах Северной Америки.

С этих пор для всех истинно желающих освобождения Европы должно быть ясно, что, сохрания все свои симпатии к великим социалистическим и гуманистическим идеям, провозглашенным Французской Революцией, мы должны отбросить ее политику Государства и решительным образом воспринять североамериканскую политику свободы» (Там же: 17).

Отсылая к принципам федерализма, сформулированным Прудоном в одноименной книге, вышедшей в 1863 г.⁹, Бакунин настаивает: «Без сомнения, такая политическая организация или, лучше сказать, такое уменьшение политической деятельности в пользу свободы общественной жизни было бы для общества великим благодеянием, хотя оно нисколько не удовлетворило бы приверженцев государства. Им непременно нужно государство-предвидение, государство-руководитель общественной жизни, податель справедливости и регулятор общественного порядка» (Там же: 104).

Надлежит «направлять все свои усилия к переустройству своих отечеств, дабы заменить старую организацию, основанную сверху донизу на насилии и авторитарном принципе, новой организацией, не имеющей иного основания, кроме интересов, потребностей и естественных влечений населения, ни иного принципа, помимо свободной федерации индивидов в коммуны, коммун в провинции, провинций в нации, наконец, этих последних в Соединенные Штаты сперва Европы,

9. Прудон писал: «До сегодняшнего дня Федерализм вызывает в сознании только идеи распада: он не понят нашей эпохой как политическая система.

А) Группы, которые составляют конфедерацию, то, что называют в другом случае государством, суть сами по себе государства, самоуправляющиеся, самосудные и самоадминистрирующиеся во всех суверенитетах в соответствии со своими собственными законами.

Б) Для объединения в конфедерацию предполагается договор с взаимными гарантиями.

В) В каждом государстве, вступающем в конфедерацию, правительство организовано по принципу разделения властей: равенство перед законом и всеобщее голосование лежат в его основе.

Вот вся система. В конфедерации политическое тело формируют не индивиды, граждане или предметы; это группы, данные априори природой, и, следовательно, величина большинства не превышает население, проживающее на территории в несколько квадратных лье. Эти группы сами по себе — маленькие государства, демократично организованные под защитой федерации, единицы которых — главы семей или граждане» (цит. по: Шубин, 2007: 186–187).

а затем всего мира» (Там же: 19); «право свободного присоединения, и равно свободного отделения, есть первое и самое важное из всех политических прав, без которого конфедерация всегда будет лишь замаскированной централизацией» (Там же: 20). Уже на этом уровне возникает вопрос относительно Соединенных Штатов Америки, только что вышедших из гражданской войны, когда южные штаты пытались воспользоваться своим правом на отделение, — но Бакунин еще находит выход из положения, утверждая: «Внутреннее политическое устройство Южных Штатов было даже во многих отношениях более совершенным, являло собой большую свободу, чем устройство Северных Штатов. Только в этом устройстве было одно черное пятно, как и в республиках древнего мира: свобода гражданина была основана на насильственном труде рабов. Этого черного пятна было достаточно, чтобы прекратить всякое политическое существование этих Штатов» (Там же: 22). Однако далее он уже утверждает нечто, в корне меняющее исходные тезисы: «...что мы наблюдаем во всех государствах прошлого и настоящего, даже если они наделены самыми демократическими институтами, как, например, Соединенные Штаты Северной Америки и Швейцария? Self-government¹⁰ масс, несмотря на весь аппарат народного всемогущества, является там по большей части только видимостью. В действительности правит меньшинство» (Там же: 105; ср.: Там же [1873]: 320).

Проблема теперь не в том, кто формирует аппарат управления, а в автономной логике власти — Бакунин со всей определенностью видит врага не в конкретной власти (в «деспотических правлениях», с которыми он боролся в конце 1840-х и вновь стремился сражаться в начале 1860-х), а во власти как таковой. В 1869 г. он пишет:

«Правительство, не злоупотребляющее своей властью, не притеснительное, не лицеприятное и не ворующее, действующее только в смысле общесословных интересов и не забывающее их очень часто в заботе об исключительном удовлетворении лиц, стоящих во главе его, — такое правительство — это квадратура круга, идеал недостижимый, потому что противный человеческой природе. А природа человека, всякого человека, какая, что дайте ему власть над собою, он вас притеснит непременно, поставьте его в положение исключительное, вырвите его из равенства, он сделается негодяем. Равенство и безвластие — вот единственныe условия нравственности для всего человека. Возьмите самого яростного революционера и посадите его на всероссийский престол или дайте ему власть диктаторскую, о которой так много мечтают наши зеленые революционеры, и он через год сделается хуже самого Александра Николаевича» (Бакунин, 1989: 165–166).

А в своей последней объемной работе — «Государственности и анархии» Бакунин дает известную формулировку: «Если есть государство, то непременно есть господство, следовательно, и рабство; государство без рабства, открытого или ма-

¹⁰. Напомним, что Прудон настаивал на переводе «анархии» на английский как «self-government».

сированного, немыслимо — вот почему мы враги государства» (Бакунин, 1989 [1873]: 482). Здесь Бакунин приходит к тезису, что всякое государство является системой господства, воспроизведением неравенства — при этом формы такого неравенства могут быть различны, но это не меняет сущности. В записке, подготовленной Бакуниным в декабре 1849 — апреле 1850 г. для своего адвоката Ф. Отто, защищавшего его на процессе в Саксонии, говорится:

«Просвещение XVIII века, порожденная им Великая французская революция, а позднее победы Наполеона пробудили наконец народы от их гибельного сна. Они проснулись к новой жизни, к самостоятельности, к свободе, к нравственности; повсюду дали себя почувствовать новые запросы, новые потребности; родился новый мир, мир человеческого самосознания, человеческого достоинства, короче сказать, родилось само человечество в самом священном и глубоком смысле этого слова, величайшая и единственная цель всякого общежития и всей истории. До того народы были разделены, часто восстановлены и враждебно настроены друг к другу благодаря нелепым и искусственно привитым предрассудкам. Теперь они почувствовали потребность во взаимном сближении; правильный инстинкт подсказал им, что великая цель их освобождения, их очеловечивания, к которой они все стремятся, может быть достигнута только объединением всех сил. Так постепенно сложилось общеевропейское движение, которое... незримо, но мощно сплотило все враждебные народы в один великий нераздельный организм и постепенно создало среди них ту солидарность, которая составляет характернейший признак, основную черту новейшей истории. Вы догадываетесь, сударь, что я имею в виду либерализм, который я прошу не смешивать с либерализмом нашего времени, так как последний представляет лишь безжизненный труп первого» (Бакунин, 1987 [1850]: 249–250).

Если вспомнить классическое противопоставление «свободы древних» и «свободы новых» Бенжамена Констана, то, соглашаясь, что в современной оптике «свобода древних» не будет свободой, Бакунин теперь настаивает, что «свобода новых» недостижима в государстве как таковом — либеральный принцип «минимального правительства» и аналогичной минимизации политики оказывается противоположным происходящему, наступлению централизации и бюрократизации. Германия после Франции стала государством *par excellence*. Сразу же после победы Пруссии в 1870 г. и перед готовящимся провозглашением Германской империи Бакунин пишет о немецком либерализме и радикализме:

«Эти достопочтенные патриоты преследовали две цели, две противоположные тенденции: одною из них было всемогущее национальное единство, другою — свобода. Желая примирить эти две несогласуемые цели, они долго парализовали одну другой до тех пор, пока, наконец, на опыте не убедились в невозможности их согласовать и не решились на опыте пожертвовать одной ради другой. И вот таким образом на развалинах не свободы — свободны они не были никогда, — на их либеральных мечтаниях они готовятся теперь воздвигнуть великую Прусско-германскую империю. Отныне они, по их соб-

ственному признанию, свободно создадут сильную нацию, могущественное государство и рабский народ» (Бакунин, 1989 [1870]: 265).

Германия является воплощением государственного принципа, и успех Пруссии в деле объединения закономерен:

«Уже со времен Фридриха II, когда вся остальная Германия, дошедшая до крайней степени умственного и нравственного порабощения, была жертвой бесцеремонного, нахального и цинического управления, интриг и грабительства развратных дворов, в Пруссии был осуществлен идеал порядочной, честной и по возможности справедливой администрации. Там был только один деспот, правда, неумолимый, ужасный — государственный разум или логика государственной пользы, которой решительно все приносилось в жертву и перед которой должно было преклоняться всякое право. Но зато там было гораздо менее личного, развратного произвола, чем во всех других немецких государствах. Прусский подданный был рабом государства, олицетворявшегося в особе короля, но не игрушкою его двора, любовниц или временщиков, как в остальной Германии. Поэтому уже тогда вся Германия смотрела на Пруссию с особым уважением» (Бакунин, 1989 [1873]: 410).

Итак, Бакунин в ходе своей интеллектуальной эволюции вкладывает два принципиально разных содержания в понятие «федерализм»:

а) до середины 1860-х речь идет о форме государственного устройства, в первую очередь о возможной форме организации больших пространств, когда он пишет о «славянской» или «европейской федерации»;

б) к концу 1860-х годов, по мере оформления собственно анархической концепции, «федерация» противопоставляется «государству» как таковому, а не, например, «деспотическому». Теперь уже само начало «государственности» понимается как зло, нечто несовместимое со свободой — и «федерация» выступает как иной, альтернативный принцип социальной организации, свободный от «власти». Цель формулируется как «разрушение всех государств, уничтожение буржуазной цивилизации, вольная организация снизу вверх посредством вольных союзов — организация разнудзанной чернорабочей черни, всего освобожденного человечества, создание нового общечеловеческого мира» (Там же: 503).

При этом связующей нитью между двумя этими пониманиями становится отсылка к реально-историческому опыту Швейцарской федерации и Соединенных Штатов Америки. Несмотря на нарастающий критицизм по отношению к названным образованиям, они остаются конкретными примерами, к которым отсылает Бакунин, одновременно фиксируя нарастание в них «централизаторских» тенденций, что для него синонимично «государственным» (Там же: 320).

В рамках его понимания перспектива «всемирной» революции оказывается единственным приемлемой, поскольку любое локальное изменение, оставаясь локальным, логикой ситуации окажется вынужденным трансформироваться в направлении «государственности» (см.: Бакунин, 1989 [1873]: 328–330). В «Государ-

ственности и анархии» (1873) выясняется, что логика большой политики приводит не только к неосуществимости федералистского идеала без изменения мирового (на тот момент фактически тождественного европейскому) порядка. В равной мере неосуществим и идеал «национального государства» для славянских народов — требование «суверенизации» несовместимо с новыми имперскими реалиями, Германская империя закрывает возможности даже для иллюзии «независимых государств», предлагая альтернативу либо включения в пространство германского влияния и германизации, либо «панславизма». Правда, реальность последнего Бакунин отвергает по причине слабости Российской империи, не имеющей возможности успешно конкурировать за Центральную Европу, вынужденную искать возможности внешнеполитической экспансии вне столкновения с новым Германским рейхом. Тем самым противостояние Германской империи предстает для Бакунина противостоянием «государству» как таковому: «Славяне должны искать и могут завоевать свое право и место в истории и в братском союзе народов только путем Социальной Революции... Но Социальная революция не может быть одинокою революцею одного народа...» (Бакунин, 1989 [1873]: 342). Общая логика ведет в направлении «чистой социальности», вынуждая говорить «о мировом обществе» (Филиппов, 2014: 16), только конкретно-исторический путь рассуждений Бакунина оказывается обратным реконструируемому — попытка помыслить «чистую социальность» вне политического означает невозможность государства и приводит к «мировому обществу».

Но логика политического действия берет свое, отвергнув всякую власть как зло (Бакунин, 1989 [1869]: 166–167), Бакунин вынужден вновь вернуться к разграничениям. В последнем письме к С. Г. Нечаеву, в котором он порывает с ним (впрочем, предоставляя возможность соглашения на своих условиях), Бакунин в июне 1870 г., настаивая, что «кто хочет навязать народу свою программу, тот сам останется в дураках» (Житомирская, Пиумбадзе, 1985: 509), тем не менее приходит к построению тайной революционной организации (которые он создавал на протяжении всей своей жизни, зачастую одну обвязывая внутри другой). Он вынужден разграничивать «власть» на 1) «официальную», в том числе «публично признанную диктатуру», и 2) «невидимую», «никем не признанную» и «никому не навязываемую силу», власть убеждения и власть тайного общества, власть, «которая будет именно тем могущественнее, чем более она останется незримою и непризнанною, чем более она будет лишена всякого официального права и значения» — «коллективная диктатурная организация» (Там же: 511).

Литература

- Бакунин М. А. (1896). Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. С приложением его памфлетов, биографическим введением и объяснительными примечаниями М. П. Драгоманова. Genève: Georg et Co libraires éditeurs.

- Бакунин М. А. (1921). Исповедь и Письмо Александру II. М.: Государственное издательство.
- Бакунин М. А. (1985). Открытое письмо М. А. Бакунина к Герцену // Герцен и Запад / Отв. ред. С. А. Макашин, Л. Р. Ланский. М.: Наука.
- Бакунин М. А. (1987). Избранные философские сочинения и письма / Ред. В. Ф. Пустарнаков. М.: Мысль.
- Бакунин М. А. (1989). Философия. Социология. Политика / Сост. В. Ф. Пустарнакова. М.: Правда.
- Бакунин М. А. (1990). Исповедь // Алексеевский равелин: секретная государственная тюрьма России в XIX веке. Кн. I / Сост. А. А. Матышев. Л.: Лениздат. С. 250–356.
- Борисёнок Ю. А. (2001). Михаил Бакунин и «польская интрига»: 1840-е годы. М.: РОССПЭН.
- Волков В. К. (1969). К вопросу о происхождении терминов «пангерманизм» и «панславизм» // Славяно-германские культурные связи и отношения / Отв. ред. В. Д. Королюк. М.: Наука. С. 25–69.
- Герцен А. И. (1958). Собрание сочинений в 30-ти т. Т. 14: Статьи из «Колокола» и другие произведения 1859–1860 годов. М.: Изд-во АН СССР.
- Демин В. Н. (2006). Бакунин. М.: Молодая гвардия.
- Драгоманов М. П. (1883). Историческая Польша и великорусская демократия. Женева.
- Житомирская С. В., Пиругова Н. М. (1985). Огарев, Бакунин и Н. А. Герцен-дочь в «нечаевской» истории // Герцен и Запад / Отв. ред. С. А. Макашин, Л. Р. Ланский. М.: Наука.
- Корнилов А. А. (1915). Молодые годы Михаила Бакунина: из истории русского романтизма. М.: Издание М. и С. Сабашниковых.
- Костомаров Н. И. (1861). Мысли о федеративном начале в Древней Руси // Основа. 1861. № 1. С. 121–158.
- Ламартин А. де. (2013). История жирондистов. М.: Захаров.
- Нольде Б. Э. (1911). Очерки Русского государственного права. СПб.: Типография «Правда».
- Филиппов А. Ф. (2014). Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Том 1 / Под общ. ред. С. П. Баньковской. СПб.: Владимир Даль.
- Чичерин Б. Н. (1862). Несколько современных вопросов. М.: Типография В. Грачева и Ко.
- Шубин А. В. (2007). Социализм: «золотой век» теории. М.: Новое литературное обозрение.
- Щеголев П. Е. (1990). М. А. Бакунин в равелине // Алексеевский равелин: секретная государственная тюрьма России в XIX веке. Кн. I / Сост. А. А. Матышев. Л.: Лениздат. С. 189–249.
- Єкельчик С. (2010). Українофіли: світ українських патріотів другої половини XIX століття. Київ: KIC.

On the Concept of “Federalism” in Socio-Political Theories of Mikhail Bakunin

Andrey Teslya

Associate Professor, School of Social Studies and Humanities, Pacific National University

Address: Tihookeanskaya Str., 136, Khabarovsk, Russian Federation 680035

E-mail: mestr81@gmail.com

Mikhail Bakunin (1814–1876) is considered one of the founders of international anarchism and theoreticians of federalism. This paper explores the transformations of the concept of “federalism” in Bakunin’s works from the end of the 1840s until the last years of his life. According to the conventional understanding of the evolution of Bakunin’s ideas, a crucial shift of theoretical views took place in the second half of the 1860s. During the first years of his participation in the revolutionary European movement, Bakunin expressed radical views and was predisposed to direct actions. By the middle of 1860s, he stayed within a broad conceptual framework of European radicalism, and understood federalism as a principle of self-administration and as a form of state system like in the USA or in the Swiss Confederacy. However, by the end of the 1860s, Bakunin shifted to a drastically new understanding of the state. He implicitly narrowed it down to the framework of modernity and identified it with the bureaucratic apparatus. Bakunin also claimed that every form of the state is a form of domination, production, and reproduction of inequality. Bakunin decided that there is principal inconsistency between the concepts of “freedom” and “state,” and argued for the destruction of the latter for the achievement of the former. At that moment, “federalism” was opposite to the state. It called for the destruction of the state apparatus as a system of dominance, and was a political form of socialism and the anarchic community. On the next step of his evolution, Bakunin introduced (but didn’t elaborate) the distinction of two types of power: formalized (i.e. official) and unformalized.

Keywords: anarchism, power, Pan-Slavism, political power, federalism, Mikhail Bakunin

References

- Bakunin M. (1896) Pis'ma M.A. Bakunina k A.I. Gercenu i N.P. Ogarevu [M. Bakunin's Letters to A. Herzen and N. Ogarev] (ed. M. Dragomanov), Genève: Georg et Co. Libraires éditeurs.
- Bakunin M. (1921) Ispoved' i Pis'mo Aleksandru II [The Confession and Letter to Alexander II] (ed. V. Polonsky), Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Bakunin M. (1985) Otkrytoe pis'mo M. A. Bakunina k Gercenu [Open Letter by M. Bakunin to Herzen]. *Herzen and the West* (eds. S. Makashin, L. Lansky), Moscow: Nauka.
- Bakunin M. (1989) *Filosofija. Sociologija. Politika* [Philosophy. Sociology. Politics] (ed. V. Pustarnakov), Moscow: Pravda.
- Bakunin M. (1987) *Izbrannye filosofskie sochinenija i pis'ma* [Collected Philosophical Works and Letters] (ed. V. Pustarnakov), Moscow: Mysl'.
- Bakunin M. (1990) Ispoved' [The Confession]. *Alekseevskij ravelin: sekretnaja gosudarstvennaja tjur'ma Rossii v XIX veke. Kniga 1* [The Alexei Ravelin: Secret Russian State Prison in the 19th Century, Vol. 1] (ed. A. Matyshev), Leningrad: Lenizdat, pp. 250–356.
- Borisjonok Y. (2001) *Mikhail Bakunin i "pol'skaja intriga": 1840-e gody* [Mikhail Bakunin and “the Polish Intrigue”, 1840s], Moscow: ROSSPEN.
- Chicherin B. (1862) *Neskol'ko sovremennyh voprosov* [Some Contemporary Questions], Moscow: Tipographia V. Gracheva i Ko.
- Demin V. (2006) *Bakunin*, Moscow: Molodaja gvardija.
- Dragomanov M. (1883) *Istoricheskaja Pol'sha i velikorusskaja demokratija* [Historical Poland and The Great Russian Democracy], Geneva.
- Filippov A. (2014) *Sociologija: nabljudenija, opyty, perspektivy. Tom 1* [Sociologia: Observations, Experiments, Perspectives, Vol. 1] (ed. S. Bankovskaja), Saint Petersburg: Vladimir Dal'.

- Herzen A. (1958) *Sobranie sochinenij v 30-ti t. T. XIV: Stat'i iz «Kolokola» i drugie proizvedenija 1859–1860 godov* [Collected Works, Vol. 14: Papers from "The Bell" and Other Works, 1859–1860], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Kornilov A. (1915) *Molodye gody Mikhaila Bakunina: Iz istorii russkogo romantizma* [The Early Years of Mikhail Bakunin: From the History of Russian Romanticism], Moscow: Izdanie M. i S. Sabashnikovyh.
- Kostomarov N. (1861) *Mysli o federativnom nachale v Drevnej Rusi* [Thoughts on the Federative Origin in Ancient Rus']. *Osnova*, no 1, pp. 121–158.
- Lamartine A. de (2013) *Istorija zhirondistov* [History of the Girondists], Moscow: Zaharov.
- Nolde B. (1911) *Ocherki Russkogo gosudarstvennogo prava* [Outlines of Russian State Right], Saint Petersburg: Pravda.
- Shubin A. (2007) *Socializm: "zolotoj vek" teorii* [Socialism: "The Golden Age" of the Theory], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Schegolev P. (1990) M.A. Bakunin v raveline [M. Bakunin in the Ravelin]. *Alekseevskij ravelin: sekretnaja gosudarstvennaja tjur'ma Rossii v XIX veke. Kniga 1* [The Alexei Ravelin: Secret Russian State Prison in the 19th Century, Vol. 1] (ed. A. Matyshev), Leningrad: Lenizdat, pp. 189–249.
- Volkov V. (1969) K voprosu o proishozhdenii terminov "pangermanizm" i "panslavizm" [On the Question of the Origins of Terms "Pan-Germanism" and "Pan-Slavism"]. *Slavjano-germanskie kul'turnye svjazi i itnoshenija* [Slavic-German Cultural Relations] (ed. V. Koroljuk), Moscow: Nauka, pp. 25–69.
- Yekelchyk S. (2010) *Ukraїnofily: svit ukraїns'kyh patriotiv drugoї polovyny XIX stolittja* [The Ukrainianophiles: The World of the Ukrainian Patriots in the Second Half of the 19th Century], Kyiv: KIS.
- Zhitomirskaya S., Pirumova N. (1985) *Ogarev, Bakunin i N. Herzen-doch' v "nechaevskoj" istorii* [Ogarev, Bakunin and N. Herzen-Daughter in the "Nechaev" Case] (eds. S. Makashin, L. Lansky), Moscow: Nauka.

Что социология может сказать о монашестве?

Ксения Медведева

Аспирант департамента социологии Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики»

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: ksenia-medvedeva@yandex.ru

В обзоре анализируется международная конференция «Христианское монашество от Востока до Запада. Монашеские традиции и современность в Европе», организованная в июне 2015 года социологами и богословами из университетов Граца (Австрия), Туринской (Италия) и Бухареста (Румыния). Конференция инициирует социологическую рефлексию о различных монашеских традициях и роли монастырей в условиях упадка доверия к религиозным институтам. Ставится вопрос о динамике монашества как традиционного института в современных условиях не только в странах Европы, но также Азии, Африки и Америки. Особое внимание в научной дискуссии уделяется адаптации и резистентности религиозных традиций к социальным изменениям. Исследователи из разных стран продемонстрировали новаторский потенциал монашества в экономической сфере (монастыри разных стран являются пионерами в развитии сектора экологически чистой продукции), культурной сфере (развитие туризма и экскурсионных услуг), религиозной сфере (появление так называемых «новых монашеских общин»). Наряду с традиционными монастырями приобретают новые социальные роли. Отмечается секуляризации понятия «монашество», его использование в привязке к феномену «потребления традиции» вне религиозного контекста. Конференция продолжает развивать тему междисциплинарного подхода к исследованию религии. Отдельно анализируются позиция исследователя и его профессиональная идентичность, вопросы объективности и идеализации предмета исследования.

Ключевые слова: социология религии, монашество, междисциплинарный подход, традиция и современность, профессиональная идентичность

В июне 2015 года в Граце (Австрия) прошла международная конференция «Христианское монашество от Востока до Запада. Монашеские традиции и современность в Европе». Ее организаторы — социолог Изабель Жонву и богослов, профессор Пабло Аргарате — представляют Грацкий университет им. Карла и Франца, где и проходила конференция. В организационный комитет вошли также социологи Стефания Пальмизано (Туринский университет) и Мирель Баника (Бухарестский университет).

Участники конференции пытались найти ответы на вопросы о том, как влияет упадок доверия к традиционным институтам на динамику монашеской жизни в разных странах; как происходит адаптация традиционного института монашества к современным условиям; чем монастыри вынуждены поступиться, сталкиваясь

© Медведева К. С., 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

с современностью; как представлено монашество в публичном пространстве, в СМИ; о чем свидетельствует появление новых форм монашеской жизни (например, так называемых «new monastic communities»). Научное сообщество частично начало обсуждать эти вопросы в Ежегодном обозрении по социологии религии, пятый том которого в 2014 году был посвящен теме социологии и монашества (Jonveaux, Palmisano, Pace, 2014).

В приветственной речи С. Пальмизано обосновала актуальность конференции тем, что феномен монашества очень слабо изучен в социальных науках. Когда несколько лет назад она с группой коллег начала исследование по социологии монашества, то с удивлением обнаружила эту лакуну в работах о религии. Безусловно, слабая исследованность темы не является причиной ее актуальности и поводом к изучению. Тем не менее такие исследования, конечно, необходимы. Почему их немного? С одной стороны, удивление Пальмизано понятно: во многих религиозных традициях (не только христианских, но и буддистских, индуистских) феномены монашества и аскетизма являются столпом, занимают центральное место в религиозной жизни. Поэтому действительно странно, что социология религии уделяет мало внимания изучению такой категории, как монашество. С другой стороны, к монашеству сложно применять большие числа: оно никогда не было массовым. Напротив, это стиль жизни, который по определению не рассчитан на многих и, что немаловажно, труднодоступен для исследователя.

С пленарными докладами выступили Даниэль Эрвье-Леже, классик социологии религии, профессор Высшей школы социальных наук (Париж, Франция); Марк Шеридан, почетный профессор богословского факультета Папского университета св. Ансельма (Рим, Италия), он же — бенедиктинский монах Успенского монастыря в Иерусалиме, а также организаторы конференции — П. Аргарате и И. Жонву.

Д. Эрвье-Леже известна в нашей стране благодаря переводам А. С. Агаджаняна (Эрвье-Леже, 2015), С. В. Нелюбова (Эрвье-Леже, 1999), а также статьям С. В. Трофимова (2014а; 2014б; 2013), Ю. В. Яцуценко (2014) и А. Д. Виноградова (2014). Она рассказала о своем пятилетнем исследовании, цель которого состояла в том, чтобы рассмотреть монастыри в контексте истории социологии религии и предложить социологическое объяснение динамики монашества в XIX–XX вв. на примере мужских общин во Франции. Особое внимание было уделено трем конфигурациям понимания концепта «время», а монашество представлено как своеобразная «лаборатория» взаимоотношений между христианством и «со-временностью». Теоретической основой ее работы стала весьма популярная среди социологов религии программная статья Жана Сеги (Seguy, 1971), которая с этого года впервые стала доступна на английском языке благодаря переводу, опубликованному в упомянутом сборнике (Seguy, 2014).

Одна из организаторов конференции, И. Жонву, также выступила с пленарным докладом. К слову, она написала свою диссертацию о сравнительной экономике современных монастырей в Европе под научным руководством Эрвье-Леже

(Jonveaux, 2011). Жонву впервые представила результаты своего межстранового качественного исследования перед широкой аудиторией. Она провела полевые работы в бенедиктинских монастырях Европы, Африки и Южной Америки, чтобы понять, каковы «независимые переменные» монашеской жизни. В частности, Жонву ставит следующие вопросы: насколько универсальной является европейская модель жизни католических монахов? В какой степени эта модель может адаптироваться к другим социальным и культурным контекстам? Докладчик обратила внимание на феномен аккультурации. Так, бенедиктинские монахи в Африке берут официальное разрешение включать, нарушая пост, в свой рацион мясо с целью профилактики малярии. Кроме того, из-за жаркого климата они носят белое облачение вместо традиционного черного. Тем не менее есть принципы, которыми монашеская община не готова поступиться, и тогда возникают конфликты культур (например, связанные с погребальными ритуалами, когда монастырь отказывался отдавать тело умершего монаха-африканца его семье для погребения, как того требовал местный обычай).

Конференция длилась три дня. За это время было организовано шесть секций, четыре из них проходили параллельно. С докладами выступили 25 человек. Для такой камерной конференции география докладчиков кажется довольно внушительной. Это Австрия, Британия, Греция, Италия, Нидерланды, Польша, Румыния, Словения, Франция, Чехия и Россия. Несмотря на географическое ограничение, зафиксированное в названии мероприятия, на конференцию прибыли исследователи из Турции и США. Большинство докладчиков рассказывали о монашеских традициях стран, из которых они приехали. Тем не менее были исключения: так, участник из Британии, серб по национальности, представил доклад о сербских православных монастырях; итальянская исследовательница из Британии рассказала о новых монашеских общинах в Британии, США и Канаде; сириец из Австрии — о древнем сирийском монашестве.

Одним из важных вопросов конференции стал вопрос о профессиональной идентичности исследователя и идеализации монастырей. В частности, эта тема была подробно разобрана в докладе Курта Ремеле (Грацкий университет), который отметил попытки вернуть монашескую жизнь в Европе на пьедестал, с которого она была сброшена в 1960-е годы. Впрочем, романтизации не удалось избежать и участникам конференции: докладчики читали стихи, некоторые слайды представляли собой елейный фоторяд с романтическими изображениями монастырей. На мой взгляд, подобной идеализации можно избежать, ведь прежде всего представляет интерес повседневная жизнь монастырей. Это та сторона, о которой известно немного, и полевые исследования направлены на сбор именно такого материала. В частности, в России особенно не хватает повседневных визуальных образов монастырской жизни: обычно встречаются «бревна» — изображения разрушенных или восстановленных построек, вопреки популярной монастырской поговорке («монастырь не в бревнах, а в ребрах»); существует также версия «храм

не в бревнах, а в ребрах»). Кроме того, жанр социологической фотографии предполагает спонтанные, репортерские, неотрежиссированные снимки.

На мой взгляд, нехваткой информации о повседневной монастырской жизни обусловлен интерес к книге «Несвятые святые». В рецензии на эту книгу социолог Д. Рогозин отметил, что она представляет собой «бытописание православного монастыря и жизнеописание российского священства, представленное в биографическом повествовании. Жанр — весьма редкий для современной православной литературы, но распространенный в светских изданиях» (Рогозин, 2012: 171).

Еще один существенный вопрос, рассмотренный на конференции, связан с диалектикой «традиции» и «современности». Пальмизано обратила внимание на то, что сегодня монашество стало использоваться как секулярная категория: сама монашеская традиция становится продуктом вне привязки к религиозному измерению монастыря, происходит «потребление традиции». Этим объясняется популярность экскурсий по монастырям, монастырских товаров и выпечки. Д. Дубовка (Российская академия наук, Санкт-Петербург) упомянула современные коннотации в интерпретации святоотеческих текстов и рассмотрела ключевую для современных русских монастырей категорию послушания. М. Евдокимов (Университет Кардинала Вышинского, Варшава) рассказал о взаимодействии польских монастырей как туристических объектов и органов местного самоуправления. Б. Спалова (Карлов университет, Прага) проанализировала конфликты идентичности на почве столкновения традиции и современности в нескольких монашеских орденах в Чехии. Л. ван Тонгерен (Тилбургский университет) представил доклад о том, какое обновление, наряду с новшествами в литургической жизни монастырей, претерпевает само пространство монастыря. Регулярный приток посетителей вынуждает реорганизовывать храмовое пространство, подстраиваясь под нужды гостей. В докладе Б. Алексова (Университетский колледж Лондона) была отмечена урбанизация современной сербской монастырской жизни. Городские жители, которые не знакомы с сельским хозяйством, приходят в монастыри и превращают их в крупные корпорации, сдавая земли в аренду фермерам. Видимо, то же характерно и для австрийских бенедиктинских монастырей, крупных землевладельцев. Для участников конференции была организована экскурсия в третий по величине бенедиктинский монастырь Австрии, аббатство Адмонт, где нас впечатлило не только монастырское вино или самая крупная монастырская библиотека в мире, но и масштабы человеческих ресурсов: в аббатстве состоит 28 монахов, а работают 500 наемных рабочих (из них около 300 — в деревообрабатывающей мастерской).

На конференции речь шла и о появлении принципиально новых форм монашеских общин, так называемых «new monastic communities», которые возникают как реакция на неудовлетворенность традиционными формами церковной, в том числе монашеской, жизни. На материале полевого исследования в Британии, США и Канаде социологи Ф. Монтемагги (Университет Кардиффа) и Л. Тенненхаус (Бостонский колледж) указали на некоторые особенности нового движения.

Это городские общины, которые уделяют большее внимание не доктринаам, а религиозным практикам и ориентированы не на индивидуальные практики духовной жизни, а на социальную работу в неблагополучных районах города. Эта работа ведется изнутри, когда сама община проживает в данной местности и своим присутствием оказывает преобразующий эффект.

Особенность конференции: ее многоязычие. Официальными языками были немецкий, английский и французский; выступления шли без перевода.

Конференция была заявлена как междисциплинарная. Свои доклады представили социологи, антропологи, историки, а также богословы. Попытку организовать встречу социологии и богословия участники восприняли неоднозначно. Как отметил один из основных докладчиков, бенедиктинец Марк Шеридан, пришедший на конференцию в монашеской одежде, «сегодня я в облачении, ведь, насколько я понимаю, меня пригласили на эту конференцию как монаха». Он же подчеркнул, что «одного богословия для понимания религиозных явлений недостаточно, но и социологии для этого недостаточно, поэтому она нуждается в богословии». В начале мероприятия богословы выражали скептическое отношение к социологам, а некоторые участники-социологи, в свою очередь, нашли доклады богословов нерелевантными. «Я восхищен глубиной ваших знаний о бенедиктинских монастырях», — такими словами богослов Шеридан прокомментировал выступление социолога Жонву. В его словах не было иронии, однако комментарий вызвал смех и улыбки: скептическое отношение богословия к социологии (как, впрочем, и наоборот) давало о себе знать. Кроме того, не стоит забывать, что это была реплика монаха. Как известно, социологи-полевики, особенно те, кто работает в религиозном поле, довольно часто сталкиваются со скепсисом информантов по поводу работы исследователей.

На мой взгляд, социологические доклады дали больше пищи для научных размышлений, чем богословские. Они были более аналитичны, вписаны в широкий социальный контекст, при этом не уступали богословским докладам в информативности. Богословские выступления (о Паисии Величковском, Иоанне Кассиане и др.) носили описательный, биографический характер, редко вызывали вопросы и дискуссию (какие могут быть вопросы у социолога к биографии Паисия Величковского?). Напротив, у богословов к социологам были и вопросы, и комментарии. Приведу в пример «диалог об ошибке». В своем выступлении Жонву указала причину сохранения григорианского песнопения в одном бенедиктинском монастыре. Шеридан поправил ее, назвав другую причину. Казалось бы, выяснилось явное фактологическое несоответствие. Для богослова оно — ошибка, которую нужно исправить, что и было сделано. Для социолога же подобная ошибка — дополнительные данные об исследуемом поле, поскольку информация получена от самих информантов — монахинь. Эта ошибка говорит о том, какое представление у монахинь сложилось о своей истории и о себе самих.

Актуальность конференции обусловлена также и тем, что 2015 год объявлен Римско-католической церковью годом «жизни, посвященной Богу» (*consecrated*

life). Ближайшим аналогом «посвященной жизни» в Православной церкви можно назвать монашество. Конференцию посетили несколько монахов-бenedиктинцев и братьев-францисканцев. Один из францисканцев — родом из Швейцарии, но прекрасно говорит по-русски. Он рассказал, что осознанно пришел к вере в Россию, где прожил пять лет, изучая русский язык.

Подводя итог, отмечу, что конференция подняла фундаментальный вопрос о том, кто такой современный монах. В российском контексте это довольно четкий образ. Однако после знакомства, например, с францисканцами и «новыми монашескими общинами», дать ответ на него сложно. Так, «новые общины» живут по определенным правилам, дают обеты и полагают, что именно это делает их общину монашеской. С другой стороны, францисканцы тоже дают обеты и живут по уставу, но не считают себя монахами. Они — братья.

Доклады участников показали, что монашество во многих странах становится источником инноваций в социальной, культурной, экономической и религиозной сферах, а монастыри приобретают новые социальные роли. Конференция продемонстрировала профессиональный уровень обсуждения темы монашества как одного из самых сложных религиозных явлений.

Литература

- Виноградов А. Д. (2014). Современный взгляд на положение религии в рамках концепции постсекулярности. К постановке проблемы // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия: Философские науки. Религиоведение. № 10. С. 213–221.
- Рогозин Д. М. (2012). Книга о монашестве как светский феномен. Рец.: Архимандрит Тихон (Шевкунов). «Несвятые святые» и другие рассказы. М.: Изд-во Сретенского монастыря, Олма медиа групп, 2011 // Социологический журнал. № 2. С. 170–174.
- Трофимов С. В. (2013). «Паломник и обращенный» Д. Эрвьё-Леже // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной): Материалы Третьей Международной научной конференции / Под ред. С. Д. Лебедева. Белгород: Белгород. С. 206–215.
- Трофимов С. В. (2014а). Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории Д. Эрвьё-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. № 4. С. 204–218.
- Трофимов С. В. (2014б). Религиозный индивидуализм и община. Д. Эрвьё-Леже // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной): Материалы Третьей Международной научной конференции / Под ред. С. Д. Лебедева. Белгород: Белгород. С. 103–113.
- Эрвьё-Леже Д. (1999). Социология религии во Франции: от социологии секуляризации до социологии современной религиозности / Пер. с франц. С. В. Нелюбова.

- ва // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 2. Специальный выпуск. С. 232–241.
- Эрвье-Леже Д. (2015). В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна / Пер. с англ. А. С. Агаджаняна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 254–268.
- Яцуценко Ю. В. (2014). Опыт определения современных религиозных представлений и практик: Даниэль Эрвье-Леже // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Социология. № 4. С. 18–32.
- Jonveaux I. (2011). Le monastère au travail: Le Royaume de Dieu au défi de l'économie. Paris: Bayard.
- Jonveaux I., Palmisano S., Pace E. (Eds.). (2014). Annual Review of the Sociology of Religion. Vol. 5: Sociology and Monasticism: Between Innovation and Tradition.
- Séguy J. (1971). Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie // Annales. P. 328–354.
- Séguy J. (2014). A Sociology of Imagined Societies: Monasticism and Utopia // Annual Review of the Sociology of Religion. Vol. 5. P. 284–319.

What Sociology Have to Say about Monasticism?

Ksenia Medvedeva

PhD Candidate, Department of Sociology, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: ksenia-medvedeva@yandex.ru

The review analyses the international conference “Christian Monasticism from East to West: Monastic Traditions and Modernity in Europe”, organized in June 2015 by sociologists and theologians from the Universities of Graz (Austria), Turin (Italy), and Bucharest (Romania). The conference initiated a sociological reflection of different monastic traditions, and the role of monasteries in terms of the decline of trust in religious institutions. It raised the question of the dynamics of monasticism as a traditional institution in modern societies, not only in Europe, but also in Asia, Africa, and America. The scholarly discussion paid particular attention to the adaptation and resistance of religious traditions to social changes. Researchers from different countries have demonstrated the innovative potential of monasticism in the economic sphere (monasteries from different countries are pioneers in the development of the sector of organic products), the cultural sphere (the development of tourism and excursion services), and the religious sphere (the emergence of so-called “new religious communities”). Alongside traditional roles, monasteries have acquired new social roles. The secularization of the concept of “monasticism”, and its use in relation to the phenomenon of “consuming the tradition” apart from a religious context is stressed. The conference continued to develop the theme of an interdisciplinary approach to the study of religion. The position of a researcher and his or her professional identity, the issues of objectivity, and the idealization of the research subject are analyzed.

Keywords: sociology of religion, monasticism, interdisciplinary approach, tradition and modernity, professional identity

References

- Hervieu-Léger D. (1999) *Sociologija religii vo Francii: ot sociologii sekuljarizacii do sociologii sovremennoj religioznosti* [Sociology of Religion in France: From Sociology of Secularization to Sociology of Modern Religiosity]. *Journal of Sociology and Social Anthropology*, vol. 2, special issue, pp. 232–241.
- Hervieu-Léger D. (2015) *V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshhestvah razvitogo moderna* [In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity]. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, no 1, pp. 254–268.
- Jonveaux I. (2011) *Le monastère au travail: Le Royaume de Dieu au défi de l'économie*, Paris: Bayard.
- Jonveaux I., Palmisano S., Pace E. (eds.) (2014) *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 5: Sociology and Monasticism: Between Innovation and Tradition.
- Rogozin D. (2012) Kniga o monashestve kak svetskij fenomen: Arhimadrit Tihon (Shevkunov). “Nesvjatye svjatyje” i drugie rasskazy. Moskva: Izd-vo Sretenskogo monastyrja, Olma media grupp, 2011 [Book about Monasticism as a Secular Phenomenon. Review: Archimandrite Tikhon (Shevkunov). “Everyday Saints” and Other Stories, Moscow: Publishing House of the Sretensky Monastery, Olma Media Group, 2011]. *Sociological Journal*, no 2, pp. 170–174.
- Séguy J. (1971) Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie. *Annales*, pp. 328–354.
- Séguy J. (2014) A Sociology of Imagined Societies: Monasticism and Utopia. *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 5, pp. 284–319.
- Trophimov S. (2013) “Palomnik i obrashhennyj” D. Jerv'e-Lezhe [The Pilgrim and the Convert by D. Hervieu-Léger]. *Sociologija religii v obshhestve Pozdnego Moderna* [Sociology of Religion in the Society of Later Modernity] (ed. S. Lebedeva), Belgorod: Belgorod, pp. 206–215.
- Trophimov S. (2014) Individualizm i tipy religioznyh verujushhih v rannej teorii D. Jerv'e-Lezhe [Individualism and the Types of Religious Believers in D. Hervieu-Léger's Early Theory]. *MSU Bulletin. Series 18: Sociology and Political Science*, no 4, pp. 204–218.
- Trophimov S. (2014) Religioznyj individualizm i obshchina. D. Jerv'e-Lezhe [Religious Individualism and Community. D. Hervieu-Léger]. *Sociologija religii v obshhestve Pozdnego Moderna* [Sociology of Religion in the Society of Later Modernity] (ed. S. Lebedeva), Belgorod: Belgorod, pp. 103–113.
- Vinogradov A. (2014) Sovremennyj vzgljad na polozhenie religii v ramkah koncepcii postsekuljarnosti: k postanovke problemy [The Modern View on the Status of Religion in the Context of the Conception of Postsecularity: The Problem Definition]. *RSUH/RGGU Bulletin. Series: Philosophy. Religion Studies*, no 10, pp. 213–221.
- Yatsutsenko Y. (2014) Opyt opredelenija sovremennyh religioznyh predstavlenij i praktik: Danièle Jerv'e-Lezhe [An Attempt to Define Contemporary Religious Representations and Practices: Danièle Hervieu-Léger]. *PFUR Bulletin. Series: Sociology*, no 4, pp. 18–32.

Культурный капитал России

ЖУКОВА О. А. (2014). ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ ПО ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ: КУЛЬТУРНЫЙ КАПИТАЛ. РУССКАЯ КУЛЬТУРА И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ. М.: СОГЛАСИЕ. 536 С. ISBN 978-5-906709-06-6

Алексей Кара-Мурза

Доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии российской истории Института философии РАН
Адрес: ул. Волхонка, д. 14/1с5, Москва, Российской Федерации 119019
E-mail: a-kara-murza@yandex.ru

Книга профессора Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» О. А. Жуковой «Культурный капитал» посвящена осмыслинию феномена русской культуры в преемственной логике развития с культурой современной России. Емкая формула «культурный капитал» закрепилась в социологической (и — меньше — в социально-философской литературе) благодаря, как известно, работам Пьера Бурдье (1930–2002), с блестящим коллективом которого автору рецензии посчастливилось близко общаться в начале 1990-х гг. в Высшей школе по социальным наукам (EHESS) и Доме наук о человеке (MSH) в Париже. О. А. Жукова, философ и культуролог, вполне осознавая определенный риск в заимствовании концепта «культурного капитала» у французского социолога и этнолога, в целом вписалась в сложившуюся теоретическую традицию: оставляя в стороне дискурсивный анализ самой концепции, она акцентирует ее широкий историко-культурный и символический смысл. (Мы оставляем здесь в стороне вопрос, может ли вообще использоваться термин «капитал» — в любом его значении — применительно к обществам «некапиталистическим» или «условно капиталистическим».)

Под «культурным капиталом» автор понимает духовно-эстетическое и интеллектуальное наследие России, выраженное преимущественно в художественных, философских, религиозных, образовательных и социально-политических практиках русской культуры, освоение которых современным российским обществом представляется задачей колossalной трудности и одновременно важности. Это актуальное соединение прошлого и настоящего находит отражение в логической структуре исследования, состоящего из двух равнозначимых разделов. Первый («Русская культура: актуальность традиции») посвящен историко-философской и культурологической реконструкции основного смыслового каркаса русской культуры, второй («Социокультурные практики российского общества: актуальность

© Кара-Мурза А. А., 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

наследия») — анализу многообразия практик современной России. По мнению автора, если в рамках истории Руси/России определяющим фактором социокультурной динамики выступает процесс сложения традиции, то для современной России, находящейся в фазе постимперской и постсоветской истории, главным заданием и стержнем процесса национально-государственного и культурного строительства (ее самоидентификации, самоопределения) становится творческое освоение и развитие этого наследия.

Рассматривая, вслед за Бурдье, «капитал» как результат поступательного «накопления» (позволяющего индивидам, группам или институтам получать определенные социальные преимущества), автор очерчивает предмет своего исследования — прежде всего это традиции русской культуры, представленные в высоких духовно-интеллектуальных и социально-политических практиках. В накопленном «тезаурусе» смыслов, идей, ценностей и значений в качестве культурного результата исторического опыта Руси/России, по мнению Жуковой, можно и должно видеть «ресурс развития человека и современного российского общества», участвующего «в острой борьбе за привлекательность экономической и социально-культурной модели жизни» (с. 13). Именно с процессом творческого освоения и «интериоризации» накопленного исторической Россией духовно-культурного опыта О. А. Жукова связывает идею *культурной капитализации России*, иными словами, превращения ее наследия в *актуальный* культурный капитал, в работе над приумножением которого, по мнению автора, должен сложиться новый *национальный консенсус* как в политico-гражданском, так и в социально-культурном смысле.

Эта идея, казалось бы, напрашивается из драматической логики развития истории России. Артикулированная блестящими русскими интеллектуалами, давшими критический анализ русской культурной истории и ее трагической кульминации — социального катаклизма и гражданской войны, сегодня эта идея преемственности на основе критического отбора и творческого переосмыслиения традиций русской культуры если и витает в воздухе, то далеко не очевидна как в своей постановке, так и в осуществлении. В книге российской исследовательницы, которая принадлежит к новой генерации философов культуры и истории, я с удовлетворением не только замечаю актуализацию традиций русской общественной и религиозной мысли, но и нахожу большое созвучие своим собственным рассуждениям о пути развития России как цивилизации, культуры, государства, нации, общества — России как новом субъекте исторического творчества. Многие вопросы, поставленные мною в 1990-х гг. в книгах «Новое варварство как проблема российской цивилизации» и «Как возможна Россия?»¹, автором услышаны, проговорены и концептуализированы весьма отчетливо, честно и глубоко, что отвечает самым требовательным критериям научного исследования. Этот добросовестный и во многом новаторский труд, отличающийся богатством тем и идей, равно как

1. Кара-Мурза А. А. (1995). Новое варварство как проблема российской цивилизации. М.: Институт философии РАН; Кара-Мурза А. А. (1999). Как возможна Россия? М.: Советский спорт.

виртуозным использованием аналитического исследовательского инструментария философии, социологии, культурологии, искусствоведения, — серьезное событие в отечественной научной жизни.

О. А. Жукова в течение ряда лет последовательно развивает мысль о «традиции» как образце и прецеденте творчества, отходя от узкого ее понимания как всего лишь архаизирующего косного порядка бытия. Для того чтобы реабилитировать именно творческий потенциал традиции, показать ее как возможность и условие новационного развития и солидарной преемственности поколений (в том числе в практике национального и государственного строительства), автор, критически рефлексируя над историческим опытом Руси/России, указывает на специфическое для русской истории превращение традиции в стагнирующий институт, трагическое переплетение метафизических и инструментальных ценностей в социальной истории России, что приводит к архаизирующему реверсу прежде всего социальной истории России с ее политической культурой, во многом определяемой религиозными ценностями.

Однако постулируемое многими авторами положение о якобы невозможности построения европейского модерна в доминантных условиях религиозности русской культуры автор не разделяет. Жукова говорит о серьезных проблемах и противоречиях, но не об обреченности проекта европеизации России. Напротив, возможность успеха на пути к «Русской Европе» исследовательница связывает именно с трансляцией ценностей модерна через великие образцы русской классической культуры с ее осуществленным синтезом идей свободы и религиозной метафизики личности как субъекта духовного творчества. Собственно, данной проблеме посвящена первая часть первого раздела монографии «Русская культура в философско-культурологическом измерении», в которой автор анализирует истоки отечественной истории и выявляет специфику ее культурообразующей духовной традиции. Позиция Жуковой состоит в том, что линия богословской и философской рефлексии важна в западноевропейской средневековой традиции, в то время как в древнерусской культуре она выражена не столь очевидно. Без подобной рациональной (пусть даже на теологической основе) интеллектуальной традиции процесс переосмыслиния социального опыта значительно затрудняется. Автор приходит к выводу, что традиция без критической процедуры самопознания неизбежно рутинизируется и начинает подменять собой социальный и политический порядок, отождествляясь с ним. Здесь-то и происходит превращение метафизических ценностей в инструментальные, а инструментальных в метафизические, старый порядок воспринимается как «неконвертируемое» прошлое.

В подобном ключе Жукова описывает логику российских модернизаций — реформы Петра I и Александра II, эпоху становления русского парламентаризма на рубеже XIX и XX веков, вплоть до репрессивного сталинского «рывка» в индустриальный уклад. Нетрудно заметить, что оценки исторического процесса в России даны в духе традиций русской «либерально-консервативной» (умеренно либеральной) философии культуры и политики, методологию и многие идеи

которой автор применяет для анализа и современной культурно-политической ситуации в России. С точки зрения исследовательницы, у России пока не получается «превозмочь» логику исторического реверса, в основе которой — все тот же конфликт метафизических и инструментальных ценностей. Она задается вопросом: как возможно преодолеть существующий разрыв культурной преемственности в социальной истории России? А ведь именно данный разрыв, транслируемый на все сегменты общественной жизни и индивидуального бытия, как можно понять О. А. Жукову, не позволяет сформироваться экономическому, социальному, культурному и политическому «капиталу».

Отвечая на этот болезненный для «русского мира» вопрос, автор предлагает критически заостренный и в то же время взвешенный взгляд на российскую культурную историю, не отнимающий, а, наоборот, вселяющий надежду на саму возможность реализации позитивного сценария развития российского общества. В книге предпринята попытка показать целостный опыт осмыслиения многообразных практик русской культуры, сфокусировать читательское внимание в равной степени на религиозных, историософских, художественно-эстетических, этико-политических традициях России на разных этапах ее исторического развития, продемонстрировав их творческий потенциал.

Как считает автор, современный этап российской истории дает возможность по-новому, на индивидуально-личностном и коллективном уровнях культурной самоидентификации, запустить процесс интериоризации традиций, которые в объективированном виде в качестве результатов социального и творческого опыта предстают как наследие. «Задача человека современной культуры, таким образом, будет заключаться в присвоении (интериоризации) благ и ценностей, имеющих как для отдельного человека, так и для общества (гражданской нации) смысл и значение. Этот механизм культурной интериоризации может быть запущен на различных уровнях — через трансляцию знаний, ценностей и смыслов в системе образования и воспитания, через эстетическое освоение художественного наследия, через приобретение навыков гражданского самоуправления и овладение политico-правовыми компетенциями» (с. 14).

Становится понятным, почему Жукова настаивает на том, что предлагаемая ею концепция капитализации наследия в большей степени релевантна инкорпорированной форме культурного капитала в рамках теоретических построений П. Бурдье. Способ и мера освоения русской культуры, о которой говорит автор, определяется в первую очередь знаниями, опытом, навыками, эстетическими взглядами, вкусами и т. п. Так, в разделе «Художник во времени культуры: сложение и переосмысление традиции», применяя искусствоведческие и музыковедческие методы исследования в широком историко-культурном контексте, Жукова с большим воодушевлением анализирует прецеденты художественного творчества, биографии музыкантов, литераторов, живописцев, школы и направления в литературе, музыкальном и изобразительном искусстве. Прослеживая процесс формирования этических и эстетических идеалов и ценностей русской культуры, автор очерчивает

границы ее семиосферы, показывая путь развития от древнерусской религиозной культуры к эпохе русской классики и далее — к постклассическому, неклассическому и постнеклассическому периодам в истории отечественной культуры.

Уделяя столь пристальное внимание художественным и религиозным традициям России, Жукова словно бы следует сложившейся в русской культурфилософии трактовке духовноцентричности России и ее культуры. Отдавая дань отечественной философской традиции, развивая центральные для мыслителей Серебряного века идеи и сюжеты о русской культуре, она подводит нас ко второму разделу книги, посвященному социокультурным практикам современного российского общества. Социальный философ, социолог и теоретик культуры главным моментом проблематизации делает процесс наследования и преемственности культурных традиций и ценностей в различных сферах общественной практики — политике, религии, искусстве, интеллектуальной культуре, медиакоммуникациях и практиках повседневности. Несколько изменяется методология исследования, оно обогащается методами социологии, теоретической и прикладной культурологии, применяемой к анализу актуальной современности.

Автор исходит из тезиса, что современные наследники русской культуры поставлены в условие глобальной конкуренции цивилизационных проектов. Нерешенный вопрос цивилизационной самоидентификации России осложняется процессами глобализации, универсализации социальных и культурных практик. Однако стержнем культурной самоидентификации, способным обеспечить единство и целостность России, по-прежнему остается национальный язык и национальная культура. Внутренний пафос книги раскрывается в крайне важном для исследовательницы моменте. Жукова убеждена, что не только теоретически, но и в реальном времени культуры возможно проследить и, что наиболее существенно, восстановить взаимосвязь между исторической Россией и Россией современной. Восстановление преемственности обеспечивает трансляцию ценностей, смыслов, идеалов, актуализируя традицию и превращая наследство в реально работающий культурный капитал общества. Рефлексия философско-культурологического типа присуща не только узкому классу интеллектуалов, объединенных в научные корпорации. Она становится достоянием всего общества через систему институтов социализации — образования и культуры, — о чем автор говорит особо, анализируя современную систему образования, ее специализированные профессиональные практики, гуманитарные педагогические технологии, в том числе опирающиеся на российские университетские философские и музыкально-художественные традиции.

Идея культуры, ее этические нормы и эстетические идеалы, представления о семье и доме, интеллектуальные концепты и нравственные нормы, поддерживающие национально-культурные общности и профессиональные корпорации, — вся эта множественность социальной реальности становится предметом рассмотрения во втором разделе книги. Кажется, что автор адресует себе и читателям вопрос: насколько велик творческий потенциал российской культуры, может ли она

генерировать в условиях современности новации, которые не разрушают тезаурус национальной культуры, а обогащают ее переосмыслением традиций? Особо отметим часть третью второго раздела книги под названием «Трансформации социального бытия: практики новой повседневности». В ней философ и теоретик культуры, строящий свои рассуждения на анализе текущей ситуации, буквально методом включенного наблюдения изучает внутренние тектонические изменения практик отечественной культуры, испытывающих тотальное воздействие СМИ, медиакультуры, информационных технологий, культурных индустрий. По мнению автора, социальный актор современной российской культуры может демонстрировать стиль поведения продуктивного индивида, не отказываясь ни от достижений цивилизации, ни от метафизического горизонта устремлений и практик духовно-интеллектуального совершенствования, присущих русской культуре. Эти усилия воплощаются в культурной работе, которая, как считает О. А. Жукова, имеет личностную и гражданско-политическую формы выражения.

Еще одна идея кажется весьма ценной в рецензируемой книге. Ее автор — последовательный европеист, для которого образ русской Европы не является архивным наследием, сошедшим в историю вместе с Российской империей. Обратим внимание на своего рода философскую программу, которая предлагается в конце книги в качестве итогового высказывания, имеющего не только теоретическое значение, но и практический вектор реализации. Отстаиваемый О. А. Жуковой христианский универсализм российской и европейской культуры определяет цивилизационную общность России и Европы. В этом контексте задача освоения наследия и его капитализации приобретает дополнительный культурно-политический смысл. Россия способна построить общество актуального модерна, опираясь на свою собственную культурную традицию, где уже дан синтез «свободы и культуры», согласно формуле Петра Струве и Семена Франка.

Насколько убедителен автор в своих рассуждениях, интуициях и выводах — судить, конечно, читателю. Могу сказать определенно: книга получилась интересной, проблемной, продуктивной по постановке задач и способам их решения и, возможно, наконец, мы имеем глубоко продуманную авторскую культурфилософскую концепцию исторической преемственности социального и творческого опыта, произведенную на огромном материале русской культуры и истории, четко сформулированную и имеющую доказательную базу. Концепцию, с которой интересно работать и которую необходимо развивать.

Cultural Capital of Russia

Alexey Kara-Murza

Professor, Head of the Department of Philosophy of Russian History, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

Address: Volkhonka Str., 14/5, Moscow, Russian Federation 119991

E-mail: a-kara-murza@yandex.ru

Review: *Izbrannye raboty po filosofii kul'tury: Kul'turnyj capital. Russkaya kul'tura i sotsial'nye praktiki sovremennoj Rossii* [Selected Works on Philosophy of Culture: Cultural Capital. Russian Culture and Social Practices of Modern Russia] by Olga Zhukova (Moscow: Soglasie, 2014) (in Russian).

В поисках сельского модерна в России

BRUISCH K. (2014). ALS DAS DORF NOCH ZUKUNFT WAR: AGRARISMUS UND EXPERTISE ZWISCHEN ZARENREICH UND SOWJETUNION. KÖLN: BÖHLAU. 394 S. (BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE OSTEUROPAS, 47). ISBN 978-3-412-22385-4

Олег Кильдюшов

Научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: kildyushov@mail.ru

Автор основательного исследования «Когда деревня еще имела будущее: аграризм и экспертиза в Российской империи и Советском Союзе» — научный сотрудник Германского исторического института в Москве доктор Катя Бруиш, специалист в области русской аграрной, социальной и научной истории рубежа позднеимперской и раннесоветской эпох. Ее предшествовавшие работы также в основном были посвящены интеллектуальной истории отечественного крестьяноведения¹. В прошлом году на русском языке под ее со-редакцией вышла книга о российском опыте Первой мировой войны и последовавших за ней событиях².

Рецензируемая здесь работа появилась в рамках известной серии «Исследования по истории Восточной Европы», которую издательство «Böhlau» ведет с 1954 года³. Она составила 47-й том данной серии. Круг обсуждаемых в книге проблем прямо связан с дебатами о будущем русской деревни, которые в начале XX века велись ведущими аграрными экспертами страны. В центре внимания — взаимовлияние научной экспертизы, общественного мнения и политики в переходную эпоху поздней Российской империи и раннего СССР. На материале текстов и судеб влиятельных экономистов-аграрников К. Бруиш реконструирует несостоявшийся проект другой, ненасильственной модернизации русской деревни, по ту сторону коллективизации, голода и государственного принуждения. Ее интересуют сама попытка экспертного сообщества предложить государству и общественности

© Кильдюшов О. В., 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

1. Bruisch K. (2010): *Historicizing Chaianov: Intellectual and Scientific Roots of the Theory of Peasant Economy* // *Transforming Rural Societies: Agrarian Property and Agrarianism in East Central Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries* / Ed. D. Müller, A. Harre. Innsbruck: StudienVerlag. P. 96–113; Бруиши К. (2012). Крестьянская идеология для крестьянской России: аграризм в России начала XX века // Крестьяноведение. Теория. История. Современность. Вып. 7. С. 142–158; Bruisch K. (2015). Contested Modernity: A. G. Doiarenko and the Trajectories of Agricultural Expertise in Late Imperial and Soviet Russia // *Scientists' Expertise as Performance: Between State and Society, 1860–1960* / Ed. J. Vandendriessche, E. Peeters, K. Wils. London: Pickering and Chatto. P. 99–114.

2. Бруиши К., Катцер Н. (Ред.). (2014). Большая война России: социальный порядок, публичная коммуникация и насилие на рубеже царской и советской эпох. М.: Новое литературное обозрение.

3. <http://www.boehlau-verlag.com/newbuchliste.aspx?id=5>

собственный образ сельского модерна в качестве цели аграрной политики, а также причины неудачи в конечном счете данного интеллектуально-политического предприятия. Исследовательница на конкретном историческом материале показывает всю гетерогенность модернизационной программатики в России, что позволяет углубить понимание взаимоотношений между политической идеологией и экспертным знанием, возникших в ходе трагической социальной истории русской деревни в XX веке.

Модернизация сельских регионов являлась важнейшей проблемой политической и общественной повестки дня поздней Российской империи, для властных и культурных элит которой представление об отсталости крестьян было частью нормативного самоописания. Причем это презрительное отношение касалось не только имперских правящих кругов, но и большевиков, которые в результате решились на насилиственное разрушение социального порядка русской деревни в рамках собственных попыток революционного переустройства мира. Несмотря на наличие подобного антикрестьянского мейнстрима, складывавшегося еще начиная с XVIII века с его категориями прогресса и отсталости, в начале XX века в России возникает группа интеллектуально и общественно авторитетных агрономов, статистиков и экономистов, которые начинают разрабатывать альтернативные представления о сельском хозяйстве как особой экономической форме, вполне способной не только пережить кризисы, но и всегда открытой для развития. Именно данный контрпроект аграризма, разрабатывавшийся тогда многими учеными, политиками и представителями аграрной общественности, находится в центре обсуждаемого здесь исследования. Некоторые имена были заново открыты и стали широко известны во времена перестройки — здесь достаточно вспомнить такие фигуры, как первооткрыватель «моральной экономики» крестьянского мира А. В. Чаянов или исследователь циклов экономической конъюнктуры Н. Д. Кондратьев.

Центральная мысль данной идеологии заключалась в понимании необходимости (при)остановить разрушение традиционных сельских сообществ в результате процессов ускоренной индустриализации и урбанизации XIX–XX веков, вернуть сельскому хозяйству стратегически важную роль в ВВП страны, а также продемонстрировать всему обществу равнозначность и равноценность аграрных и индустриальных форм жизни. Идеологическими источниками данного комплекса идей выступали два не просто различных, но, по сути, противоположных полюса общественной утопии: с одной стороны, консервативно-романтический миф о погибшей сельской идиллии, с другой — футуристический проект аграрного модерна, использующего современные технологии и выводящего на рынки новые продукты сельскохозяйственного производства. Стоит ли говорить, что в последнем случае крестьяне из забытых и отсталых превращались в (потенциальных) носителей общественного прогресса, выступающих в качестве передового отряда мировой социальной революции. При этом подобное аграрно-ориентированное социальное визионерство не было исключительно русским явлением, а проявлялось

повсюду, где ускоренная модернизация вызывала небывалое напряжение между традиционным жизненным укладом и вызовами адаптации к радикально изменившимся структурным условиям коллективного действия. В этом смысле идеология аграризма выступала в качестве «дискурса альтернативной модернизации», способной решить острейшую проблему поздней Российской империи — интеграции крестьянских масс в хозяйство, общество и политику современного типа. По меткому выражению Бруиш, в рамках данного смешения научного знания и идеологического притязания на общественную значимость, «деревня становилась стержнем будущего» (S. 15–18).

Структурно работа состоит из введения, четырех глав и заключения. В качестве приложения исследование дополняют краткие биографии ведущих представителей аграрного движения России начала XX века. Да и в целом книга может рассматриваться как коллективный портрет экспертного сообщества, временами не без успеха пытавшегося влиять на определение целей и форм государственной политики в деревне на рубеже позднеимперского и раннесоветского периода русской истории. Монография снабжена серьезным научным аппаратом, включающим не только библиографию и архивные источники, но и небольшой словарь важнейших понятий аграрного дискурса.

Во введении (S. 13–30) исследовательница формулирует сразу несколько эвристических задач, которые взаимно дополняют друг друга при аналитическом описании идеологии и практики аграризма. Во-первых, она предлагает набросок истории профессионализации и научного становления аграрной политики в России. Во-вторых, рисует своеобразный групповой портрет аграрных экспертов, что позволяет ей обозначить различные перспективы, объединенные общей идейной, социальной и политической историей русского аграризма. Особую методологическую ценность представляет реконструкция Катей Бруиш использовавшихся ими образов и аналитического языка, включая их имплицитное представление о сельском модерне, выступавшем в качестве рамочной цели общественного развития и потому являвшемся императивом политического действия (S. 23–26). Это важно не только для адекватного понимания конкретных идей, разрабатывавшихся в рамках данного интеллектуального сообщества, но и для определения общего модернизационного вектора и потенциала, который представители данного течения связывали с развитием русской деревни.

Первая глава исследования под сложным программным названием «„...что будущее принадлежит нам“: наука, общественность и политика в эпоху поздней империи» (S. 31–98) посвящена ряду важнейших тем, релевантных не только для аграрной истории России, но и для общей теории модернизации — причем как содержательно, так и методологически. В ней речь идет об «открытии крестьян» как социального феномена, ранее не попадавшего в поле зрения аграрно-научного дискурса. Тем самым анализируются сама оптика аграрной науки, включая ее «слепые пятна». Более того, реконструируя историю аграризма, Бруиш показывает, что сама идея о крестьянском сельском хозяйстве как экономической форме

является исторически довольно поздней — она появляется не ранее середины XIX века! В этом смысле она рассматривается здесь как эвристический концепт, позволяющий открыть новую социальную феноменологию и совершить тем самым парадигматические изменения в аграрном дискурсе поздней империи. Данные дискурсивные изменения были не просто обусловлены широкими общественно-политическими дискуссиями «о судьбе России», «о народе», традиционными для русской интеллигенции всех идеологических направлений, но — вне всякой идеализации крестьянского мира — открывали новые возможности концептуализации перспектив интеграции большинства населения страны в проект общенациональной экономической, технологической и социальной модернизации. Таким образом, научно-технический аграрный вопрос оказался напрямую связан с фундаментальными социальными изменениями начала XX века. Именно поэтому в первой главе агрализм рассматривается и как научная парадигма, и как общественное движение, и даже как политическая программа.

Во второй главе «„Гражданский долг“ и „спасение России“ — аграрные эксперты во время Мировой и Гражданской войны» (S. 99–178) обсуждаются стратегические изменения статуса многих представителей аграрного экспертного сообщества, за короткое время проделавших путь от технических специалистов до членов общественной элиты, что не в последнюю очередь было связано с критическим значением вопроса снабжения населения продуктами питания во время Первой мировой войны. Эти аграрные эксперты были фактически включены в квазигосударственные органы централизованного управления. После Февральской революции, которую они встретили с большим оптимизмом, некоторые члены движения на короткое время оказались причастны к выработке государственной аграрной политики. Катя Бруиш даже говорит в этой связи об агрализме как государственной идеологии. На этот же исторический момент приходится период политической мобилизации данного сообщества, в результате которой некоторые его представители оказались в высоких правительственныйных кабинетах, прежде всего — министерства земледелия и министерства продовольствия. В этом смысле активное сотрудничество с Временным правительством может рассматриваться как пик общественно-политического признания их компетенций — что опять-таки совсем не удивительно перед лицом стоявших задач радикального переустройства русской деревни. Однако крайне неудачное участие представителей движения («кооперативной группы») в выборах в Учредительное собрание осенью 1917 года показало пределы их политических возможностей: «В борьбе за власть приверженцы агрализма стали жертвами собственной идеологии» (S. 128).

С приходом к власти большевиков, часть аграрных экспертов была включена в советские структуры научной общественности, что во многом было обусловлено кадровым голодом новых правителей России. При этом, идя на проблематичное сотрудничество с ними в условиях большевистской диктатуры и Гражданской войны, эксперты-аграрники были вынуждены признать крах своей прежней программы переустройства русской деревни: в результате последовательных шагов

новой власти по разрушению институциональной и коммуникативной среды аграрного движения сельский модерн самоуправляемых крестьянских хозяйств казался еще более далекой утопией...

Их судьбе при советском режиме посвящена третья глава исследования «„25 лет лицом к деревне“ — дореволюционные эксперты при большевиках» (S. 179–257). В ней Бруиш анализирует как мотивы обеих сторон, приведшие к «огосударствлению аграризма», так и сохраняющуюся зависимость правящего режима от «буржуазных специалистов», в качестве которых теперь рассматривались представители аграрного экспертного сообщества, несмотря на их фактическую политическую генеалогию и реальные социальные траектории. Стоит ли говорить, что поворот к новой экономической политике (НЭП) рассматривался ими как возможность возобновления дореволюционных традиций модернизации русской деревни. Интеграция экспертов старой школы в деятельность органов управления не прошла бесследно для работы госаппарата и особенно для подготовки молодых специалистов. Вновь открывшиеся карьерные шансы также способствовали тому, что некоторые представители аграризма не оставляли надежды увидеть в НЭПе параллели с их собственными планами сельской модернизации, относящимися к эпохе поздней Российской империи⁴.

В любом случае использовавшийся в этот период властями аграрно-политический инструментарий делал это сотрудничество с ними возможным, несмотря на принципиальный идеологический конфликт относительно будущего сельского хозяйства России. Ведь идеал сельского модерна как утопии свободной кооперации, разрабатывавшийся аграрием до революции, лишь отчасти соответствовал целям большевистской аграрной политики даже во время НЭПа: «Подобно царским чиновникам ведущие государственные и партийные функционеры в 1920-е годы разделяли технократически-этатистский управленческий оптимизм, не оставлявший другим, негосударственным акторам никакого свободного пространства» (S. 213). Возвращение большевиков к риторике классовой борьбы времен Гражданской войны и насилиственным методам проведения аграрной политики в конце 1920-х имело следствием на аппаратном уровне маргинализацию старых специалистов вместе с дискредитацией интеллектуальных традиций дореволюционного аграризма. По мнению автора исследования, 1930 год можно считать последним в истории русского аграрного движения: отныне его представители были не просто маргинализированы, но и криминализированы в ходе первых показательных

4. К. Бруиш пишет в этой связи о недопонимании: «Если многие представители дореволюционной интелигенции рассматривали крестьян как носителей сельскохозяйственного роста, а крестьянские хозяйства — как самостоятельную основу будущего сельского уклада, то у ведущих большевиков негативное восприятие всего крестьянского было связано с традиционным недоверием к экономической самостоятельности и неконтролируемым инициативам „снизу“. <...> Таким образом, впечатляющие профессиональные карьеры многих дореволюционных экспертов в советском аппарате являлись результатом этого непонимания основных идей и методов государственной аграрной политики» (S. 214–215).

процессов. С началом сталинизма старые эксперты в области сельского хозяйства окончательно вытесняются из советского аграрного дискурса (S. 257).

Небольшая по объему четвертая глава книги «„Тяжелая повозка истории“ — контексты воспоминания и забвения» (S. 258–285) посвящена судьбам конкретных аграрных экспертов. В частности, отдельный раздел повествует об их попытках продолжения научной и общественной активности за рубежом, прежде всего в Праге и Берлине. Автор на конкретных примерах показывает, что оказавшиеся в эмиграции представители аграризма не встретили особого интереса к своим разработкам в принимающих странах, поскольку «до конца своих дней мечтали о крестьянской аграрной модернизации и возвращении в Россию. Однако как конкретный проект модернизации русской деревни аграризм уже с конца 1920-х относился к „миру прошлого“» (S. 269). В результате распада прежних социальных сетей и неудачной коммуникации с международным сообществом специалистов в области аграрных наук, экономики и кооперации интенсивно разрабатывавшаяся в предреволюционные годы утопия русского сельского модерна оказалась забыта на долгие годы.

Судьба ведущих представителей аграризма, оставшихся в СССР, была еще более печальной — от стигматизации в качестве «буржуазных специалистов» в конце 1920-х годов власти в конце 1930-х перешли к их физическому уничтожению уже в качестве «врагов народа». Исследовательница показывает, что лишь единицам из выживших экспертов удалось вернуться к прежним занятиям в рамках сельскохозяйственной проблематики, но уже никогда — к предмету собственного интеллектуального и общественно-политического проекта, т. е. к ориентированной на крестьянское хозяйство версии модернизации русского села.

В заключении (S. 334–343) Катя Бруиш пишет о том, что русский аграризм подтверждает полифонизм, посредством которого современники реагировали на глубокие экономические, общественные и политические изменения при переходе от XIX к XX веку. При этом она убедительно показывает, что общественные дебаты того времени по поводу процессов бюрократизации, сcientификации и индустриализации были тесно связаны с верой в изменяемость мира посредством рационального знания и техники. В этом смысле ее исследование может служить подтверждением разнообразия модернизационной программатики в России, историю которой очень часто и все менее убедительно продолжают рассматривать как некое «вечное исключение из правил». А общий вывод исследовательницы и вовсе выходит за пределы собственно аграрной и интеллектуальной истории России начала XX века:

«Фокусируя внимание на крестьянском хозяйстве, кооперации и децентрализованных структурах управления, аграризм отличался от идей и практик, которые стали самыми наглядными признаками русского или советского модерна в форме плотин, фабрик и централизованной организации экономики, политики и общества. Его сторонники не были ни аполитичными технократами, ни рассматривали сельское население как безголосый объект для циви-

лизаторской миссии элиты. Тематизируя крестьян в качестве важнейших носителей сельскохозяйственного роста и сельского развития, они соединяли популистский топос „творческой формообразующей силы народа“ с верой в трансформирующую силу знаний и разума. Таким образом, и в России модерн был крайне гетерогенным предприятием» (S. 340).

Следует отметить, что в Германии рецензируемая здесь работа была положительно встречена специалистами в области русской аграрной истории. Так, известный немецкий исследователь советской деревни, коллективизации и политической коммуникации⁵ сталинской эпохи Штефан Мерль (Университет Билефельда), помимо ясности и структурированности изложения материала, отмечает в своем отзыве, что К. Бруиш отказалась от соблазна оценки реалистичности тех или иных представлений аграризма, надеявшегося найти «третий путь» в модерн вне традиционной дилеммы капитализм-социализм, на основе крестьянских семейных предприятий. Тем не менее для него ее исследование является подтверждением того, что и крестьянская Россия эпохи поздней империи имела перспективы развития без применения государственного насилия и что, более того, в 1920-е годы подобные взгляды в качестве реальных концептов развития в какой-то мере стали частью советского экономического планирования. В этом смысле некоторые достижения крестьянской утопии аграризма оказались востребованы некомпетентным коммунистическим руководством, зависевшим от технических знаний профессионалов даже после окончательной «советизации аграрной науки» в СССР⁶.

Looking for Rural Modern in Russia

Oleg Kildyushov

Researcher, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: kildyushov@mail.ru

Review: Als das Dorf noch Zukunft war: Agrarismus und Expertise zwischen Zarenreich und Sowjetunion by Katja Bruisch (Köln: Böhlau, 2014).

5. См. мою рецензию на его недавнее исследование: Кильдюшов О. В. (2014). Политическое как коммуникация [Рецензия на книгу: Stephan Merl: Politische Kommunikation in der Diktatur. Deutschland und die Sowjetunion im Vergleich. Göttingen: Wallstein, 2012] // Социологическое обозрение. Т. 13. № 3. С. 238–245.

6. Merl S. (2015). Rezension zu: Bruisch, Katja: Als das Dorf noch Zukunft war. Agrarismus und Expertise zwischen Zarenreich und Sowjetunion. Köln 2014 // H/Soz/Kult. 28.05.2015. URL: <http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-23391> (дата обращения: 16.08.2015).

ОКОЛО ТЮРЬМЫ

ОМЕЛЬЧЕНКО Е. Л., ПЭЛЛОТ ДЖ. (РЕД.). (2015). ОКОЛО ТЮРЬМЫ: ЖЕНСКИЕ СЕТИ ПОДДЕРЖКИ ЗАКЛЮЧЕННЫХ. СПБ.: АЛЕТЕЙЯ. 240 С. (КАЧЕСТВЕННЫЕ МЕТОДЫ В СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ). ISBN 978-5-906792-16-7

Ксения Аверкиева

Кандидат географических наук, научный сотрудник Института географии РАН
Адрес: Старомонетный пер., д. 29, Москва, Российская Федерация, 119017
E-mail: xsenics@yandex.ru

Недавно мы с коллегами столкнулись с неожиданными статистическими данными: в одном поселке, где расположены две исправительные колонии, за прошлый год среди «вольного» населения было зарегистрировано два брака, а среди заключенных — 120. Даже если учесть, что за решеткой находятся около 2500 человек, а в поселке проживают около 1000 жителей, такой «диспаритет» все равно показался необычным. Собирая данные для исследований по «тюремной экономике»¹ и анализируя материалы сайтов региональных управлений ФСИН, мы нередко встречали новости о большом количестве свадеб, сыгранных в колониях в последнее время. Почему заключенные стали так часто заключать браки? Что это такое — семья с тем, кто находится по другую сторону решетки и не выйдет еще много лет? Кто решается связать свою жизнь с совсем незнакомым «околотюремным» миром? Казалось бы, ответить на такой вопрос можно, только получив личный опыт взаимодействия с исправительной системой. Но книга «Около тюрьмы: женские сети поддержки заключенных», вышедшая в 2015 году в Санкт-Петербурге под редакцией Елены Омельченко и Джудит Пэллот, позволяет взглянуть на эту тему со стороны.

В коллективе авторов книги — российские социологи и их зарубежные коллеги из Оксфорда: профессор социальной географии и доктор философии. В книге представлены результаты двух исследовательских проектов², поэтому она будет интересна не только специалистам-социологам, но и всем, кто интересуется тюремной и околотюремной тематикой, а также «невидимыми и неслышимыми со-

© Аверкиева К. В., 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

1. Первые результаты исследований были опубликованы в статьях: Аверкиева К. В. (2014). Территориальная организация исправительных учреждений России // Известия РАН. Серия географическая. № 3. С. 19–34; Аверкиева К. В. (2014). Географическое положение как фактор разнообразия «тюремной» экономики // Разнообразие как фактор и условия территориального развития / Под ред. В. Н. Стре-лецкого. Часть I. Главы 1–3. М.: Эслан. С. 254–269.

2. Исследовательские проекты «Около тюрьмы: идентичность и повседневность родственниц заключенных» (грант НИУ ВШЭ № 12010152), «Наказание и социологическое конструирование гендера в постсоветской России: влияние тюремной системы на родственников заключенных» (AHRC AH/H008349/1, Oxford).

обществами». В своих работах ученые опирались на глубинные биографические интервью, российские и зарубежные публикации, посвященные тематике тюремного заключения и отношениям между заключенными и их родственниками. Анализируя российскую специфику, исследователи обращаются к различным теоретическим концепциям, в том числе к теории двойной структурации Гидденса.

Книга состоит из двух частей. В первой части помещены статьи, посвященные анализу различных сторон женской опеки заключенных. Вторая предлагает читателям биографические нарративы — интервью с подругами, женами и матерями мужчин-заключенных, прошедшие литературную редакцию Надежды Нартовой. Затрагивая такую тонкую и болезненную для общества тему, авторы сумели уйти от оценок. Образы заключенных не романтизируются, но и не имеют яркой негативной окраски. Спутницы отбывающих наказания — не обязательно «декабристки» или «подруги гангстеров», это разные женщины, оказавшиеся в новой для себя и непростой жизненной ситуации.

Как и другие исследователи тюремных и «околотюремных» вопросов, авторы сталкивались с дефицитом или даже отсутствием научных публикаций, посвященных российской тюрьме. Пенитенциарная система остается крайне закрытой в буквальном смысле, поэтому исследование базировалось на интервью с теми, кто остается по эту сторону решетки, а также на материалах, размещенных в Сети интернет. Как показывает мой небольшой опыт исследования сходной проблематики, даже те, кто в прошлом имел отношение к исправительным учреждениям, и особенно сотрудники ФСИН после ухода с работы, не особенно словоохотливы. Они, обладая значительными ресурсами внутри системы, очень насторожены по отношению к любому интересу к самой системе и непосредственно к ним. Исследователям остается судить о роли женщин в ресоциализации заключенных лишь со слов их родственниц и подруг, а фокус исследования смешается к жизненным стратегиям женщин и феномену «квазизаключенности».

Книга позволяет понять, что лишение свободы оказывается не только на самих заключенных, и наказаны бывают не только сами преступившие закон, но и их родственники. Клеймо жены/подруги или даже матери заключенного нередко ломает привычный уклад жизни многих женщин. Опираясь на материалы зарубежных исследователей «tüремной» социологии, авторы показывают, как изменилось восприятие спутниц и родственниц заключенных в науке и обществе, демонстрируют силу общественного давления на современных «декабристок» и одновременно прослеживают, как заключение любимого человека способствует мобилизации всех внутренних сил женщины. Жизненные истории иллюстрируют, как женщины повышают свою юридическую грамотность, чтобы помочь своим мужьям, как они ищут новую работу, чтобы иметь возможность посыпать передачи и приезжать на свидания к любимым. Даже те, кто познакомился с заключенным по переписке и имеет негласный статус «заочниц», — меняются. Сам факт того, что женщины обрели родственную душу или хотя бы друга, поднимает их самооценку, придает уверенности.

Обратная сторона медали — это жесткие правила и унижения, с которыми женщины сталкиваются, оказавшись около системы ФСИН, приезжая на свидания к «своим» мужчинам. Одна поездка обходится в 10–20 тыс. рублей, в зависимости от того, как далеко от дома расположено исправительное учреждение. Иногда им приходится преодолевать не одну тысячу километров, чтобы попасть к мужьям или сыновьям. Нередко помимо поезда требуется поездка на такси, иногда и размещение в поселке, потому что посещение колонии разрешено только в определенные часы. На каждое свидание можно привезти до 20 кг передачи — разрешенных продуктов, одежды и предметов первой необходимости. Перед свиданием всех ждет унизительная процедура досмотра (хотя за небольшую взятку «свиданщицы»³ разрешают проносить в комнаты для свиданий даже алкоголь), а также постоянное презрение со стороны персонала колонии. Вроде бы сын за отца не отвечает, а жена за мужа?

Читая истории о трудностях пути в исправительные учреждения, в очередной раз задумываешься о логике территориального размещения колоний и тюрем. Казалось бы, времена, когда наказывали расстоянием, уже прошли. Труднодоступные колонии, которые строились в ресурсных регионах, уже утратили свое экономическое значение, их обслуживание оборачивается все большими издержками. Но система очень инерционна и пока еще не очень адекватна системе расселения России. Стоит ли приблизить исправительные учреждения к основной полосе расселения — дискуссионный вопрос, который может стать предметом отдельного исследования. Пока же расстоянием наказывают не только заключенных, но и их родственников, преодолевающих сотни и даже тысячи километров, чтобы их поддержать.

Авторы книги уделяют много внимания самим женщинам, решившим дожидаться своих избранников долгие годы тюремного заключения. Отдельно рассматривается специфика самоидентификации женщин и феномен «декабристок», прослеживается история и этого явления и смена общественной оценки такого нравственного подвига. И авторы, и респонденты отмечают, что образ романтичных натур, устремившихся в Сибирь за своими мятежными мужьями, сильно изменился за последние годы. Какая романтика, если приходится ездить с баулами еды по всей стране и обивать пороги всевозможных инстанций, чтобы узнать о своих родственниках хоть что-то? Работая с материалами интервью, авторы выделили несколько стратегий ожидания заключенных, из которых лишь одну, мобилизационную, можно соотнести с «декабризмом». В остальных случаях давление социума и осложнение материального положения превращают «декабристку» в «солдатку», которой трудно приспособиться к новым условиям, которая снижает свой социальный статус и обречена на все большую изоляцию.

Хотя книга в большей степени посвящена женщинам, она содержит много информации и о самих сидельцах. Каждая биографическая история спутницы

3. Специальные сотрудницы, которые досматривают приехавших на свидания и содержимое передач.

заключенного помогает понять, что происходит с мужчинами в тюрьме. Все респондентки говорят об опасности такого рода социального исключения: мужчины теряют здоровье (из-за условий содержания, образа жизни, неправильного питания), утрачивают коммуникативные и трудовые навыки (в зонах почти нет производства, обучение тоже не всегда адекватно экономическим реалиям), становятся, с одной стороны, озлобленными, с другой — беспомощными из-за постоянного давления репрессивной системы. Казалось бы, эпитет «беспомощный» не очень подходит к преступникам, отбывающим наказание, однако сравнение заключенных, особенно к концу срока заключения, с детьми и даже со слепыми котятами встречается не только в сентиментальных рассказах их жен и подруг. Такие оценки приводят и социологи, и другие исследователи пенитенциарной системы. Именно поэтому многие женщины не бросают своих мужей и осознают особую ответственность, воспринимают свое ожидание как долг — «неужели государству нужны больные и озлобленные люди, выходящие из тюрьмы?». И остается только поражаться, какими средствами, правдами и неправдами им приходится заниматься о своих родственниках и избранниках.

После прочтения книги приходится задуматься о множестве противоречий, которые существуют в системе поддержки заключенных. Исходя из опыта большинства респонденток, можно понять, что использование мобильного телефона в исправительных учреждениях (притом что пользование мобильным телефоном в учреждениях законодательно запрещено) — обязательный залог связи, которая позволяет заключенным не выпадать из реальности и чувствовать поддержку близких, ежедневно общаться с детьми и женами. Казалось бы, вот он — инструмент ресоциализации, и стоит задуматься о разрешении мобильных телефонов, тем более что «на зону» они все равно попадают любыми возможными путями. С другой стороны, стоит только представить, сколько новых преступлений совершается ежедневно благодаря тому, что теперь «руководить делами» криминальные авторитеты могут из-за решетки, и вопрос разрешения мобильной связи отпадает сам собой.

Как понять, что важнее: оградить общество от всех возможных контактов с заключенными, твердо контролируя использование мобильных телефонов в колониях, или возвращать в общество тех, кто еще готов исправиться и благодаря ежедневному общению с семьей может вернуться и полноценно включиться в жизнь? В некоторых странах такой дилеммы нет: заключенные могут пользоваться мобильными телефонами, но в них запрограммированы только несколько номеров близких родственников. Принимать звонки с других номеров и звонить на другие номера оттуда просто невозможно. Но внедрение аналогичной практики в российскую систему исполнения наказаний перекроет многие каналы нелегального снабжения заключенных (ведь чаще всего мобильники попадают к заключенным через охранников), а представителям системы это невыгодно.

Другой вопрос, который встает перед читателем, — это оценка роли «заочниц» в системе поддержки заключенных. Заочницами называют тех женщин, которые

познакомились со своими мужьями или партнерами уже после того, как те попали в заключение. Официально разрешенная практика почтовой переписки или нелегальные варианты знакомств по телефону или через интернет легко позволяют заключенным находить себе подруг. Именно поэтому сейчас так часты браки между заключенными и женщинами «с воли» — без штампа в паспорте очень трудно попасть на длительное свидание. Интервью, приведенные в книге, показывают преимущественно положительные стороны такого общения: женщины спасаются от одиночества, находят спутников, обретают новый опыт, мужчины в тюрьмах получают стимул к освобождению и тоже «мобилизуются», потому что долгосрочные свидания разрешены лишь тем, кто не нарушает режим. Но известны и многочисленные случаи обмана, когда мужчины находят себе подруг лишь для того, чтобы они присыпали хорошие передачи и приезжали скрасить их досуг. Сколько таких обманутых женщин? Как общение с заочницами влияет на самих заключенных, на их повседневность и судьбу после освобождения?

В книге не хватает взгляда «с другой стороны», тех, кто непосредственно работает с заключенными и может дать свою оценку роли женщин в поддержке, перевоспитании, социализации или ресоциализации мужчин в заключении. Безусловно, персонал колоний имеет возможность наблюдать за заключенными и видеть, как на них влияет общение с родственниками и подругами. Наверняка есть какая-то, хотя бы неформальная, статистика и экспертные оценки разных инструментов поддержки заключенных. Но система закрыта, и остается надеяться лишь на готовность самих заключенных, отбывших сроки и вышедших на свободу, включиться в исследования и помочь ученым тоньше понять то, что происходит по ту сторону решетки. Одна из попыток работы с бывшими осужденными уже реализована в исследовании тех же авторов — это книга «До и после тюрьмы: женские истории»⁴. В ней, основываясь на материалах интервью женщин, прошедших через исправительные учреждения, авторы рассматривают гендерные аспекты заключения, много внимания уделяя устройству быта колоний и его влиянию на поведение и ресоциализацию женщин, преступивших закон.

Зная многие трудности, с которыми приходится сталкиваться тем, кто изучает российскую пенитенциарную систему, невольно восхищаешься авторами, которые так долго и внимательно изучают женскую сторону заключения. Почему-то в России социологии женщин в тюрьме уделяется гораздо больше внимания, нежели социологии мужчин, находящихся в заключении. Возможно, на это повлияли яркие узницы нового времени (девушки из группы Pussy Riot) и активисты общественных организаций, в частности Ольга Романова. Возможно, сохраняется мода на изучение гендерных проблем, поэтому исследования женских практик тюремного заключения или поддержки заключенных имеют больше шансов получить финансирование. Хочется надеяться на то, что авторы сохранят интерес к теме и будут публиковать новые статьи. Возможно, вопросы, затронутые в данной книге,

4. Омельченко Е. Л. (Ред.). (2012). До и после тюрьмы: женские истории. СПб.: Алетейя.

помогут новым исследователям обратиться к социологии исправительных учреждений и появятся новые работы.

Close to Prison

Ksenia Averkieva

Researcher, Institute of Geography of the Russian Academy of Sciences
Address: Staromonetniy Pereulok, 29, Moscow, Russian Federation 119017
E-mail: xsenics@yandex.ru

Review: Review: *Okolo tjur'my: zhenskie seti podderzhki zakljuchennyh* [Close to Prison: Women's Networks of Prisoners Support] edited by Elena Omelchenko and Judith Pallot (Saint-Petersburg: Aleteija, 2015) (in Russian).

Политический романтизм сто лет спустя: взгляд из прошлого в настоящее

ШМИТТ К. (2015). ПОЛИТИЧЕСКИЙ РОМАНТИЗМ / ПЕР. С НЕМ. Ю. Ю. КОРИНЦА ПОД РЕД. Б. М. СКУРАТОВА; ПОСЛ. А. Ф. ФИЛИППОВА. М.: ПРАКСИС. 460 С. ISBN 978-5-4433-0006-1

Мария Юрлова

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института социально-гуманитарных и политических наук Северного (Арктического) федерального университета
Адрес: наб. Северной Двины, д. 17, г. Архангельск, Российская Федерация 163002
E-mail: procurator.minbar@yandex.ru

Книга «Политический романтизм» была написана Карлом Шмиттом чуть меньше ста лет назад, в 1917–1918 гг., опубликована в 1919 году. В 1924 году вышло второе издание, предисловие к которому приведено в русском переводе. Эта книга важна как по содержанию, так и по своему месту в творчестве Шмитта. До нее он уже опубликовал несколько крупных работ, посвященных исследованию понятий вины, закона и ценности индивида в сравнении с ценностью государства, однако именно «Политический романтизм» сделал ему имя и в Германии, и за ее пределами. В послесловии к русскому изданию А. Ф. Филиппов пишет, что это книга, «открывающая Шмитта таким, каким он предстает в своих эпохальных сочинениях» (с. 320), и это действительно так: здесь автор, судя по всему, впервые проговаривает мысли, развиваемые им в дальнейшем в «Политической теологии», «Понятии политического», «Духовно-историческом состоянии современного парламентаризма», в других работах, посвященных проблемам легитимности власти, определению сущности государства и права и т. д. Впоследствии Шмитт додумает то, что в «Политическом романтизме» было только слегка проговорено, отшлифует формулировки, отреагирует на критику, переживет Веймарскую республику и Третий рейх и во многом пересмотрит свои взгляды, однако их истоки мы находим уже здесь — причем иногда это почти дословные формулировки из более поздних работ.

Нужно сказать, что Шмитт не был тем, кто ввел в научный оборот термин «политический романтизм», однако именно эта книга несколько десятилетий была одной из самых важных работ по истории термина. Впрочем, в ней говорится не только об истории термина, но и об истории феномена политического романтизма в Германии и во Франции. Определение политического романтизма встречается только в заключении, а сам текст представляет собой постепенное развертывание авторской аргументации на разных уровнях: через исследование истории термина к субъектам (романтикам), через описание их литературной деятельности как

романтиков — к политике, от политических последствий — к обобщению значимости политического романтизма как феномена и понятия. Мы будем следовать этой же логике.

В предисловии Шмитт пишет, что прежде, чем начинать разговор о политическом романтизме, необходимо определить, что такое романтизм и чем он не является. Перечисляя объекты, которые в разные эпохи именовались романтическими, мы ни к чему не приедем, так же как идя по популярному пути исследования «национальной принадлежности» романтизма и романтиков, который часто больше служит политическим, а не научным целям. Если мы хотим изучить романтизм как духовное движение всерьез, а не сделать его поводом для удовлетворения каких-либо других интересов (забегая вперед, отметим, что, по мнению Шмитта, сами романтики именно так и действовали бы), то для определения сущности романтизма нам нужно обратиться к романтическому субъекту и его природе, способу бытия и действия в мире, и там искать ответ. Однако если мы последуем его совету и углубимся в исторические примеры, то обнаружим странную вещь: романтики одинаково часто встречаются среди революционеров, монархистов, социалистов и консерваторов. Шмитт пишет, что это не должно нас удивлять, поскольку романтизм в каждом случае остается абсолютно подлинным и тождественным самому себе. Его сущность такова, что он не является ни консервативным, ни революционным, поэтому исследование его через призму политики не сможет ухватить суть, ее нужно искать не там.

Далее Шмитт делает несколько сильных и не очень понятных на первый взгляд заявлений, что романтизм претендует на то, чтобы быть подлинным и универсальным искусством, являя эстетическое переживание в качестве центра духовной жизни людей: «Провозглашается абсолютизация искусства, универсального искусства требуют, и все духовное — религия, церковь, нация и государство — течет в потоке, который исходит из нового центра, из эстетического» (с. 27); «Когда разрушается иерархия духовной сферы, центром духовной жизни может стать все» (с. 28). Эти рассуждения знакомы тем, кто читал «Политическую теологию» и помнит, что он писал: все понятия и представления духовной сферы, все антропологические представления о человеческой природе, да и в целом представления о том, что есть общество, — все это получает конкретное историческое содержание от состояния некой «центральной области» (метафизического центра духовной жизни, который в Европе смещался несколько раз за последние столетия) и только так и может быть понято. Там же он отмечает, что, когда какая-то сфера человеческой жизни становится центральной, проблемы других областей разрешаются, исходя именно из нее, и уже считаются проблемами второразрядными, решение которых состоится само собой, если только будут решены проблемы центральной области. В этой же работе Шмитт, видимо, проговаривает эти идеи в первый раз и не столь отчетливо.

Задаваясь вопросом, какая же духовная структура лежала в основании такого распространения эстетического, Шмитт пишет, что «романтическое отношение к

миру яснее всего обозначается своеобразным понятием *occasio* (с. 29) — «случай», «возможность», «повод». Важным здесь оказывается то, что это понятие исключает любую «*causa*», причину, а также норму. При этом если на место Бога, являющегося центром духовной жизни людей эпохи Средних веков, приходит что-то другое: государство, человечество или история, то мы все же можем говорить о сохранении порядка и последовательности в восприятии и описании жизни, но если на это место ставят субъекта, человека — а именно это происходит в романтизме, — то мир становится для него только поводом к размышлению или деятельности. Более подробно мы остановим на этой мысли дальше.

Итак, романтизм — это «субъективированный окказионализм, поскольку ему свойственно окказиональное отношение к миру, но вместо Бога романтический субъект занимает центральное место и делает из мира и всего в нем происходящего лишь повод» (с. 31). Романтическое отношение к миру исключает серьезность. Жизнь воспринимается такой, как ее представляют в мечтах, романтизация прошлого или заявленное стремление к идеальному будущему не предполагают возможность найти твердую опору в настоящем, жить «по-настоящему». Романтик всегда словно играет, его теоретические построения и душевные переживания — не более чем литературная импровизация на заданную тему, а значит, его искусство не является презентацией действительности. Он не способен на волевое усилие, поэтому у него нет твердых убеждений и представлений о должном. Однако о политическом романтизме Шмитт пока не пишет, переходя дальше к разбору попыток определения термина «романтизм».

Отмечая всю разность подходов к исследованию романтизма, Шмитт тем не менее выделяет несколько повторяющихся характеристик романтиков, а именно: неспособность понимать и воспроизвести юридическую аргументацию (к этому мы еще вернемся); некоторую связь с протестантизмом; деятельность только ради исполнения желания, пусть и иллюзорного; индивидуализм; мечтательность; эгоцентризм; иррационализм (который мыслится как преодоление рационализма); стремление к бессодержательной абстрактности. Он отмечает, что исследование осложняется тем, что многие историки называли романтическими все проявления духовной жизни человека, которого однажды причислили к романтикам, и считает такую установку также романтической. И все же Шмитт прослеживает эволюцию в понимании термина «романтизм» и отмечает, что в итоге у нас остаются как минимум два персонажа, которых можно назвать романтиками и которые вели политически активную жизнь — Фридрих Шлегель и Адам Мюллер (с. 62–63). Эти примеры позволяют продемонстрировать, что происходит, когда романтизм приобретает политическое измерение. И если о первом Шмитт пишет с долей сочувствия и понимания, то идеи второго подвергаются в его тексте разгромной критике. В приложении к настоящему изданию есть перевод двух лекций Мюllера об основах искусства государственного управления¹ (с. 382–424) и о ведении внутреннего

1. Сам автор писал об этих лекциях, изданных в 1808 г., что идеи, изложенные в них, «были искажены под влиянием господствующего духа мира, или духа времени, заплатить долг которому пришлось

государственного хозяйства, изложенного на теологической основе (с. 425–465), так что читатели могут сами оценить, насколько критика Шмитта была по адресу.

Итак, Шмитт обращается к анализу романтических субъектов, чтобы разъяснить практику политического романтизма на конкретных примерах (с. 62), а также чтобы оградить от этого определения тех, к кому он сам испытывал интеллектуальную симпатию: Бональда, де Местра и Доносо Кортеса. Этому посвящена первая глава.

Шмитт приводит различные свидетельства в пользу того, что в конце XVIII века в Германии политические взгляды романтиков либо не принимались всерьез, либо они сами к этому не стремились. Автор иронически замечает, что их действиями были статьи, рассчитанные на внимание публики, а не на политический резонанс. Говоря о Фр. Шлегеле, Шмитт отмечает два момента: романтическую спонтанность и внезапность его политических жестов, а также то, что его как политика никто не воспринимал всерьез. Об А. Мюллере Шмитт пишет, что тот на протяжении всей своей деятельности оставался орудием в руках Меттерниха (с. 74), указывает на его интеллектуальную несамостоятельность (свойственную, по его словам, всем романтикам), пестроту идей и попытки соединить в одной теории несоединимые элементы. Впрочем, Шмитт признает, что Мюллеру эти попытки удавались в силу его неспособности полностью постичь суть предмета. Кроме того, Шмитт упрекает Мюллера за поверхностность политических убеждений, отсутствие искренней веры в какую-либо идею. Его политическая активность объяснялась желанием занять какой-нибудь важный пост, что часто приводило его в противоположный лагерь, однако последнее не могло надолго его скомпрометировать, так как о его «политической бесхарактерности» (с. 86) знали все.

Впрочем, отмечает Шмитт, реальной деятельностью обоих были только слова, а действия на политическом поприще имели целью утверждение собственного «Я» как политического деятеля и реформатора, а события, происходившие в стране и в мире, были только поводом самоутвердиться. Говоря о Мюллере, Шмитт называет его «слугой какой угодно системы» (с. 96), человеком, который мог бы приспособиться к любым условиям.

Охарактеризовав романтиков столь нелестным образом, автор пишет в начале второй главы, что структуру романтического духа все-таки нужно рассматривать в контексте духовной ситуации, а не исходя только из индивидуальных особенностей того или иного представителя. Таким образом, если мы собираемся учитьвать сказанное ранее, мы должны считать эти характеристики особенностями романтизма как такового, а не человеческой слабостью или недоброкачественностью человеческой натуры.

и автору», а также отражали его стремление к идеалу. По поводу второго труда подобных комментариев не было, он впервые опубликован в 1820 г. и носит явные следы новых католических убеждений Мюллера и, как отмечает Шмитт, попыток использовать католицизм в интересах собственных теоретических построений.

Начинать исследование духовной ситуации романтизма следует с Декарта, результатом гносеологической критики которого стала эгоцентричность философского мировоззрения (с. 101). Реакции, последовавшие за утверждением картезианского рационализма, достаточно разнообразны, однако Шмитта больше всего интересует то, что он назвал «эмоционально-эстетическим романтизмом» (с. 106). В нем он выделил несколько особенностей: ироническое отношение ко всему, кроме своего «Я»; склонность к размышлению над противоположными философскими категориями (при этом противоположности могут быть сняты в эстетическом или эмоциональном переживании, но не преодолены рационально); нежелание действовать в мире, а только наблюдать за ним; а также лирика как специфический продукт деятельности. По мнению Шмитта, наиболее отчетливое выражение эти установки находят у Ж.-Ж. Руссо, который, не будучи в состоянии преодолеть рационализм и интеллектуально завися от своих предшественников, нашел в выходе, представив в виде конкретной желательной иллюзии то, что в прежней философской традиции рассматривалось как абстракция или исторический факт (с. 108), поскольку как типичный романтик он не был связан требованиями causalности и рациональности.

Для дальнейшего исследования романтизма, отмечает Шмитт, существенно то, что развитие философии и теологии с конца XVII по XIX век привело к новым представлениям о Боге и Абсолюте (с. 111) и, следовательно, к тому, что в новом секулярном мире функции последнего основания и субъекта легитимации перешли к двум новым реальностям: человечеству и истории. Не вдаваясь в подробности описания развития философии в XVIII и XIX веках, необходимо отметить, что существенным для понимания духовно-исторической ситуации романтизма является то, что романтик «вмешивается в борьбу этих божеств со своей субъективной индивидуальностью» (с. 124), воспринимая ее как средство укрепления суверенитета своего «Я». А так как в реальности романтик не может занять место ни человечества, ни истории, он остается в ситуации вечного становления, предпочитая сохранить неограниченные возможности, открывающиеся в фантазиях о мире, а не сужать горизонт возможностей определением собственного места в мире и своей позиций (интеллектуальной, политической, этической и т. д.) и принятием ответственности за свои действия. Вообще Шмитт постоянно упоминает безответственность романтика, с которым, как с ребенком, постоянно что-то случается, но не он является причиной происходящего и не он отвечает за последствия. Возможно, с этим связана идеализация ими детства человека и человечества, любование первобытными народами, прошлым, из которого «можно лепить чудесные фигуры» (с. 133), ведь такая позиция позволяет и самому человеку не взрослеть и не начинать «жить всерьез». По этой же причине романтики мечтательно идеализируют другие страны.

В целом же, отмечает Шмитт, «романтик избегает действительности, но иронически, с установкой на интригу... разыгрывает одну действительность против другой, чтобы парализовать современную для него, ограничивающую его действи-

тельность. Он иронически избегает ограничивающей объективности и осторегается того, чтобы быть твердо к чему-либо привязанным; в иронии заключается условие всех бесконечных возможностей» (с. 135). Решившись на что-нибудь всерьез, романтик отказался бы от своей иронии и перестал бы быть собой. Впрочем, самоирония для романтика невозможна (она требует отстранения от себя, взгляда на себя как на объект) и опасна, поскольку разрушает иллюзии. Все же осталось — и общество, и история, и мироздание в целом — служит продуктивности романтического «Я» (с. 141), создающего мир, желательный ему (в литературе, политике, философии), при этом связи между причиной и следствием установить невозможно, поскольку каузальность отрицается. Впрочем, по словам Шмитта, романтики не стремятся к внутренней связности своих теорий, поскольку не видят противоречий в них. Это мешает им, например, развивать теории государства на основе права, а не чувств или переживаний, так как юридическая логика им недоступна. А в ситуации отсутствия логики любые формы могут относиться к любому содержанию и «в романтической анархии любой может создать свой мир» (с. 143). Романтизм — это творчество ради творчества, где любые события являются не причинами, а только поводом для реакции, и где важны не последствия, а чувственное переживание этой реакции.

В области искусства с этим не было бы проблем, но если мы говорим о романтической установке в этике, то сталкиваемся все с той же безответственностью, когда деятельность — это душевное переживание, свобода выражается в суждении и критике, а об ответственности речи не идет, поскольку любое суждение можно отменить. Шмитт пишет, что «воодушевленные или неохотные реакции на раздражитель не являются активностью. Человек не становится деятельной личностью в моральном смысле оттого, что он с чрезмерной интенсивностью воспринимает радость и печаль» (с. 178), а представить себе, что романтик всерьез решил участвовать в революции, невозможно.

И все же, даже после таких подробных описаний Шмитт здесь не пишет, в чем же состоит суть его претензий к романтикам, почему критика романтизма, политического романтизма стала темой его книги. К этому он обращается в третьей главе, где показывает, что романтизм не удовлетворяется сферой эстетического, и в самом конце XVIII — начале XIX века романтики формулируют собственные учения о государстве, поводом для которых послужила Французская революция, возбудившая их умы. В их теориях государство — это то, что «существует в идее», произведение искусства, духовный организм, духовное мировое тело, прекрасное, требующее искренней любви и верности, поклонения, а не правового обоснования (с. 195). Такое мировосприятие может соединяться с самыми разными политическими порядками и противоположными философскими теориями, с революцией и реакцией, поскольку ядром романтизма, с точки зрения Шмитта, является пассивность (с. 198), неспособность определиться, выбрать между справедливым и несправедливым (с. 199). Правовой или моральный выбор реализовал бы только

одну из имеющихся возможностей и отсек остальные, чего романтик допустить не может.

Поэтому к политическим убеждениям романтиков нельзя относиться серьезно, они не готовы действовать. Шмитт указывает, что Шлегель видит зло в стремлении к политической активности и желал бы быть лишь «участливым наблюдателем» (с. 204). Единственная допустимая политическая активность в его представлении состоит в согласии с деятельностью правительства, не принимая решения даже в теории.

Из всего сказанного Шмитт делает вывод, что

«...революция и Реставрация могут быть романтически в равной мере осознаны, то есть их можно сделать поводом для романтического интереса... Совершенно разнородные, противоположные процессы и образы могут рассматриваться романтическим субъектом как начало романтического романа. Без изменения ее сути и структуры, которая всегда остается окказионалистической, романтическая продуктивность может быть связана и с каким-то иным объектом историко-политической действительности, нежели просто легитимный правитель» (с. 210).

При этом романтические теории государства подвержены влиянию моды не меньше, чем литературные вкусы и другие эстетические взгляды, и мода эта касается в том числе тех философов, теории которых могли быть использованы романтиками в качестве повода для размышлений о государстве. Очевидно, что субъективные эстетические переживания не могут стать основой для этики или политики. Романтики могут одобрить и оправдать все что угодно. Поэтому, пишет Шмитт, не существует романтических идей, а есть только романтизированные (с. 250). Таким образом, мы вроде бы приходим к тому, что политический романтизм, несмотря на свое название, не является ни политической программой, ни даже четко сформулированной политической позицией, можно даже говорить об аполитичности романтиков. Однако, во-первых, такой уходит из политики — это тоже политическое решение, а во-вторых, политический романтизм может «сознательно или неосознанно служить политической агитации и иметь политические последствия, не переставая быть романтическим, то есть продуктом политической пассивности» (с. 260). Таким образом, мы имеем пассивность и безответственность, соединенные с эмоциональным желанием новых впечатлений и готовностью получать их из любого источника, а также со стремлением утвердить свое «Я» там, где оно привлечет больше всего внимания. Стоит ли удивляться, что в политике так много романтиков?

Следует добавить, что Шмитт отделяет политического романтика от романтического политика, который может быть мотивирован романтическими представлениями и «поставить им на службу силу, происходящую из иных источников» (с. 254). Такой человек, как Дон Кихот, способен сделать выбор между справедливостью и несправедливостью и служить этому выбору как идеи, идеалу, в том

числе рискуя жизнью, чего никогда не сделал бы романтик, больше всего ценящий себя и свою жизнь.

В заключении Шмитт все-таки дает своеобразное определение политического романтизма, называя его «аффектом, сопровождающим романтика в его отношениях с политическим процессом, который окказионально вызывает к жизни романтическую продуктивность. Впечатление, внушаемое историко-политической действительностью, должно стать поводом для субъективного творчества. Если у субъекта отсутствует собственно эстетическая, то есть лирико-музыкальная продуктивность, то тогда возникает суждение, составленное из исторического, философского, богословского или другого научного материала...» (с. 279). Таким образом, политический романтик — это тот, для кого политика — это повод и средство проявить и утвердить свое «Я».

Видимо, уже в 1917–1918 годах Шмитт считал политику не игрой, а чем-то вроде наивысшей интенсивности противостояния, точкой напряжения, где требуется прилагать усилия, принимать решения и делать выбор, а не скользить по поверхности, ничего не принимая всерьез. В приложении к настоящему изданию есть краткая, но очень точная рецензия Г. Лукача на второе издание «Политического романтизма», где он пишет, что Шмитт прав в критике романтизма, но так и не отвечает на вопрос, почему именно окказионализм стал его основой.

Отчасти этот вопрос важен и для нас, читающих эту книгу в десятые годы XXI века. Еще когда она готовилась к публикации в 2009 году, тема политического романтизма оказалась очень значимой для публичных интеллектуалов, по-разному оценивающих и термин, и феномен, и самого Карла Шмитта². Сейчас, спустя шесть лет, размышления о политической активности и пассивности, роли и месте интеллектуалов в политике, о свободе и ответственности индивида интересны ничуть не меньше. Да, Карл Шмитт дает почти однозначный ответ на вопрос, должен ли мыслящий человек иметь политические убеждения (или убеждения, способные стать политическими) и быть политически активным. Но есть точка зрения, что политика — это сфера, где действия совершаются при помощи слов, что функция интеллектуалов состоит именно в том, чтобы наблюдать и фиксировать, а потом размышлять и искать причины происходящего.

Если вспомнить характерные черты описываемых Шмиттом политических романтиков, возникает вопрос, не лучше ли, если люди будут продолжать воздерживаться от действия, сидеть в кафе и писать статьи, и никогда не выйдут на баррикады, не выплеснут в реальность то, чем полны их головы, не пойдут за это бороться и убивать? Может быть, лучше и полезнее «описывать опыт революции, чем его проделывать»? На эти вопросы нет единственно верного ответа, но и в качестве вопросов они полезны и продуктивны. Вряд ли Шмитт предполагал такой эффект от прочтения своего текста, но его описания рисуют картины, над которыми стоит задуматься, мысленно примеряя портреты персонажей на сегодняшние реалии.

2. См., например, публикации в Русском Журнале: <http://russ.ru/Temy/Politicheskij-romantizm>

Political Romanticism One Hundred Years After: A Look from the Past to the Future

Maria Yurlova

Associate Professor, Northern (Arctic) Federal University

Address: Severnaya Dvina Emb., 17, Arkhangelsk, Russian Federation 163002

E-mail: procurator.minbar@yandex.ru

Review: *Politicheskij romatizm* [Political Romanticism] by Carl Schmitt (Saint-Petersburg: Praxis, 2015) (in Russian).