

ISSN 1728-1938

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

2019 * Том 18 * № 3

**RUSSIAN SOCIOLOGICAL
REVIEW**

2019 * Volume 18 * Issue 3

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



2019
Том 18. № 3

ISSN 1728-1938

Эл. почта: puma7@yandex.ru

Веб-сайт: sociologica.hse.ru

Адрес редакции: ул. Старая Басманная, д. 21/4, к. А205, Москва 105066

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12454

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

Анастасия Викторовна Макмиллан

Перри Франц

Корректор

Инна Евгеньевна Кроль

Верстальщик

Андрей Михайлович Корбут

Международный редакционный совет

Николя Айо (Университет Фрибура, Швейцария)

Джеффри Александер (Йельский университет, США)

Яан Вальсинер (Университет Ольборга, Дания)

Виктор Семенович Вахштайн (РАНХиГС, Россия)

Гэри Дэвид (Университет Бентли, США)

Дмитрий Юрьевич Куракин (НИУ ВШЭ, Россия)

Александр Владимирович Марей (НИУ ВШЭ, Россия)

Питер Мэннинг (Северо-восточный университет, США)

Альбер Ожбен (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 присылать 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
- Этнометодология и разговорный 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 получить сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: farkhatdinov@gmail.com.

RUSSIAN SOCIOLOGICAL REVIEW



2019
Volume 18. Issue 3

ISSN 1728-1938

Email: puma7@yandex.ru

Web-site: sociologica.hse.ru/en

Address: Staraya Basmannaya str., 21/4, Room A205, Moscow, Russian Federation 105066

Phone: +7-(495)-772-95-90*12454

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

Anastasia McMillan

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)

Alexander Marey (HSE, Russian Federation)

Peter Manning (Northeastern University, USA)

Albert Ogien (EHESS, France)

Anne W. Rawls (Bentley University, USA)

Irina Savelyeva (HSE, Russian Federation)

Victor Vakhshayn (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

ПОЛИТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

- Демократия и терроризм: новый взгляд на старую проблему 9
Андрей Кортаев, Илья Васькин, Даниил Романов
- ВИЧ/СПИД в России: властная и активистская конструкции
социальной проблемы 49
Искэндэр Ясавеев
- «В каждом деле должно быть доверие»: конфуцианская доверительность
как экзистенциальный принцип японской политической культуры
периода Нара 77
Валентин Матвеев
- Зарождение социолого-управленческой традиции в китайском обществе
на рубеже XIX–XX веков 116
Евгений Кремнёв

СТАТЬИ И ЭССЕ

- «Dulce et decorum est»: феномен мученичества в западных национализмах
XVIII–XX веков 143
Алексей Зыгмонт
- Социологический анализ институционального аспекта глобальной
социологии Майкла Буравого 172
Иван Кисленко

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Онтология власти как онтология истории: политическая философия
Владимира Бибихина 195
Илья Павлов
- Robo-Revolution: A Marxist Approach to Social Uprising in the High-Tech Age . . 224
Lika Rodin

ХАННА АРЕНДТ: НОВОЕ НАЧАЛО

- The Role of the Judging Spectator in Politics: Arendt's Approach. 245
Maria Sidorova

РУССКАЯ АТЛАНТИДА

- Русский славянофил в поисках Европы: образы России и Европы в книге
«Государственные тайны Венеции» В. И. Ламанского 260
Алексей Малинов, Виктор Куприянов

STUDIA SOVIETICA

- Вульгарный социологизм: история концепта 286
Владимир Быстров, Владимир Камнев

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

- Подход к анализу религиозной реальности в социальной феноменологии
Альфреда Шюца 309
Алексей Ситников

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

- Будущее как предмет социальной теории 328
Александр Павлов

РЕЦЕНЗИИ

- От «учета, разгрузки, очистки» к праву гражданства: антропология
советского паспорта 345
Максим Фетисов
- Why Poetry Matters beyond Figures. 359
Alexander Markov

Contents

POLITICAL SOCIOLOGY

- Democracy and Terrorism: A Re-analysis. 9
Andrey Korotayev, Ilya Vaskin, Daniil Romanov
- HIV/AIDS in Russia: Governmental and Activist Constructions of the
Social Problem 49
Iskender Yasaveev
- “Trustworthiness is the Foundation of Right”: Confucian Trustworthiness
as an Existential Principle of Japanese Political Culture of the Nara Period 77
Valentin A. Matveenko
- The Origin of Management Ideas in Sociology in Chinese Society at the Turn
of the 19th and 20th Centuries 116
Evgeny Kremnyov

ARTICLES AND ESSAYS

- “Dulce et decorum est”: The Phenomenon of Martyrdom in Western
Nationalisms of the 18th–20th Centuries 143
Aleksei Zygmont
- A Sociological Analysis of the Institutional Aspect of the Global Sociology of
M. Burawoy. 172
Ivan Kislenko

POLITICAL PHILOSOPHY

- An Ontology of Power as an Ontology of History: An Appraisal of
Vladimir Bibikhin’s Political Philosophy. 195
Ilia Pavlov
- Robo-Revolution: A Marxist Approach to Social Uprising in the High-Tech Age . . 224
Lika Rodin

HANNAH ARENDT: NEW BEGINNING

- The Role of the Judging Spectator in Politics: Arendt’s Approach. 245
Maria Sidorova

RUSSIAN ATLANTIS

- A Russian Slavophile in a Quest for Europe: The Images of Russia and Europe in
V. Lamansky's book *State Secrets of Venice*. 260
Alexey Malinov, Victor Kupriyanov

STUDIA SOVIETICA

- Vulgar Sociologism: The History of the Concept 286
Vladimir Bystrov, Vladimir Kamnev

SOCIOLOGICAL EDUCATION

- An Approach to the Analysis of Religious Reality in the Social Phenomenology
of Alfred Schütz 309
Alexey V. Sitnikov

REFLECTIONS ON THE BOOK

- The Future as a Subject of Social Theory. 328
Alexander Pavlov

BOOK REVIEWS

- From "Recording, Unloading, Purging" to the Right of Citizenship:
Anthropology of the Soviet Passport. 345
Maxim Fetisov
- Why Poetry Matters beyond Figures. 359
Alexander Markov

Демократия и терроризм: новый взгляд на старую проблему*

Андрей Кортаев

Доктор философии (PhD), доктор исторических наук, профессор,
заведующий лабораторией мониторинга рисков социально-политической дестабилизации,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Главный научный сотрудник Института Африки Российской академии наук
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: akorotayev@gmail.com

Илья Васькин

Магистр политических наук, стажер-исследователь
международной научно-учебной лаборатории институционального анализа
экономических реформ, Институт институциональных исследований,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: ilia-vaskin@yandex.ru

Даниил Романов

Стажер-исследователь лаборатории мониторинга рисков
социально-политической дестабилизации,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: dm.romanov@me.com

В статье анализируется зависимость между типом политического режима и уровнем террористической активности, с особым акцентом на так называемые фракционные (фракционные/*factional*) демократии. Ключевым отличием данного политического режима от других является наличие в нем поляризации между противоборствующими фракциями (*factions*), которая трансформирует конвенциональный институционализированный политический процесс в неконвенциональную политику раскола. Показано, что фракционные демократии подвергаются большему количеству террористических атак, чем другие политические режимы. Предлагается авторский ответ на давно обсуждаемый исследователями вопрос о причинах выявленной во многих исследованиях положительной корреляции между демократией и терроризмом. Обращается внимание на то, что положительная связь между демократическим режимом и уровнем террористической активности может быть получена из-за включения фракционных демократий в выборку демократических государств. Если фракционные демократии исключить из выборки, связь между уровнем террористической активности и демократическим режимом оказывается негативной. Выводы, сделанные на основе полученных результатов о характере связи между де-

© Кортаев А. В., 2019

© Васькин И. А., 2019

© Романов Д. М., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-3-9-48

* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2019 году при поддержке Российского научного фонда (проект № 18-18-00254).

мократиями, в частности фракциональными демократиями, и уровнем террористической активности, представляются значимыми при проведении тестов на выделенных подвыборках. Проведенный анализ позволяет утверждать, что фракциональная демократия является достаточно мощным фактором высокого уровня террористической активности, в то время как нефракциональная демократия оказывается скорее статистически значимым предиктором относительно более низкой интенсивности террористических атак.

Ключевые слова: терроризм, политический режим, фракциональная демократия, демократия, социально-политическая дестабилизация

Введение

Проблема влияния политического режима на интенсивность террористических атак является относительно разработанной темой в мировой политической науке. Литературу, посвященную влиянию типа политического режима на интенсивность терроризма, можно разделить на следующие блоки: работы, анализирующие влияние демократии на уровень террористической активности¹; воздействие отдельных видов политических режимов (например, военных диктатур, наследственных монархий) на террористическую деятельность; влияние отдельных характеристик политических режимов на данный тип политического насилия; роль инклюзивных по отношению к меньшинствам институтов как фактора снижения террористической угрозы. Эти блоки будут описаны ниже.

Влияние демократии на терроризм было исследовано в целом ряде работ, при этом были получены достаточно противоречивые результаты (см. табл. 1). С одной стороны, авторы части исследований утверждают, что демократия положительно связана с терроризмом (Нарочницкая, 2003; Eubank, Weinberg, 2001; Li, 2005; Lutz, Lutz, 2010; Chenoweth, 2010; Piazza, 2008, 2013; Young, Dugan, 2011)², при этом для этой связи предложено четыре основных объяснения: структурное, стратегическое, организационное и политическое (Chenoweth, 2013).

Структурное объяснение основано на том допущении, что в самом институциональном дизайне демократических государств присутствуют определенные возможности, облегчающие реализацию террористического насилия и информирования о нем. Само это объяснение имеет четыре разновидности: объяснение через гражданские свободы, через публичность, через занижение данных об уровне террористической активности автократиями и через институциональный дизайн как таковой (см.: Chenoweth, 2013: 360–370).

1. При этом большая часть исследований, касающихся данной тематики, посвящена изучению влияния отдельных элементов демократических систем, таких как децентрализация (Frey, Luechinger, 2004) или гражданское неповиновение (Allen, 2009).

2. Кроме того, существует ряд работ, которые указывают на наличие положительной связи демократии и терроризма (Нарочницкая, 2003; Foster, Braithwaite, Sobek, 2012; Ghatak, Gold, Prins, 2019; Gleditch, Polo, 2016) в контексте этнической дискриминации, что будет более подробно проанализировано ниже.

Объяснение через гражданские свободы исходит из того, что в демократических странах реализуются разного рода права: на свободу собраний, на свободу передвижения и самовыражения, которые облегчают террористическим группам организацию террористической активности, рекрутирование новых членов и т. п. При этом сильных эмпирических доказательств для данного объяснения нет (Li, 2005; Young, Findley, 2011). Кроме того, у данного объяснения есть ряд слабых мест. Во-первых, оно опирается только на возможность совершения теракта, не анализируя причин террористической активности. Во-вторых, в демократических странах есть возможность легального выражения своих интересов, что позволяет переключиться возможным террористическим организациям на мирные способы достижения своих целей вместо собственно терактов.

Объяснение через публичность предполагает, что свобода прессы создает стимулы для того, чтобы совершать террористические акты именно в демократических странах. Согласно этому объяснению, в таких странах коммерчески ориентированные медиакомпании более активно будут сообщать о терактах, что позволяет террористам бесплатно заявлять о себе и запугивать население страны. Такое объяснение предполагает, что государства с наибольшей свободой прессы должны быть наиболее привлекательными объектами террористических атак (Hoffman, 2006; Gadarian, 2010). Эмпирическое тестирование данной гипотезы не подтвердило ее (Scott, 2001). Ко всему прочему, у этого объяснения есть и некоторые другие недостатки. Во-первых, страны с приблизительно одинаковым уровнем свободы прессы подвержены разному уровню террористических атак. Во-вторых, оно не может объяснить вариацию по атакам внутри самих этих стран. В-третьих, ввиду распространения новых технологий и усиления глобализации избирать в качестве цели террористических атак конкретно страны с более свободной прессой становится все менее выгодным.

Объяснение через занижение автократиями данных о терактах основано на том, что они целенаправленно блокируют эту информацию (Sandler, 1995; Drakos, Gofas, 2006, 2007). Однако систематического анализа данного подхода на основании строгих эмпирических данных на настоящий момент проведено не было.

Наконец, объяснение через собственно институциональный дизайн основано на том, что конкретные институты типа партийной системы, избирательного законодательства или устройства судов влияют на террористическую активность (Danzell, Orlandrew, 2011; Kibris, 2011; Findley, Young, 2011). У этого объяснения основной изъян состоит в том, что эти характеристики статичны, а интенсивность терактов от времени может резко меняться время. Кроме того, институциональный аргумент преувеличивает количество терактов при прогнозировании. В целом связь между институтами и терроризмом на данный момент не является достаточно хорошо установленной.

Стратегическое объяснение основано на том, что террористы чаще совершают атаки в демократиях, потому что эти режимы более склонны идти на уступки террористам (Pape, 2003). При этом данная теория не имеет серьезных эмпириче-

ских подтверждений и оспаривается некоторыми авторами (Reiter, Wade, 2007). Оспаривается и основное допущение данной теории, так как при его проверке обнаруживается, что даже если демократии поначалу идут на уступки, то затем их отношение к террористам становится более жестким (Davis, Silver, 2004; Viscusi, Zeckhauser, 2003; Berrebi, Klor, 2006, 2008; Abrahms, 2007; Gadarian, 2010; Kibris, 2011; Merolla, Zechmeister, 2011).

Основной аргумент организационного объяснения базируется на том, что демократии более подвержены разным формам мобилизации (Robertson, Teitelbaum, 2011), а террористические организации возникают на «остатках» мобилизационных волн (Brooks, 2009; Moore et al., 2016). Однако данное объяснение также сталкивается с рядом проблем. Во-первых, эмпирическая проверка данной теории приводит к смешанным результатам (Chenoweth, 2007; Findley, Young, 2011). Во-вторых, политическая мобилизация есть не только в демократиях, но и в гибридных режимах (Levitsky, Way, 2011). В-третьих, такое объяснение может заметно завывать ожидаемое число терактов, так как в такой логике Центральная и Восточная Европа должны быть очень сильно подвержены терактам из-за постоянных волн политической мобилизации, чего актуально не наблюдается (Mares, 2011). Наконец, это объяснение не отвечает на вопрос: а почему, собственно, случается политическая мобилизация? Что ею движет?

Политическое объяснение основано на том, что интенсивность терроризма зависит от политики, проводимой конкретным политическим режимом. В частности, левые режимы более подвержены атакам, чем правые (Koch, Cranmer, 2007). При этом возможны и противоположные результаты (Danzell, 2011). Вместе с тем и у этого подхода есть ряд недостатков. Например, некоторые виды политики (скажем, военная оккупация) сами по себе повышают мобилизацию населения против соответствующего режима.

С другой стороны, ряд работ свидетельствует об отрицательной связи демократии и терроризма (Abrahms, 2007; Bird, Blomberg, Hess, 2008; Shahrouri, 2010; Basuchoudhary, Shughart II, 2010; Sandler, 1995), объясняя это тем, что в демократиях есть институты, которые отвечают за представленность тех, у кого в недемократиях не было бы права голоса³. Это служит способом ограничить насилие внутри общества и защитить права разного рода меньшинств. Исследование Константина Аша (2016) также привело к похожим результатам, показав, что высокий уровень представительности в демократиях отрицательно связан с терроризмом.

Следующий блок связан с влиянием отдельных подтипов политических режимов на терроризм. Дениз Аксой, Дэвид Картер и Джозеф Райт (Aksoy, Carter, Wright, 2012) в своем исследовании, посвященном эффекту представленности оппозиционных партий в парламентах авторитарных режимов, показали, что диктатуры без свободно избираемого парламента, но с активно действующими оппозиционными партиями более подвержены террористическим атакам, чем остальные

3. Подробные метаисследования, посвященные причинам терроризма и связи терроризма и демократии, см.: Brooks, 2009; Krieger, Meierrieks, 2011; Chenoweth, 2013.

виды диктатур. Они связывают это с тем, что поскольку организованная оппозиция не имеет возможности донести свои идеи до населения страны и режима легальным образом, наиболее радикальные ее представители совершают теракты с целью привлечь к себе внимание более деструктивными методами.

Другое подобное исследование, проведенное группой исследователей (Conrad, Conrad, Young, 2014) на примере разных типов автократий, показало, что значимую роль играют так называемые издержки информирования (*audience costs*)⁴. Прилагая этот концепт к терроризму, авторы данного исследования реинтерпретируют этот концепт как возможность воздействовать на максимально большое количество людей террористическими атаками. Они исходят из того, что в разных типах автократий издержки информирования разные, обосновывая это уровнем институционализации режима. Их исследование показывает, что военные и однопартийные диктатуры, а также династические монархии, где роль автократа в большей степени институционализирована, столь же сильно подвержены терактам, как и демократии, в силу схожих издержек информирования. С другой стороны, персоналистские диктатуры и нединастические монархии, в которых автократы в меньшей степени институционализированы, менее подвержены терактам по причине того, что издержки информирования там выше, чем в других подтипах (как демократических, так и автократических) режимов.

Кроме того, исследование Джеймса Пьяццы (Piazza, 2013) показало, что в молодых демократиях теракты совершаются чаще, чем в давно существующих. Он связывает это с тем, что в молодых демократиях политические институты еще не устоялись, правила игры для взаимодействия политических сил выработаны еще не до конца. При этом данное исследование указывает на то, что автократические режимы независимо от возраста менее подвержены терроризму, чем демократии.

Особняком здесь стоит исследование Андерсона и Брима, в котором авторы утверждают, что совершение теракта во время политического транзита от автократии к демократии способствует формированию негативного отношения к демократии на личностном уровне (Andersen, Brum, 2017).

Исследования роли отдельных элементов демократии в качестве предиктора терроризма охватывают разные темы. С одной стороны, есть теоретические работы, подобно статье Майкла Аллена (Allen, 2009), о том, что гражданское неподчинение в делиберативных демократиях не может выходить за пределы мирных действий, потому что целенаправленный вред людям и собственности уже не соответствует данной идее. Другим подобным примером является работа Бруно Фрея и Саймона Лючингера (Frei, Luechinger 2004), в которой показано, что децентрализация способствует уменьшению терроризма, так как увеличивает издержки и уменьшает выгоды от атак.

Стоит также отметить результат одного из исследований о том, что политические свободы и гражданские права отрицательно связаны с терроризмом, а эко-

4. Подробнее об издержках информирования см.: Fearon, 1994.

номические не оказывают значимого влияния (Kurrild-Klitgaard, Justesen, Klemmensen, 2005).

Вместе с тем в ряде эмпирических работ доказывается присутствие как отрицательной, так и положительной связи между наличием ограничений исполнительной власти и интенсивностью терроризма (Li, 2005; Lee, 2013); исследователи объясняют это тем, что в одних случаях данные ограничения способствуют меньшему тяготению исполнительной власти стать авторитарной, а с другой стороны, что, если ограничения исполнительной власти слишком сильны, она не может действовать адекватно в ситуациях, скажем, захвата заложников.

Кроме того, согласно некоторым исследованиям, значимую роль играет наличие независимой судебной системы (Findley, Young, 2011), политическая состоятельность (Chenoweth, 2010), международные кризисы, союз с США, участие в гражданских войнах (Savun, Philips, 2009). Еще одним элементом, более характерным для автократий, являются политические репрессии. Одно из исследований (Piazza, 2015) показало, что репрессии как минимум не уменьшают интенсивность террористических атак, а такие их виды, как физическое устранение репрессируемых, ограничение свободы медиа или ограничение электорального участия, положительно связаны с терроризмом.

Наконец, еще один крупный блок исследований посвящен роли этнических конфликтов в демократических режимах в контексте терроризма. Исследования, которые касаются данной тематики, показывают, что этническая фракционализация (Gleditsch, Polo, 2016) и дискриминация (Нарочницкая, 2003; Foster, Braithwaite, Sobek, 2012; Ghatak, Gold, Prins, 2019) в демократиях положительно связаны с терроризмом. Они объясняют это тем, что невозможность участвовать в политической жизни страны наравне с титульными нациями, а также проблемы, вызываемые соответствующей дискриминацией на бытовом уровне, катализируют радикализацию на групповом уровне, что ведет к увеличению интенсивности террористических атак.

В заключение данного обзора приведем сводку результатов о влиянии политического режима и некоторых других политических институтов на уровень террористической активности, полученных различными исследователями (см. табл. 1).

Особо стоит отметить исследование Хусрава Гайбуллоева, Джеймса Пьяцци и Тодда Сандлера (Gaibulloev, Piazza, Sandler, 2017), которое показало наличие еще одной возможной взаимосвязи между терроризмом и демократией (ср. также: Abadie, 2006). Анализируя данные с 1970 по 2012 год на основе информации по 159 странам, его авторы обнаружили перевернутую U-образную зависимость, связывающую эти переменные: для консолидированных автократий в среднем характерна минимальная интенсивность террористической активности; эта интенсивность достигает пика в переходных режимах и приобретает значения немногим выше минимума (характерного для консолидированных автократий) в консолидированных демократиях.

Данный вывод очень хорошо коррелирует с целым рядом исследований, показывающих наличие перевернутой U-образной зависимости между типом полити-

Таблица 1. Результаты эмпирических тестов корреляции между типом политического режима и уровнем террористической активности

Исследователь, год	Независимая переменная	Метод	Период	Выборка	Результаты
Lutz, Lutz, 2010	Демократия	Корреляция Пирсона	1972–1995	100 стран	1. Демократия положительно связана с терроризмом. 2. На Ближнем Востоке связь сильнее, в посткоммунистических странах слабее
Piazza, 2008	Демократия, экономическая свобода	Негативная биномиальная регрессия	1986–2003	153 страны	1. Демократия положительно связана с терроризмом. 2. Экономическая свобода не связана с терроризмом
Shahroui, 2010	Демократия	Augmented Dickey-Fuller, линейная регрессия	1970–1997	96 стран	1. Демократия отрицательно связана с терроризмом
Li, 2005	Демократия, институциональные ограничения	Негативная биномиальная регрессия	1975–1997	119 стран	1. Демократическое участие отрицательно связано с терроризмом. 2. Институциональные ограничения отрицательно связаны с терроризмом в демократиях
Basuchoudhary, Shughart II, 2010	Политические права, гражданские свободы	Негативная биномиальная регрессия	1982–1997	118 стран	1. Демократия отрицательно связана с терроризмом после окончания холодной войны
Sandler, 1995	Демократия	Описательная статистика	1980–1987	22 страны	1. В демократиях терактов меньше, чем в недемократиях
Abadie, 2006	Политическая свобода	Негативная биномиальная регрессия	2003–2004	186 стран	1. Терроризм криволинейно связан с демократией
Piazza, 2013	Время существования демократии	Негативная биномиальная регрессия	1970–2006	171 страна	1. Молодые демократии более подвержены терроризму. 2. Автократии независимо от возраста менее подвержены терроризму
Gaibullov, Piazza, Sandler, 2017	Тип режима	Пуассоновская регрессия, негативная биномиальная регрессия	1970–2012	159 стран	1. Перевернутая U-образная зависимость между типом режима и уровнем террористической активности

Исследователь, год	Независимая переменная	Метод	Период	Выборка	Результаты
Savin, Philips, 2009	Демократия, внешняя политика страны	Негативная биномиальная регрессия	1998–2004; 1968–2001	163 страны	1. Политический режим статистически незначим. 2. Международные кризисы, союз с США, участие в гражданских войнах положительно связаны с терроризмом
Lee, 2013	Демократия, свобода прессы, ограничения исполнительной власти	Пуассоновская регрессия	1978–2005	10 стран	1. Демократии менее подвержены атакам с захватом заложников. 2. Высокий уровень ограничений исполнительной власти уменьшает вероятность таких атак
Chenoveth, 2010	Политическая состоятельность	Негативная биномиальная регрессия	1975–1997; 1975–1994	119 стран; европейские демократии	1. Политическая состоятельность положительно связана с количеством террористических атак и длительностью существования террористических организаций
Piazza, 2015	Политические репрессии	Негативная биномиальная регрессия	1981–2006	149 стран	1. Репрессии позитивно связаны с терроризмом. 2. Электоральные ограничения, уменьшение свободы прессы, ограничение трудовых прав, дискриминация меньшинств, физические репрессии наиболее значительно связаны с терроризмом
Findley, Young, 2011	Независимая судебная система	Негативная биномиальная регрессия	1970–1997	149 стран	1. Наличие независимой судебной системы отрицательно связано с терроризмом
Kurrid-Klitgaard, Justesen, Klemmensen, 2005	Экономическая, политическая свобода, политические права	Кросс-секционный анализ	1996–2002	121 страна	1. Политические свободы и гражданские права отрицательно связаны с терроризмом. 2. Экономические свободы не связаны с терроризмом

Исследователь, год	Независимая переменная	Метод	Период	Выборка	Результаты
Conrad, Conrad, Young, 2014	Подтипы автократий	Негативная бинomialная регрессия	1970–2000	83 страны	1. Военные, однопартийные диктатуры и династические монархии настолько же подвержены терроризму, насколько и демократии. 2. Персоналистские диктатуры и нединастические монархии менее подвержены терроризму, чем демократии
Aksoy, Carter, Wright, 2012	Диктатуры	Логит, NB	1970–2007	138 стран	1. Диктатуры с оппозиционными партиями без представительства в парламенте более склонны к терроризму
Ash, 2016	Получение лидером власти силой, время с последней автократии, свобода СМИ	Групповая модель Маркова с фиксированными эффектами	1970–2011	171 страна	1. Представительные демократии менее подвержены терроризму, чем другие формы правления
Ghatak, Gold, Prins, 2019	Демократия, политическое исключение	NB	1990–2012	172 страны	1. Демократия положительно связана с терроризмом в случае дискриминации меньшинств
Gleditsch, Polo, 2016	Демократия, этническое исключение	NB	1970–2009	168 стран	1. Переход к демократии отрицательно связан с этническим терроризмом. 2. Этническая дискриминация положительно связана с терроризмом
Foster, Braithwaite, Sobek, 2012	Пропорциональное представительство	NB	1975–2007	102 страны	1. Наличие инклюзивных институтов отрицательно связано с терроризмом. 2. Высокий уровень представительства отрицательно связан с терроризмом
Andersen, Врум, 2017	Отношение к демократии	OLS	2015	Тунис	1. Скептическое отношение к демократии увеличивается после значительных террористических атак

ческого режима и общим уровнем социально-политической дестабилизации. Так, еще Теодор Гартнер показывал, что гибридные полудемократические режимы наиболее подвержены социально-политической дестабилизации (Gurr, 1974). Выводы Гартнера позже были подтверждены на основе эмпирических исследований: гибридные режимы оказываются менее устойчивыми для отдельных видов дестабилизации, например, таких как гражданские войны (Ellingsen, Gleditsch, 1997; Francisco, 1995; Muller, Weede, 1990). Наши собственные исследования также показывают, что гибридные режимы в целом оказываются более чувствительными к иным видам дестабилизации, таким как беспорядки, перевороты и т. д.; для промежуточных режимов в целом оказывается характерным статистически значимым более высокий уровень социально-политической нестабильности, чем для консолидированных демократий и последовательных автократий (Коротаев и др., 2016, 2017: 156–184; Slinko et al., 2017) — между уровнем социально-политической дестабилизации и типом политического режима прослеживается перевернутая U-образная зависимость.

Отметим, что результаты данной серии исследований показали, что и промежуточные режимы являются в интересующем нас отношении достаточно неоднородными. С одной стороны, действительно, для переходных режимов в целом характерен в среднем более высокий уровень социально-политической нестабильности, чем это наблюдается для консолидированных автократий и консолидированных демократий. Однако при этом среди переходных режимов особо выделяются так называемые фракционные демократии, для которых характерен особо высокий уровень политической нестабильности (см. рис. 1).

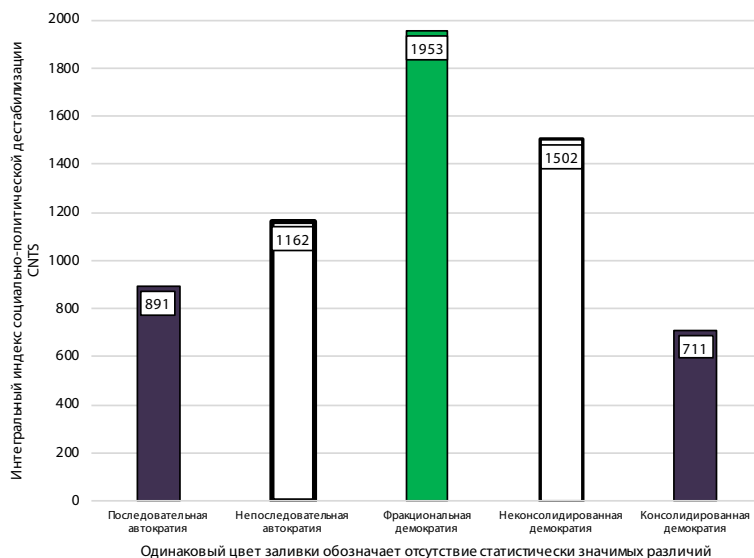


Рис. 1. Корреляция между калиброванным индексом демократии и средними значениями интегрального индекса дестабилизации CNTS, дисперсионный анализ (источник: Slinko et al. 2017: 42)

Если определять формально, то «фракциональная демократия — политический режим с местническими (*parochial*) или этническими политическими группировками, которые регулярно соперничают за политическое влияние для того, чтобы иметь возможность продвигать собственную политическую повестку и покровительствовать членам собственной фракции в ущерб общенациональной повестке» (Marshall, Jaggers, 2006: 26). Голдстоун и соавторы говорят о том, что фракциональные демократии включают умеренную степень соревновательности политического участия (*competitiveness of political participation*) (соответствует значению «3» по шкале PARCOMP базы данных Polity) и довольно высокую открытость рекрутинга исполнительной власти (соответствует значениям 6, 7, 8 по шкале EXREC базы данных Polity) в сочетании с фракциональной политической культурой. Таким образом, фракциональные демократии — особый тип гибридных режимов, особенность которых заключается в том числе и в высокой склонности к политической нестабильности. При этом по уровню близости к консолидированным демократиям они занимают промежуточное место между частичными автократиями (*partial autocracies*) и частичными демократиями (*partial democracies*), находясь при этом заметно ближе к частичным демократиям, чем к частичным автократиям (Goldstone et al., 2010: 196).

Фракциональная демократия — это такая демократия, когда размежевание политических сил идет не по линиям типа «правые — левые» или «либералы — консерваторы», а по таким линиям, как «сунниты — шииты», «последователи клана Салехов — последователи клана Ахмаров» или «дончане — западенцы». Например, Партия регионов бывшего президента Украины Януковича была типичной фракциональной партией. Ее невозможно было назвать ни левой, ни правой, ни консервативной, ни либеральной. Реально это была партия восточноукраинских (и в особенности донбасских) элит, противостоявшая элитам западноукраинским (см., например: Коротаяев, Исаев, Васильев, 2015). Чем закончилось строительство фракциональной украинской демократии, мы видим сейчас очень хорошо.

Хорошим примером является и попытка США силой насадить демократию в Ираке. В результате американского вторжения авторитарный режим Саддама был свергнут, а американские оккупационные власти вполне искренне постарались выстроить в Ираке демократический режим: не забудем, что, когда в ноябре 2003 года «Джордж Буш выступал перед Национальным фондом демократии (National Endowment for Democracy)... он назвал американское вторжение в Ирак началом „глобальной демократической революции“» (Beissinger, 2007: 261). Но демократия в Ираке вполне предсказуемым образом оказалась фракциональной, и закончилось все это в полном соответствии с политической теорией — гражданской войной.

В 2001 году группа американских исследователей во главе с Джеком Голдстоуном опубликовала результаты проведенного на деньги ЦРУ исследования (финансирование ЦРУ было прямо упомянуто в итоговой публикации по проекту [Goldstone, Bates et al., 2010]). Результаты исследования показали, что попытки строить

фракционную демократию с наибольшей вероятностью заканчиваются либо авторитарными переворотами, либо гражданскими войнами (Goldstone et al., 2001; Goldstone et al., 2010). Один из авторов этой статьи лично спрашивал Голдстоуна, понимал ли он, что из их доклада вытекало, что попытка американцев насадить демократию в Ираке закончится гражданской войной. Голдстоун сказал, что прекрасно это понимал, и хотя исследование было проведено на деньги ЦРУ еще при демократической администрации Клинтона, но республиканская администрация Буша сочла возможным проигнорировать его результаты.

В целом самыми стабильными типами режимов являются последовательные автократии и консолидированные демократии, что хорошо видно на рисунке 1. Заметно менее стабильны непоследовательные автократии и неконсолидированные демократии. Фракционные демократии значительно неустойчивее всех. Это утверждение было проверено на больших массивах фактических данных, и все эти проверки подтвердили, что оно верно (см.: Gurr, 1974; Gates et al., 2006; Goldstone et al., 2000, 2010; Goldstone, 2014; Mansfield, Snyder, 1995; Marshall, Cole, 2008, 2012; Ulfelder, Lustik, 2007; Vreeland, 2008; Korotayev et al., 2013, 2014; Korotayev, Issaev, Zinkina, 2015; Коротаев, Исаев, Васильев, 2015; Коротаев и др., 2016).

Почему для фракционных демократий характерен столь высокий уровень политической нестабильности? Б. Коул и М. Маршалл — исследователи, непосредственно задействованные в разработке базы данных Polity, дают этому следующее объяснение. Ключевым понятием для концептуализации фракционализма является понятие «поляризация» (*polarization*) — поляризация соперничающих фракций (Marshall, Gurr, Jaggers, 2016). В фракционных демократиях поляризация имеет всегосударственный охват, который трансформирует конвенциональный институционализированный политический процесс в неконвенциональную политику раскола (*politics of disruption*). Политическое соперничество в таких случаях имеет тенденцию сохраняться на протяжении длительного времени, потому что принцип, на основе которого происходит раскол, начинает ассоциироваться с групповой идентификацией, а не с конкретной политической повесткой, касающейся конкретных интересов группы. Маршалл и Коул приводят следующую схему, иллюстрирующую связь фракциональной демократии и терроризма (рис. 2).

Можно видеть, что поляризованный фракционализм является той стадией эскалации конфликта, из которой политический режим может эволюционировать в открытое военное столкновение между двумя фракциями или пойти по пути демократической консолидации. Авторы также указывают, что около половины зафиксированных ими фракционных режимов пришли к долгосрочной дестабилизации, другая половина либо возвращается к авторитарной форме правления, либо переходит к консолидированной демократии.

Схожие выводы относительно связи фракционализма и политической нестабильности содержатся в работах Дж. Голдстоуна и Т. Гарра для кейсов Африки южнее Сахары и для мусульманских стран (Goldstone et al., 2005; Gurr et al., 2005).

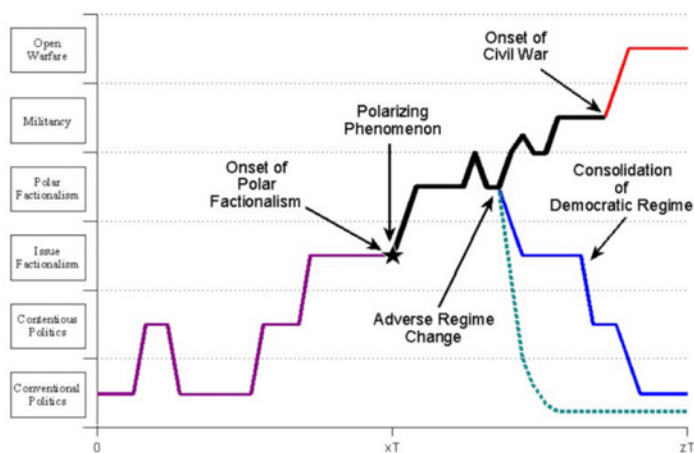


Рис. 2. Начало и конец фракционализма в открытых режимах
(источник: Marshall, Cole, 2012)

Отметим, что на основе сказанного можно сформулировать следующую гипотезу: *фракциональные демократии должны выступать в качестве предиктора не только особо высокого общего уровня политической нестабильности, но и особо высокого уровня террористической активности*, в частности, так как сохраняющаяся в течение длительного времени поляризация режима может приводить к тому, что члены группировок могут прибегать к насильственным (и в том числе к террористическим) методам решения политических вопросов.

Для того чтобы подкрепить подобный вывод эмпирическими данными, мы хотели бы проиллюстрировать его примером современной Украины⁵. Ниже приведен график, построенный на основе данных из базы Global Terrorism Database для Украины и для Восточной Европы (рис. 3, 4).

Можно видеть, что Украина дает значительное количество террористических атак и террористических убийств по сравнению с остальным регионом. Как было показано в вышеназванных работах, гибридные режимы (и в том числе фракциональные демократии) более склонны к различным видам социально-политической дестабилизации, в частности к гражданским войнам (Gurr, 1974; Ellingsen, Gleditsch, 1997; Francisco, 1995; Muller, Weede, 1990). В свою очередь такое масштабное событие, как гражданская война, повышает количество террористических атак в стране.

5. Украина на протяжении долгого периода имеет значение 3 в базе данных Polity по индексу политической конкуренции (PARCOMP). Данное значение характеризуется составителями базы данных как присущее фракциональным демократиям (Marshall, Gurr, Jagers, 2016).

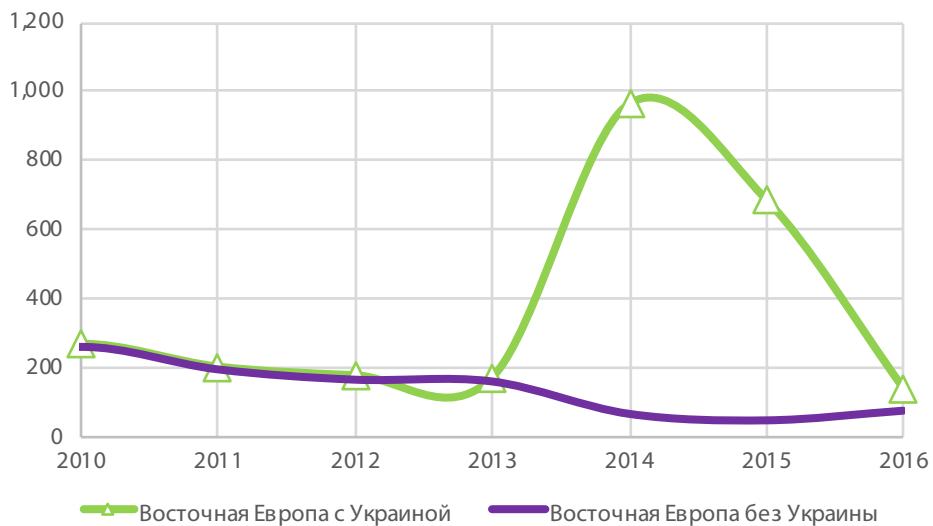


Рис. 3. Динамика количества террористических атак в период с 2010–2016 гг. в Восточной Европе (источник: START, 2018)

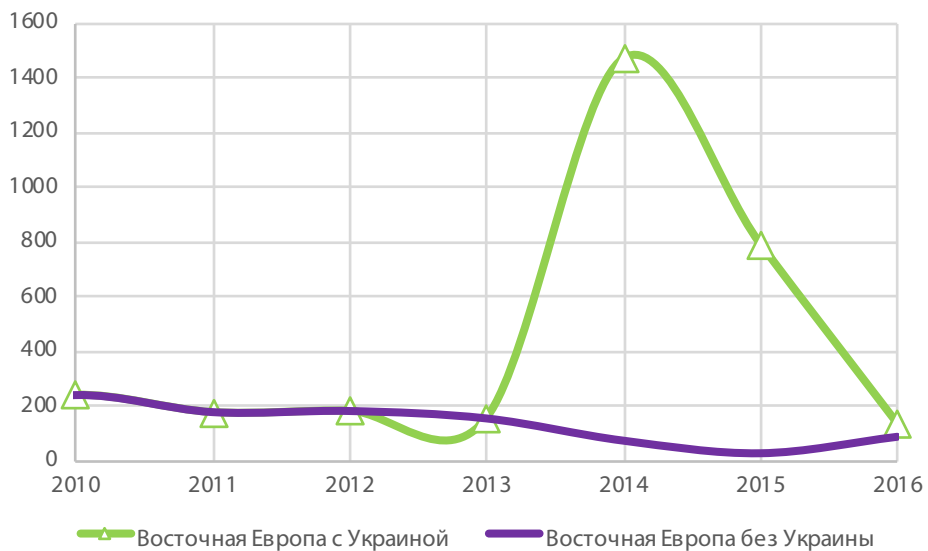


Рис. 4. Динамика числа убитых в террористических атаках в период с 2010–2016 гг. в Восточной Европе (источник: START, 2018)

Эмпирические данные и методы исследования

Для тестирования связи между уровнем террористической активности и типом политического режима, в частности фракциональной демократией, мы пользуемся базой данных Polity (Marshall, Gurr, Jaggers, 2016). Данные из этой базы мы переделываем по схеме Дж. Голдстоуна и др. Таким образом, мы разделяем все политические режимы по уровню политической состязательности и по принципу рекрутирования во власть (Goldstone et al., 2010). При таком подходе получается пять различных политических режимов: последовательные автократии, частичные автократии, фракциональные демократии, непоследовательные (частичные) демократии, последовательные (консолидированные) демократии. Мы берем дамми-переменную, принимающую значения 0 («режимы, отличные от фракциональной демократии») и 1 («фракциональная демократия»), отражающую фракциональные демократии, в качестве главной независимой переменной.

В качестве зависимой переменной мы берем переменную, отражающую количество совершенных террористических актов в государстве в определенный год. Для измерения уровня терроризма мы берем данные из базы данных Global Terrorism Database (START, 2018). Составители этой базы данных определяют террористический акт как непосредственное применение нелегальной силы либо насилия негосударственным актором (или угрозу ее применения) для достижения политической, экономической, религиозной или социальной цели посредством угроз, принуждения или устрашения. Соответственно, теракт должен обладать следующими свойствами:

- 1) быть намеренным волевым актом;
- 2) быть актом несимволического насилия или немедленной угрозы его осуществления;
- 3) террористы должны быть субнациональными акторами (правительственные акции внутри страны и действия внешних правительственных акторов, даже весьма жестокие, не включены в базу данных).

Важно заметить, что террористический инцидент рассматривается в качестве одного и того же события, если происходит в одном и том же месте в одно и то же время. Если же для двух инцидентов хотя бы один из этих параметров различен, то это разные события. База данных охватывает временной период с 1980 по 2015 год.

Мы также включаем ряд контрольных переменных, которые отражают в основном социально-экономические характеристики государства. Мы включаем такие показатели, как логарифм ВВП на душу населения (World Bank, 2018a), а также уровень безработицы (World Bank, 2018b) в стране из базы данных Всемирного банка. Мы также включаем такие переменные, как логарифм населения в стране и доля населения, проживающего в городах. Данные по этим переменным взяты из базы данных Отдела народонаселения ООН⁶. Целесообразным будет включить

6. <https://population.un.org/wpp/>.

и такую переменную, как средняя продолжительность обучения (*mean years of schooling*), для учета охвата образованием населения⁷. Информация по этой переменной взята из базы данных Программы развития ООН⁸ (Джахан, 2015).

Стоит также прокомментировать регрессионную модель, которую мы используем для тестирования зависимости. Дело в том, что распределение данных зависимой переменной в нашем случае никак нельзя назвать нормальным, что накладывает определенные ограничения на использование стандартной МНК-модели регрессии. Обратим внимание на характер распределения данных — распределение данных имеет вид пуассоновского распределения (см. рис. 5).

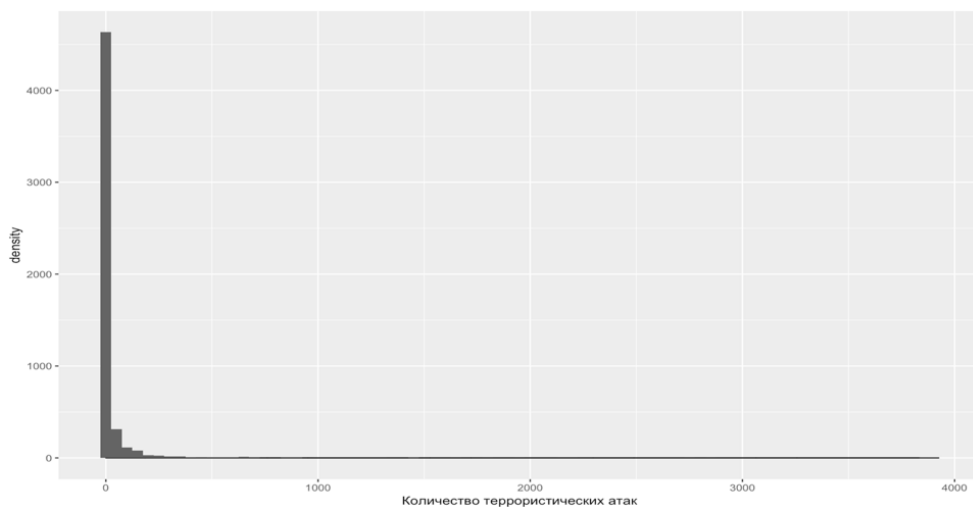


Рис. 5. Распределение количества террористических атак в период 1980–2015 гг. (источник: START, 2018)

Стоит заметить, что в нашей базе данных доминируют либо нулевые, либо целые значения чисел, которые достаточно близки к нулю. Также зависимая переменная имеет высокий уровень разброса относительно своего среднего. Обратим внимание на описательные статистики переменных в нашей базе данных (см. табл. 2).

7. В качестве источника данных по средней продолжительности образования использовались агрегированные данные Программы развития ООН (Джахан, 2015). В этой базе под указанным выше термином подразумевается «среднее количество лет образования, полученного лицами в возрасте 25 лет и старше, пересчитанное из показателя образовательного уровня населения с учетом официальной продолжительности каждого уровня образования» (Там же: 211).

8. United Nations Development Program, 2015.

Таблица 2. Описательные статистики переменных

	N	Минимум	Максимум	Среднее	Стд. отклонение	Дисперсия
Ln (ВВП на душу населения)	5299	5,508	12,166	8,915	1,241	1,539
Ln (население страны)	5242	4,3963	14,135	8,936	1,798	3,235
Количество террористических атак	5299	0	3925	25,51	132,341	17514,113
Годы обучения	5299	0,3	13,4	6,867	3,227	10,415
Безработица	3629	0,1	39,300	8,794	6,177	38,157
Доля городского населения	5242	4,338	100	52,914	23,718	562,541
Фракциональные демократии	4684	0	1	0,15	0,354	0,125
N валидных (целиком)	3358					

Можно видеть, что зависимая переменная, отражающая количество террористических атак, имеет очень высокую дисперсию, значение которой значительно превышает среднее. Потому с учетом предыдущих замечаний мы используем отрицательную биномиальную регрессионную модель вместо стандартной МНК-регрессии.

Тесты

Предварительная проверка гипотезы о том, что фракциональные демократии являются значимым предиктором террористической активности по сравнению с другими типами политических режимов, при помощи дисперсионного анализа дала следующие результаты (рис. 6).

Как мы видим, самые низкие значения интенсивности террористической активности действительно характерны для консолидированных демократий и последовательных автократий. В непоследовательных автократиях и нефракциональных неконсолидированных демократиях он несколько выше. При этом особо выделяются здесь именно фракциональные демократии, где средний уровень террористической активности несравненно выше, чем у других типов политических режимов. Речь при этом идет о безусловно статистически значимом различии. Таким образом, высказанная нами выше гипотеза о фракциональной демократии как статистически значимом предикторе повышенного уровня террористической активности находит достаточно сильное эмпирическое подтверждение.

Проконтролируем полученные результаты, противопоставив фракциональную демократию всем остальным типам политических режимов, с использованием следующих переменных. В качестве контроля, как мы указывали выше, будем ис-

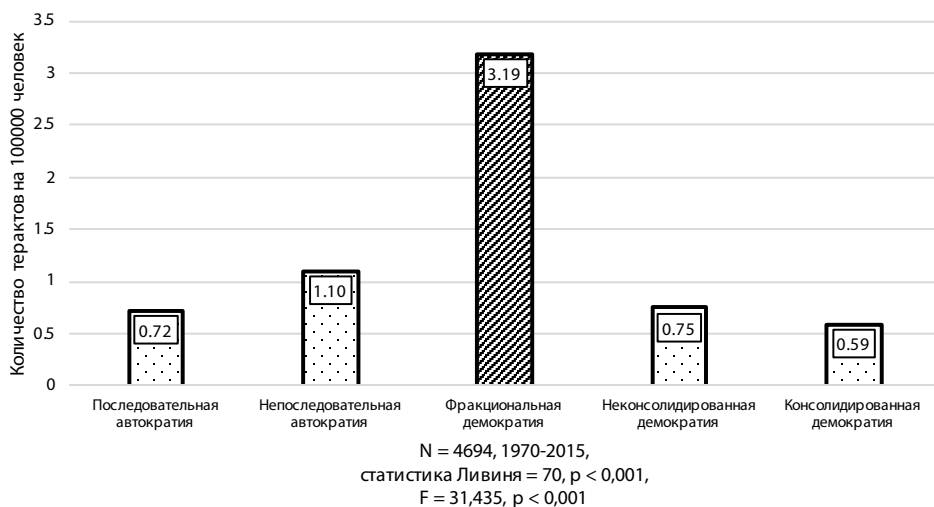


Рис. 6. Корреляция между количеством терактов на 100 000 человек и типом политического режима (источник: Marshall, Gurr, Jaggers, 2016; START, 2018)

пользовать такие переменные, относительно которых предыдущие исследования показали их высокую статистическую значимость как предикторов уровня террористической активности: безработица (Goldstein, 2005; Piazza, 2006), урбанизация/пропорция (доля) городского населения (Campos, 2009; Kis-Katos, Liebert, Schulze, 2009; Tavares, 2004), численность населения в стране (Piazza, 2006), уровень образования в стране (Elbakidze, Jih, 2015; Brokhoff, Krieger, Meierrieks, 2015; Васькин, Цирель, Коротаев, 2018), ВВП на душу населения (Piazza, 2006; Boehmer, Daube, 2013; Enders, Hoover, Sandler, 2016; Коротаев, Васькин, Билюга, 2017).

Отметим, что предыдущие исследования показали, что простое введение ВВП во множественную регрессию в качестве регрессора не является вполне оправданным. Дело в том, что результаты предыдущих исследований показали, что между уровнем экономического развития, измеренного при помощи ВВП на душу населения, и интенсивностью террористической активности, наблюдается перевернутая U-образная зависимость (Boehmer, Daube, 2013; Enders, Hoover, Sandler, 2016; Korotayev et al., 2018; Коротаев, Васькин, Билюга, 2017; Васькин, Цирель, Коротаев, 2018). Для менее экономически развитых стран мы видим значимую положительную корреляцию между подушевым ВВП и уровнем террористической активности, а для более развитых стран эта корреляция является отрицательной. То есть на более ранних стадиях модернизации экономический рост сопровождается тенденцией к росту числа террористических актов, а на более поздней фазе — тенденцией к его снижению (Васькин, Цирель, Коротаев, 2018) (рис. 7).



Рис. 7. Корреляция между средним ВВП на душу населения и средней интенсивностью терактов по децилям, 1980–2014 гг. (источники: World Bank, 2018; START, 2018).

Примечание: 1-й дециль (по ВВП на душу населения) — до 1326 долл.;
 2-й — от 1326 до 2029; 3-й — от 2029 до 3110; 4-й — от 3110 до 4650;
 5-й — от 4650 до 6891; 6-й — от 6891 до 9878; 7-й — от 9878 до 14 220;
 8-й — от 14 220 до 21 440; 9-й — от 21 440 до 33 000;
 10-й дециль — более 33 000 долл.

В силу данного обстоятельства, а также ввиду того, что множественные регрессии исходят из допущения о линейной связи между переменными, для проведения интересующей нас множественной регрессии оказывается необходимым разбить выборку на две части (рис. 7):

I. Экономически менее развитые страны с ВВП на душу населения менее 6900 долл., где предыдущие тесты показали наличие статистически значимой положительной корреляции между экономическим ростом и террористической активностью. В данную подвыборку попали страны с 1-го по 5-й дециль по результатам дисперсионного анализа.

II. Экономически более развитые страны с ВВП на душу населения более 3100 долл., где предыдущие тесты показали наличие статистически значимой отрицательной корреляции между экономическим ростом и террористической активностью. В данную подвыборку попали страны с 4-го по 10-й дециль по результатам дисперсионного анализа.

Аналогичная U-образная кривая наблюдается в странах с различным уровнем образования. Именно такие выводы содержатся в работах Брокхоффа и соавторов, изучавших связь образования и внутреннего терроризма (Brockhoff, Krieger, Meierrieks, 2015), а также в работах Элбакидзе и Жи, проследивших связь данного предиктора с транснациональным терроризмом (Elbakidze, Jih, 2015). Результаты нашего собственного анализа о характере зависимости между терроризмом

и уровнем образования в стране подтверждают выводы предыдущих авторов (Васькин, Цирель, Коротаев, 2018).

Можно видеть, что вплоть до 4-го дециля наблюдается положительная корреляция между уровнем образованности населения и интенсивностью террористических атак, в то время как для стран с более высоким уровнем количественного охвата населения образованием эта корреляция является отрицательной. Потому мы проведем дополнительные тесты для двух отдельных подвыборок (рис. 8).

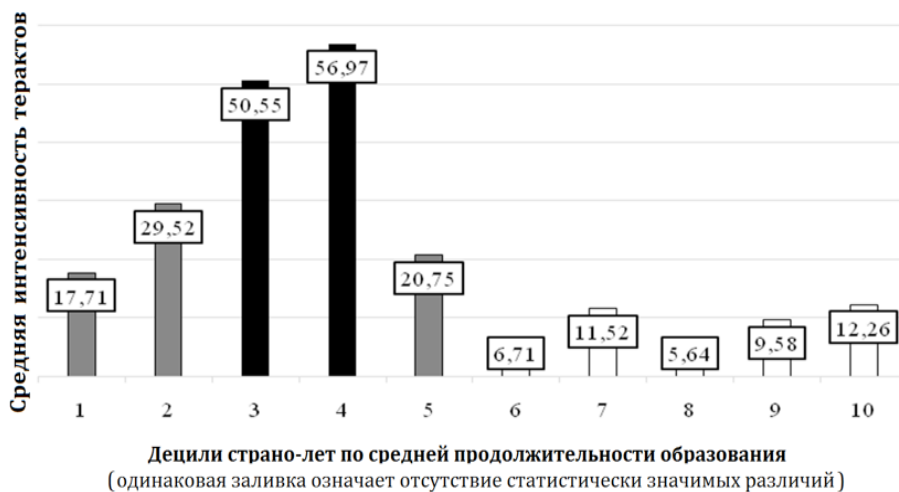


Рис. 8. Корреляция между средней продолжительностью образования и средней интенсивностью терактов по децилям (дисперсионный анализ) (источники: UN Development Program, 2018; START, 2018)

Примечание: $F = 11,4$; $p < 0,001$. Числа в рамках обозначают среднюю интенсивность терактов по децилям. 1-й дециль (по среднему количеству лет обучения) — до 3,26 года обучения; 2-й — от 3,26 до 4,76; 3-й — от 4,76 до 5,9; 4-й — от 5,9 до 7,14; 5-й — от 7,14 до 8,2; 6-й — от 8,2 до 8,9; 7-й — от 8,9 до 9,7; 8-й — от 9,7 до 10,5; 9-й — от 10,5 до 11,6; 10-й — более 11,6 года.

I. Страны с меньшим количеством лет образования, где предыдущие тесты показали наличие статистически значимой положительной корреляции между уровнем образования и террористической активностью. В данную подвыборку попали страны с 1-го по 4-й дециль по результатам дисперсионного анализа корреляции между уровнем образования и средней интенсивностью терактов.

II. Страны с большим уровнем образованности населения, где предыдущие тесты показали наличие статистически значимой отрицательной корреляции между уровнем образования и террористической активностью. В данную подвыборку попали страны с 4-го по 10-й дециль по результатам дисперсионного анализа корреляции между уровнем образования и средней интенсивности терактов.

Вначале проанализируем демократию как предиктор террористической активности при таком дихотомическом рассмотрении, когда демократии всех типов (за-

кодированы как 1) противопоставляются автократиям всех типов (закодированы как 0). Подобный анализ дает следующие результаты (см. табл. 3, 4).

Таблица 3. Влияние демократических режимов на уровень террористической активности в период 1980–2015 гг.

	Зависимая переменная	
	Количество террористических атак	
Демократия	0,104 (0,087)	
Ln (численность населения)	1,034*** (0,025)	
Ln (ВВП на душу населения)	0,032 (0,061)	
Уровень образования	-0,123 (0,019)	
Безработица	0,047*** (0,006)	
Доля городского населения	0,009*** (0,003)	
Константа	-7,731*** (0,478)	
Количество наблюдений	3629	
Log Likelihood	-9,370	
θ	0,200*** (0,006)	
AIC	18 756	

Примечание: * $p < 0,1$; ** $p < 0,05$; *** $p < 0,01$.

Таблица 4. Влияние демократических режимов на уровень террористической активности в стране в период 1980–2015 гг. (тест на подвыборках)⁹

	Зависимая переменная			
	Количество террористических атак			
	(1)	(2)	(3)	(4)
Демократии	0,083 (0,117)	0,291** (0,120)	-0,075 (0,117)	0,439*** (0,110)
Ln (численность населения)	1,194*** (0,038)	0,959*** (0,032)	1,013*** (0,040)	0,981*** (0,981)
Ln (ВВП на душу населения)	0,166* (0,092)	-0,161** (0,079)	0,440*** (0,110)	-0,183** (0,082)
Уровень образования	0,210*** (0,047)	-0,169*** (0,028)	0,065** (0,027)	-0,160*** (0,023)

9. Здесь и далее: (1) — подвыборка стран с низким уровнем охвата населения образованием (менее 7 лет средняя продолжительность образования), (2) — подвыборка стран с высоким уровнем образования (6 лет и более), (3) — подвыборка экономически менее развитых стран (с ВВП на душу населения менее 6900 международных долларов в ценах 2011 года по ППС), (4) — подвыборка экономически более развитых стран (с ВВП на душу населения более 3100 долл.).

Безработица	0,056*** (0,008)	0,041*** (0,009)	0,008 (0,009)	0,045*** (0,003)
Доля городского населения	0,013*** (0,004)	0,013*** (0,004)	-0,011** (0,005)	0,014*** (0,003)
Константа	-10,191***	-5,100***	-9,896***	-5,376***
Количество наблюдений	1707	2323	1573	2650
Log Likelihood	-4,927	-5,624	-4,282	-6,845
θ	0,197*** (0,008)	0,194*** (0,007)	0,208*** (0,008)	0,203*** (0,007)
AIC	9 893	11 263	8 578	13 705

Примечание: * $p < 0,1$; ** $p < 0,05$; *** $p < 0,01$.

Можно видеть, что при простом противопоставлении «демократия vs автократия» в четырех тестах из пяти мы имеем дело с положительной корреляцией между демократией и уровнем террористической активности. При этом в половине положительных тестов корреляция является статистически значимой, а отрицательная корреляция обнаруживается только в одном тесте (для экономически менее развитых стран, но она является статистически незначимой). Статистически значимая положительная корреляция между демократией и уровнем террористической активности прослеживается для стран с высоким охватом населения образованием и с более высоким уровнем экономического развития: согласно модели (2), наличие демократического режима в стране с высоким уровнем образования (более 6 средних лет обучения) повышает количество террористических атак почти на 34%¹⁰ (см. Прил. 2); с другой стороны, согласно модели (4), наличие демократического режима в странах с подушевым ВВП более 3100 долл. по ППС повышает количество террористических атак почти на 55% (см. Прил. 2).

Наши предварительные выводы частично согласуются с выводами предыдущих исследователей, в частности с результатами ряда авторов, которые находят, что демократический режим положительно (или слабо положительно) связан с уровнем террористической активности в стране (см., например: Нарочницкая, 2003; Eubank, Weinberg, 2001; Li, 2005; Lutz, Lutz, 2010; Chenoweth, 2010; Piazza, 2008, 2013; Young, Dugan, 2011).

Протестируем теперь выдвинутую нами выше гипотезу о том, что фракционные демократии (закодированы как 1) должны являться сильными статистически значимыми предикторами высокого уровня террористической активности при сравнении с прочими политическими режимами (закодированы как 0). Формальная эмпирическая проверка данной гипотезы дает следующие результаты (см. табл. 5, 6).

10. Здесь и далее мы интерпретируем коэффициенты при регрессионной модели в контексте отношения рисков (Incidence (Risk) Rate Ratio — IRR) (см. Прил. 1–6).

Таблица 5. Влияние фракциональной демократии на уровень террористической активности в период 1980–2015 гг.

	Зависимая переменная	
	Количество террористических атак	
Фракциональные демократии	1,422***	(0,104)
Ln (численность населения)	0,956***	(0,026)
Ln (ВВП на душу населения)	0,235***	(0,062)
Уровень образования	-0,112***	(0,018)
Безработица	0,036***	(0,006)
Доля городского населения	-0,001	(0,003)
Константа	-8,695***	(0,491)
Количество наблюдений	3358	
Log Likelihood	-8,673	
θ	0,225***	(0,007)
AIC	17 360	

Примечание: * p < 0,1; ** p < 0,05; *** p < 0,01.

Таблица 6. Влияние фракциональной демократии на уровень террористической активности в период 1980–2015 гг. (тест на подвыборках)

	Зависимая переменная			
	Количество террористических атак			
	(1)	(2)	(3)	(4)
Фракциональные демократии	1,226*** (0,148)	1,684*** (0,134)	0,496*** (0,141)	1,690*** (0,126)
Ln (численность населения)	1,146*** (0,038)	0,907*** (0,033)	0,976*** (0,040)	1,023*** (0,029)
Ln (ВВП на душу населения)	0,344*** (0,095)	0,098 (0,079)	0,602*** (0,115)	0,114 (0,081)
Уровень образования	-0,237*** (0,045)	-0,132*** (0,026)	-0,040 (0,026)	-0,160*** (0,021)
Безработица	0,032*** (0,008)	0,028*** (0,009)	0,003 (0,009)	0,031*** (0,008)
Доля городского населения	0,007 (0,005)	-0,001 (0,004)	-0,012*** (0,005)	0,001 (0,003)
Константа	-11,156*** (0,693)	-6,713*** (0,734)	-11,300*** (0,825)	-6,969*** (0,739)
Количество наблюдений	1593 2157 1473 2463			
Log Likelihood	-4,408 -5,356 -3,877 -6,500			
θ	0,220*** (0,009)	0,222*** (0,008)	0,227*** (0,010)	0,230*** (0,008)
AIC	8 830 10 727 7 768 13 015			

Примечание: * p < 0,1; ** p < 0,05; *** p < 0,01.

Можно видеть, что, как в случае с объединенной выборкой, так и в случае с подвыборками, мы имеем статистически значимую положительную зависимость между уровнем террористической активности в стране и типом политического режима. Так, наличие в стране фракционального демократического режима увеличивает количество террористических атак почти в 4 раза по сравнению с другими типами политических режимов (см. Прил. 5). Наличие в стране с низким уровнем фракционального демократического режима образования увеличивает количество террористических атак в 3,5 раза по сравнению с другими политическими режимами (см. Прил. 6). Наличие в стране с высоким уровнем образования фракционального демократического режима увеличивает количество террористических атак почти в 5,4 раза по сравнению с другими политическими режимами (см. Прил. 6). Наличие в стране с низким подушевым ВВП фракционального демократического режима увеличивает количество террористических атак почти в 1,6 раза по сравнению с другими политическими режимами (см. Прил. 6). Наличие в стране с высоким подушевым ВВП фракционального демократического режима увеличивает количество террористических атак почти в 5,4 раза по сравнению с другими политическими режимами (см. Прил. 6). *Отметим, что фракциональные демократии оказываются особо мощным дестабилизирующим фактором в более модернизированных (экономически и культурно) странах.*

Таким образом, можно выдвинуть гипотезу о том, что именно фракциональные демократии при включении их в общую выборку демократических стран дают положительную связь между уровнем террористической активности и демократией. Можно предположить, что если исключить фракциональные демократии из выборки демократических стран, то мы можем получить отрицательную связь между демократическим режимом и уровнем террористических атак в стране. Данное предположение согласуется с результатами нашего предварительного тестирования связи типов политических режимов и уровня террористической активности (см. рис. 1, 6), а также выводами авторов, которые сообщают об отрицательной связи между демократией и уровнем террористической активности в стране (см., например: Shahrouri, 2010; Sandler, 1995; Basuchoudhary, Shugart, 2010).

Проведем отдельные тесты для объединенной переменной нефракциональных консолидированных и неконсолидированных демократий (закодированы как 1, прочие политические режимы закодированы как 0) (см. табл. 7, 8).

Таблица 7. Влияние нефракциональной демократии на уровень террористической активности в период 1980–2015 гг.

	Зависимая переменная
	Количество террористических атак
Нефракциональная демократия	-0,864*** (0,083)
Ln (численность населения)	1,052*** (0,025)
Ln (ВВП на душу населения)	0,153*** (0,059)

Уровень образования	-0,098*** (0,018)
Безработица	0,043*** (0,006)
Доля городского населения	0,004*** (0,003)
Константа	-8,486*** (0,471)
Количество наблюдений	3629
Log Likelihood	-9,314
θ	0,209*** (0,006)
AIC	18,642

Примечание: * $p < 0,1$; ** $p < 0,05$; *** $p < 0,01$.

Таблица 8. Влияние нефракционной демократии на уровень террористической активности в стране в период 1980–2015 гг. (тест на подвыборках)

	Зависимая переменная			
	Количество террористических атак			
	(1)	(2)	(3)	(4)
Нефракционная демократия	-0,652*** (0,124)	-1,127*** (0,105)	-0,340*** (0,127)	-0,883*** (0,097)
Ln (численность населения)	1,166*** (0,038)	1,043*** (0,031)	1,008*** (0,040)	1,023*** (0,981)
Ln (ВВП на душу населения)	0,213** (0,092)	-0,049 (0,078)	0,462*** (0,110)	-0,188** (0,080)
Уровень образования	0,200*** (0,046)	-0,107*** (0,027)	-0,065** (0,026)	-0,097*** (0,022)
Безработица	0,041*** (0,008)	0,048*** (0,009)	0,008 (0,009)	0,038*** (0,008)
Доля городского населения	0,015*** (0,004)	0,003 (0,003)	-0,010** (0,005)	0,008*** (0,003)
Константа	-10,095*** (0,669)	-7,120*** (0,798)	-10,028*** (0,794)	-5,089*** (0,721)
Количество наблюдений	1707	2323	1573	2650
Log Likelihood	-4,915	-5,568	-4,279	-6,807
θ	0,200*** (0,008)	0,209*** (0,008)	0,209*** (0,009)	0,211*** (0,007)
AIC	9 845	11 150	8 578	13 628

Примечание: * $p < 0,1$; ** $p < 0,05$; *** $p < 0,01$.

Можно видеть, что как в случае с объединенной выборкой, так и в случае с подвыборками мы имеем статистически значимую негативную связь между уровнем террористической активности в стране и нефракционным демократическим

режимом. Так, в целом наличие в стране нефракционного консолидированного или неконсолидированного демократического режима уменьшает количество террористических атак на 58% (см. Прил. 3). Наличие нефракционного консолидированного или неконсолидированного демократического режима в стране с низким уровнем образования уменьшает количество террористических атак на 48% (см. Прил. 4). Наличие нефракционного консолидированного или неконсолидированного демократического режима в стране с высоким уровнем образования уменьшает количество террористических атак на 68% (см. Прил. 4). Наличие нефракционного консолидированного или неконсолидированного демократического режима в стране с низким подушевым ВВП уменьшает количество террористических атак на 29% (см. Прил. 4). Наличие консолидированного или неконсолидированного демократического режима в стране с высоким подушевым ВВП уменьшает количество террористических атак на 59% (см. Прил. 4). Результаты по данной спецификации модели подтверждают гипотезу о том, что именно включение фракционных демократий в выборку демократических режимов ведет к появлению положительной корреляции между демократическим режимом и уровнем террористической активности. При этом стоит отметить, что *нефракционная демократия оказывается более мощным фактором снижения террористической активности в более модернизированных (экономически и культурно) странах.*

Итак, имеются определенные основания утверждать, что нефракционные демократические режимы скорее негативно связаны с уровнем террористической активности, в то время как фракционные демократии связаны с уровнем террористической активности положительно. По всей видимости, некоторые исследователи находили положительную зависимость между демократией и уровнем террористической активности именно из-за включения фракционных демократий в выборку демократических стран. В целом результаты данного исследования согласуются с выводами, сделанными в предыдущих работах, авторы которых сообщают о наличии негативной связи между демократическим режимом и уровнем террористической активности (Basuchoudhary, Shugart, 2010; Sandler, 1995; Shahrouri, 2010), однако мы идентифицируем и важное исключение из данного правила.

Заключение

На основе полученных результатов проведенного исследования можно сделать следующие выводы. В начале исследования было обращено внимание на то, что существует значительный пласт работ, посвященный тематике связи различных видов политических режимов и, в частности, демократий, с интенсивностью террористических атак. Однако к окончательному общепринятому выводу о том, как демократические режимы связаны с террористической активностью, предыдущим исследователям прийти не удалось. Некоторые из них сообщают, что демократиче-

ский режим положительно связан с террористической активностью в государстве, другие утверждают, что демократический режим отрицательно связан с террористической активностью или что демократическое государственное устройство вообще никакого статистически значимого влияния на уровень террористической активности не оказывает. Пользуясь авторской концептуализацией политических режимов Дж. Голдстоуна и соавторов (Goldstone et al., 2010), которая также легла в основу базы данных Polity (Marshall, Gurr, Jaggers, 2016), на основе предварительных тестов корреляций между типом политического режима и количеством террористических атак было сделано предположение, что именно фракциональные демократии являются тем политическим режимом, который наиболее подвержен террористическим атакам. Также были приняты во внимание перевернутые U-образные зависимости, которые можно наблюдать для двух переменных, статистически значимо связанных с террористической активностью, — ВВП на душу населения в стране и уровне образования в стране. Для учета данных зависимостей выборка была разбита на несколько подвыборок, и был проведен ряд формальных тестов с применением отрицательной биномиальной регрессии. В результате было обнаружено, что фракциональные демократии являются значимым предиктором количества террористических актов и что данный тип политических режимов положительно связан с уровнем террористической активности в стране. Важно заметить, что значимые результаты сохраняются как на обобщенной выборке, так и на подвыборках, учитывающих различный уровень модернизации государства (однако в более модернизированных в экономическом и образовательном отношениях государствах фракциональная демократия оказывается более мощным предиктором высокого уровня террористической активности, чем в менее модернизированных странах). Также отдельные модели были построены для стандартной дихотомии политических режимов (демократии/автократии) и для демократических режимов без учета фракциональных демократий (то есть для нефракциональных демократий). В итоге удалось выяснить, что нефракциональные демократические режимы оказываются значимым ингибитором террористической активности как на обобщенной выборке, так и на подвыборках, учитывающих различный уровень модернизации государства (однако в более модернизированных в экономическом и образовательном отношениях государствах нефракциональная демократия оказывается более мощным ингибитором террористической активности, чем в менее модернизированных странах). Таким образом, данная работа вносит новую перспективу в изучение связи между типом политического режима и уровнем террористической активности, а также в дискуссию о том, какого рода связь существует между демократией и терроризмом.

Приложения

Приложение 1. Влияние демократических режимов на уровень террористической активности в период 1980–2015 гг. (значения IRR)

	Зависимая переменная
	Количество террористических атак
Демократии	1,109 (0,172)
Ln (численность население)	2,814 (0,108)
Ln (ВВП на душу населения)	1,033 (0,085)
Уровень образования	0,884 (0,032)
Безработица	1,048*** (0,010)
Доля городского населения	1,009*** (0,005)
Константа	0,000*** (0,000)

Примечание: * p < 0,1; ** p < 0,05; *** p < 0,01.

Приложение 2. Влияние демократических режимов на уровень террористической активности в стране в период 1980–2015 гг. (тест на подвыборках) (значения IRR)

	Зависимая переменная			
	Количество террористических атак			
	(1)	(2)	(3)	(4)
Демократии	1,087 (0,227)	1,338** (0,263)	9,275 (0,181)	1,550*** (0,181)
Ln (численность населения)	1,302*** (0,175)	2,609*** (0,120)	2,755*** (0,137)	2,666*** (0,137)
Ln (ВВП на душу населения)	1,180* (0,153)	0,851** (0,087)	1,553*** (0,324)	0,833** (0,324)
Уровень образования	8,105*** (0,048)	0,844*** (0,049)	9,373** (0,045)	0,852*** (0,045)
Безработица	1,058*** (0,009)	1,042*** (0,014)	1,007 (0,009)	1,046*** (0,009)
Доля городского населения	1,013*** (0,005)	1,013*** (0,006)	9,886** (0,008)	1,014*** (0,008)
Константа	3,013*** (0,000)	0,006*** (0,004)	5,037*** (0,008)	0,005*** (0,000)

Примечание: * p < 0,1; ** p < 0,05; *** p < 0,01.

Приложение 3. Влияние нефракционных демократических режимов на уровень террористической активности в период 1980–2015 гг. (значения IRR)

	Зависимая переменная	
	Количество террористических атак	
Нефракционные демократии	0,421***	(0,088)
Ln (численность населения)	2,863***	(0,112)
Ln (ВВП на душу населения)	1,166***	(0,083)
Уровень образования	0,906***	(0,038)
Безработица	1,044***	(0,008)
Доля городского населения	1,004***	(0,005)
Константа	<0,001***	(<0,001)

Примечание: * p < 0,1; ** p < 0,05; *** p < 0,01.

Приложение 4. Влияние нефракционных демократических режимов на уровень террористической активности в стране в период 1980–2015 гг. (тест на подвыборках) (значения IRR)

	Зависимая переменная			
	Количество террористических атак			
	(1)	(2)	(3)	(4)
Нефракционные демократии	0,521*** (0,161)	0,324*** (0,060)	0,712*** (0,200)	0,413*** (0,096)
Ln (численность населения)	3,208*** (0,169)	2,839*** (0,119)	2,739*** (0,149)	2,782*** (0,124)
Ln (ВВП на душу населения)	1,237** (0,147)	1,050 (0,104)	1,588*** (0,355)	0,829** (0,094)
Уровень образования	8,184*** (0,059)	0,899*** (0,038)	0,937** (0,047)	0,907*** (0,043)
Безработица	1,042*** (0,009)	1,049*** (0,013)	1,008 (0,009)	1,038*** (0,013)
Доля городского населения	1,015*** (0,006)	1,003 (0,006)	0,990** (0,007)	1,008*** (0,005)
Константа	0,000*** (0,000)	0,000*** (0,000)	0,000*** (0,000)	0,006*** (0,008)

Примечание: * p < 0,1; ** p < 0,05; *** p < 0,01.

Приложение 5. Влияние фракциональной демократии на уровень террористической активности в период 1980–2015 гг. (значения IRR)

	Зависимая переменная	
	Количество террористических атак	
Фракциональные демократии	4,144***	(0,695)
Ln (численность населения)	2,602***	(0,119)
Ln (ВВП на душу населения)	1,265***	(0,109)
Уровень образования	0,894***	(0,035)
Безработица	1,036***	(0,009)
Доля городского населения	0,999	(0,005)
Константа	0,000***	(0,000)

Примечание: * p < 0,1; ** p < 0,05; *** p < 0,01.

Приложение 6. Влияние фракциональной демократии на уровень террористической активности в период 1980–2015 гг. (тест на подвыборках) (значения IRR)

	Зависимая переменная			
	Количество террористических атак			
	(1)	(2)	(3)	(4)
Фракциональные демократии	3,407*** (0,814)	5,385*** (1,095)	1,642*** (0,348)	5,421*** (1,086)
Ln (численность населения)	3,145*** (0,168)	2,476*** (0,146)	2,653*** (0,162)	2,545*** (0,136)
Ln (ВВП на душу населения)	1,411*** (0,161)	1,103 (0,122)	1,826*** (0,388)	1,120 (0,138)
Уровень образования	0,789*** (0,053)	0,877*** (0,034)	0,961 (0,053)	0,852*** (0,032)
Безработица	1,032*** (0,011)	1,028*** (0,013)	1,003 (0,017)	1,031*** (0,013)
Доля городского населения	1,007 (0,007)	0,999 (0,006)	0,988*** (0,008)	1,000 (0,005)
Константа	0,007*** (0,000)	0,001*** (0,001)	0,000*** (0,000)	0,001*** (0,005)

Примечание: * p < 0,1; ** p < 0,05; *** p < 0,01.

Литература

- Васькин И. А., Цирель С. В., Коротаев А. В.* (2018). Экономический рост, образование и терроризм: опыт количественного анализа // Социологический журнал. Т. 24. № 2. С. 28–65.
- Гринин Л. Е., Коротаев А. В.* (2014). Революция vs демократия (революция и контрреволюция в Египте) // Полис. Политические исследования. № 3. С. 139–158.
- Джахан С.* (ред.). (2015). Доклад о человеческом развитии 2015: труд во имя человеческого развития. М.: Программа развития ООН.
- Коротаев А. В., Васькин И. А., Билюга С. Э.* (2017). Гипотеза Олсона — Хантингтона о криволинейной зависимости между уровнем экономического развития и социально-политической дестабилизацией: опыт количественного анализа // Социологическое обозрение. Т. 16. № 1. С. 9–47.
- Коротаев А. В., Гринин Л. Е., Исаев Л. М., Билюга С. Э., Васькин И. А., Слинько Е. В., Шишкина А. Р., Мецерица К. В.* (2017). Дестабилизация: глобальные, национальные, природные факторы и механизмы. М.: Учитель.
- Коротаев А. В., Исаев Л. М., Васильев А. М.* (2015). Количественный анализ революционной волны 2013–2014 гг. // Социологические исследования. № 8. С. 119–127.
- Коротаев А. В., Слинько Е. В., Шульгин С. Г., Билюга С. Э.* (2016). Промежуточные типы политических режимов и социально-политическая нестабильность (опыт количественного кросс-национального анализа) // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз. № 3. С. 31–52.
- Малков С. Ю., Коротаев А. В., Исаев Л. М., Кузьминова Е. В.* (2013). О методике оценки текущего состояния и прогноза социальной нестабильности: опыт количественного анализа событий арабской весны // Полис: политические исследования. № 4. С. 137–162.
- Нарочницкая Е. А.* (2003). Терроризм и демократия (на примере этнического терроризма в странах Запада) // Актуальные проблемы Европы. № 1. С. 27–59.
- Abrahms M.* (2007). Why Democracies Make Superior Counterterrorists // Security Studies. Vol. 16. № 2. P. 223–253.
- Aksoy D., Carter D. B., Wright J.* (2012). Terrorism in Dictatorships // Journal of Politics. Vol. 74. № 3. P. 810–826.
- Allen M.* (2009). Civil Disobedience and Terrorism: Testing the Limits of Deliberative Democracy // Theoria. Vol. 56. № 118. P. 15–39.
- Andersen R., Brym R.* (2017). How Terrorism Affects Attitudes toward Democracy: Tunisia in 2015 // Canadian Review of Sociology. Vol. 54. № 4. P. 519–529.
- Ash K.* (2016). Representative Democracy and Fighting Domestic Terrorism // Terrorism and Political Violence. Vol. 28. № 1. P. 114–134.
- Basuchoudhary A., Shughart II W. F.* (2010). On Ethnic Conflict and the Origins of Transnational Terrorism // Defense and Peace Economics. Vol. 21. № 1. P. 65–87.

- Berrebi, C., Klor E. E.* (2006). On Terrorism and Electoral Outcome: Theory and Evidence from the Israeli-Palestinian Conflict // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 50. № 6. P. 899–925.
- Bird, G., Blomerg, S. B., Hess G. D.* (2008). International Terrorism: Causes, Consequences, and Cures // *The World Economy*. Vol. 31. № 2. P. 255–274.
- Boehmer Ch., Daube M.* (2013). The Curvilinear Effects of Economic Development on Domestic Terrorism // *Peace Economics, Peace Science and Public Policy*. Vol. 19. № 3. P. 359–368.
- Brockhoff S., Krieger T., Meierrieks D.* (2015). Great Expectations and Hard Times: The (Nontrivial) Impact of Education on Domestic Terrorism // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 59. № 7. P. 1186–1215.
- Brooks R.* (2009). Researching Democracy and Terrorism: How Political Access Affects Militant Activity // *Security Studies*. Vol. 18. P. 756–788.
- Campos N.F., Gassebner M.* (2009). International Terrorism, Political Instability and the Escalation Effect. Zurich: KOF Swiss Economic Institute.
- Chenoweth E.* (2007). The Inadvertent Effects of Democracy on Terrorist Group Proliferation. PhD Dissertation. University of Colorado at Boulder.
- Chenoweth E.* (2010). Democratic Competition and Terrorist Activity // *Journal of Politics*. Vol. 72. № 1. P. 16–30.
- Chenoweth E.* (2013). Terrorism and Democracy // *Annual Review of Political Science*. Vol. 16. P. 355–378.
- Conrad C. R., Conrad J., Young J. K.* (2014). Tyrants and Terrorism: Why Some Autocrats are Terrorized, While Others are Not? // *International Studies Quarterly*. Vol. 58. № 3. P. 539–549.
- Danzell O. E.* (2011). Political Parties: When do They Turn to Terror? // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 55. № 1. P. 85–105.
- Davis D. W., Silver B. D.* (2004). Civil Liberties versus Security: Public Opinion in the Context of the Terrorist Attacks on America // *American Journal of Political Science*. Vol. 48. № 1. P. 28–46.
- Drakos K., Gofas A.* (2007). Evidence for the Existence of Under-Reporting Bias in Observed Terrorist Activity: The Message in Press Freedom Status Transitions // *Democracy and Security*. Vol. 3. № 2. P. 139–155.
- Drakos K., Gofas A.* (2006). The Devil You Know but are Afraid to Face: Underreporting Bias and Its Distorting Effects on the Study of Terrorism // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 50. № 5. P. 714–735.
- Elbakidze L., Jin Y. H.* (2015). Are Economic Development and Education Improvement Associated with Participation in Transnational Terrorism? // *Risk Analysis*. Vol. 35. № 8. P. 1520–1535.
- Ellingsen T., Gleditsch N. P.* (1997). Democracy and Armed Conflict in the Third World // *Volden K., Smith D.* (eds.). *Causes of Conflict in Third World*. Oslo: North/South Coalition & International Peace Research Institute. P. 69–81.

- Enders W., Hoover G.A., Sandler T.* (2016). The Changing Nonlinear Relationship between Income and Terrorism // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 60. № 2. P. 195–225.
- Fearon J. D.* (1994). Domestic Political Audiences and the Escalation of an International Disputes // *American Political Science Review*. Vol. 88. № 3. P. 577–592.
- Findley M. G., Young J. K.* (2011). Terrorism, Democracy, and Credible Commitments // *International Studies Quarterly*. Vol. 55. № 2. P. 357–378.
- Foster D. M., Braithwaite A., Sobek D.* (2012). There Can Be No Compromise: Institutional Inclusiveness, Fractionalization and Domestic Terrorism // *British Journal of Political Science*. Vol. 43. № 3. P. 541–556.
- Frey B. S., Luechinger S.* (2004). Decentralization as a Disincentive for Terror // *European Journal of Political Economy*. Vol. 20. № 2. P. 509–515.
- Gadarian S.* (2010). The Politics of Threat: How Terrorism News Shapes Foreign Policy Attitudes // *Journal of Politics*. Vol. 72. № 2. P. 469–483.
- Gaibulloev K., Piazza J. A., Sandler T.* (2017). Regime Types and Terrorism // *International Organization*. Vol. 71. № 3. P. 491–522.
- Gates S., Hegre H., Jones M. P., Strand H.* (2006). Institutional Inconsistency and Political Instability: Polity Duration, 1800–2000 // *American Journal of Political Science*. Vol. 50. № 4. P. 893–908.
- Ghatak S., Gold A., Prins B. C.* (2019). Domestic Terrorism in Democratic States: Understanding and Addressing Minority Grievances // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 63. № 2. P. 439–467.
- Goldstein K.B.* (2005). Unemployment, Inequality, and Terrorism: Another Look at the Relationship between Economics and Terrorism // *Underground Economic Review*. Vol. 1. № 6. P. 1–21.
- Goldstone J.* (2014). Protests in Ukraine, Thailand and Venezuela: What unites them? // *Russia Direct*. URL: <http://www.russia-direct.org/content/protests-ukraine-thailand-and-venezuela-what-unites-them> (дата обращения: 09.09.2018).
- Goldstone J., Bates R., Epstein D., Gurr T., Lustik M., Marshall M., Ulfelder J., Woodward M. A.* (2010). Global Model for Forecasting Political Instability // *American Journal of Political Science*. Vol. 54. № 1. P. 190–208.
- Goldstone J. A., Gurr T. R., Harff B., Levy M. A., Marshall M. G., Bates R. H., Epstein D. L., Kahl C. H., Surko P. T., Ulfelder J. C., Unger Jr. A. N.* (2001). State Failure Task Force Report: Phase III Findings. McLean: Science Applications International Corporation (SAIC).
- Gurr T. R.* (1974). Persistence and Change in Political Systems, 1800–1971 // *American Political Science Review*. Vol. 68. № 4. P. 1482–1504.
- Hoffman B.* (2006). *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press.
- Kibris A.* (2011). Funerals and Elections: The Effects of Terrorism on Voting Behavior in Turkey // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 55. № 2. P. 220–247.
- Kis-Katos K., Liebert H., Schulze G.G.* (2011). On the Origin of Domestic and International Terrorism // *European Journal of Political Economy*. Vol. 27. № 1. P. 17–36.

- Koch M. T., Cranmer S.* (2007). Testing the «Dick Cheney» Hypothesis: Do Governments of the Left Attract More Terrorism than Governments of the Right? // *Conflict Management and Peace Science*. Vol. 24. № 4. P. 311–326.
- Korotayev A., Vaskin I., Bilyuga S., Ilyin I.* (2018). Economic Development and Sociopolitical Destabilization: A Re-analysis // *Cliodynamics*. Vol. 9. № 1. P. 59–118.
- Krieger T., Meierrieks D.* (2011). What Causes Terrorism? // *Public Choice*. Vol. 147. P. 3–27.
- Kurrild-Klitgaard P., Justensen M. K., Klemmensen R.* (2006). The Political Economy of Freedom, Democracy and Transnational Terrorism // *Public Choice*. Vol. 128. P. 289–315.
- Lee C.* (2013). Democracy, Civil Liberties, and Hostage-Taking Terrorism // *Journal of Peace Research*. Vol. 50. № 2. P. 235–248.
- Levitsky S., Way L.* (2011). *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*. New York: Cambridge University Press.
- Li Q.* (2005). Does Democracy Promote or Reduce Transnational Terrorist Incidents? // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 49. № 2. P. 278–297.
- Lutz J. M., Lutz B. J.* (2010). *Democracy and Terrorism // Perspectives on Terrorism*. Vol. 1. № 1. P. 63–74.
- Mansfield E. D., Snyder J.* (1995). Democratization and the Danger of War // *International Security*. Vol. 20. № 1. P. 5–38.
- Mares M.* (2011). Terrorism-Free Zone in East Central Europe? Strategic Environment, Risk Tendencies, and Causes of Limited Terrorist Activities in the Visegrad Group Countries // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 23. № 2. P. 233–253.
- Marshall M. G., Cole B. R.* (2008). Macro-Comparative Analysis of the Problem of Factionalism in Emerging Democracies. Annual Meeting of the American Political Science Association.
- Marshall M. G., Cole B. R.* (2012). Societal Systems Analysis and the Problem of Factionalism in Emerging Democracies. Meeting of the International Studies and British International Studies Associations.
- Marshall M.G., Gurr T.R., Jagers K.* (2016). Polity IV Project: Political Regime Characteristics and Transitions, 1800–2016. Dataset Users' Manual. URL: <http://www.systemicpeace.org/inscr/p4manualv2016.pdf> (дата обращения: 09.09.2018).
- Merolla J. L., Zechmeister E. J.* (2009). *Democracy at Risk: How Terrorist Threats Affect the Public*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moore W. H., Bakker R., Hill D. W.* (2016). How Much Terror? Dissidents, Governments, Institutions, and the Cross-National Study of Terror Attacks // *Journal of Peace Research*. Vol. 53. № 5. P. 711–726.
- Muller E. N., Weede E.* (1990). Cross-National Variation in Political Violence: A Rational Action Approach // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 34. № 4. P. 624–651.
- Pape R.* (2003). The Strategic Logic of Suicide Terrorism // *American Political Science Review*. Vol. 97. № 3. P. 343–361.

- Piazza J. A.* (2006). Rooted in Poverty? Terrorism, Poor Economic Development, and Social Cleavages // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 18. № 1. P. 159–177.
- Piazza J. A.* (2008). Do Democracy and Free Markets Protect Us from Terrorism? // *International Politics*. Vol. 45. № 1. P. 72–91.
- Piazza J. A.* (2013). Regime Age and Terrorism: Are New Democracies Prone to Terrorism? // *International Interaction*. 2013. Vol. 39. № 2. P. 246–263.
- Piazza J. A.* (2017). Repression and Terrorism: A Cross-National Empirical Analysis of Types of Repression and Domestic Terrorism // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 29. № 1. P. 102–118.
- Reiter D., Wade S.* (2007). Does Democracy Matter? Regime Type and Suicide Terrorism // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 51. № 2. P. 329–348.
- Robertson G., Teitelbaum E.* (2011). Foreign Direct Investment, Regime Type, and Labor Protest in Developing Countries // *American Journal of Political Science*. Vol. 55. № 3. P. 665–677.
- Sandler T.* (1995). On the Relationship between Democracy and Terrorism // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 7. № 4. P. 1–9.
- Savun B., Philips B. J.* (2009). Democracy, Foreign Policy, and Terrorism // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 53. № 6. P. 878–904.
- Shahrouri N.* (2010). Does a Link Exist Between Democracy and Terrorism? // *International Journal on World Peace*. Vol. 27. № 4. P. 41–77.
- Slinko E., Bilyuga S., Zinkina J., Korotayev A.* (2017). Regime Type and Political Destabilization in Cross-National Perspective: A Re-analysis // *Cross-Cultural Research*. Vol. 51. № 1. P. 26–50.
- START (2018). Global Terrorism Database. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd/> (дата обращения: 09.09.2018).
- Tavares J.* (2004). The Open Society Assesses its Enemies: Shocks, Disasters and Terrorist Attacks // *Journal of Monetary Economics*. Vol. 51. № 5. P. 1039–1070.
- Ulfelder J., Lustik M.* (2007). Modelling Transitions to and from Democracy // *Democratization*. Vol. 14. № 3. P. 351–387.
- United Nations Development Program (2015). Human Development Report 2015: Work for Human Development. URL: http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report.pdf (дата обращения: 09.09.2018).
- Viscusi W. K., Zeckhauser R. J.* (2003). Sacrificing Civil Liberties to Reduce Terrorism Risks // *Journal of Risk and Uncertainty*. Vol. 26. № 2–3. P. 99–120.
- Vreeland, J. R.* (2008). The Effect of Political Regime on Civil War: Unpacking Anocracy // *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 52. № 3. P. 401–425.
- World Bank (2018a). GDP per capita, PPP (Constant 2011 International \$). URL: <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.KD> (дата обращения: 09.09.2018).
- World Bank (2018b). Unemployment, Total (% of Total Labor Force). URL: <https://data.worldbank.org/indicator/sl.uem.totl.zs> (дата обращения: 09.09.2018).
- Young J. K., Dugan L.* (2011). Veto Players and Terror // *Journal of Peace Research*. Vol. 48. № 1. P. 19–33.

Democracy and Terrorism: A Re-analysis

Andrey Korotayev

PhD, Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Laboratory for Monitoring the Risks of Socio-Political Destabilization, National Research University — Higher School of Economics
Chief Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences
Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: akorotayev@gmail.com

Ilya Vaskin

MS in Political Science, Research Assistant, International Research Laboratory for the Institutional Analysis of Economic Reforms, Center for Institutional Studies, National Research University — Higher School of Economics
Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: ilia-vaskin@yandex.ru

Daniil Romanov

Research Assistant, The Laboratory for Monitoring the Risks of Socio-Political Destabilization, National Research University — Higher School of Economics.
Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: dm.romanov@me.com

The authors analyze the relationship between the type of political regime and the level of terrorist activity, with a particular emphasis on the so-called factional democracies. The key difference of factional democracies from other political regimes is the presence of polarization between opposing factions. It has been reported that political polarization transforms the conventional institutionalized political process into unconventional politics. The authors draw attention to the fact that in the existing scientific debate, there is no clear conclusion about the nature of the relationship between the type of political regime and the level of terrorist activity in the country. A literature review suggests that there is a curvilinear, U-shaped relationship between the level of terrorist activity and the type of political regime, which is consistent with the findings of previous works describing the relationship between socio-political destabilization and the type of political regime. Preliminary testing conducted by the authors indicates that factional democracies are subject to significantly more terrorist attacks than any other political regimes. While analyzing data on the level of terrorist activity, the authors address the need to split the sample into subsamples, due to the nonlinear nature of the relationship between the level of terrorist activity and GDP per capita, as well as the mean of years of schooling. The presence of a positive relationship between factional democracies and the level of terrorist activity is also verified by applying a negative binomial regression. The authors offer their own answer to the question of why so many previous studies have detected a positive correlation between democracy and terrorism. Attention is drawn to the fact that the positive relationship between democratic regime and the level of terrorist activity can be obtained due to the inclusion of factional democracies into the overall sample of democratic states. If factional democracies are excluded from the sample, the relationship between the level of terrorist activity and the democratic regime turns out to be clearly negative. The findings about the relationship between regime type and terrorist activity are replicated at the subsamples level. The general conclusion is that a factional democracy turns out to be a very strong positive predictor of high levels of terrorist activity, whereas a non-factional democracy turns out to be a statistically-significant predictor of the relatively lower levels of the intensity of terrorist attacks.

Keywords: terrorism, political regime, factional democracy, democracy, socio-political destabilization

References

- Abrahms M. (2007) Why Democracies Make Superior Counterterrorists. *Security Studies*, vol. 16, no 2, pp. 223–253.
- Aksoy D., Carter D. B., Wright J. (2012) Terrorism in Dictatorships. *Journal of Politics*, vol. 74, no 3, pp. 810–826.
- Allen M. (2009) Civil Disobedience and Terrorism: Testing the Limits of Deliberative Democracy. *Theoria*, vol. 56, no 118, pp. 15–39.
- Andersen R., Brym R. (2017) How Terrorism Affects Attitudes toward Democracy: Tunisia in 2015. *Canadian Review of Sociology*, vol. 54, no 4, pp. 519–529.
- Ash K. (2016) Representative Democracy and Fighting Domestic Terrorism. *Terrorism and Political Violence*, vol. 28, no 1, pp. 114–134.
- Basuchoudhary A., Shughart II W. F. (2010) On Ethnic Conflict and the Origins of Transnational Terrorism. *Defense and Peace Economics*, vol. 21, no 1, pp. 65–87.
- Berrebi C., Klor E. E. (2006) On Terrorism and Electoral Outcome: Theory and Evidence from the Israeli-Palestinian Conflict. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 50, no 6, pp. 899–925.
- Bird G., Blomerg S. B., Hess G. D. (2008) International Terrorism: Causes, Consequences, and Cures. *World Economy*, vol. 31, no 2, pp. 255–274.
- Boehmer Ch., Daube M. (2013) The Curvilinear Effects of Economic Development on Domestic Terrorism. *Peace Economics, Peace Science and Public Policy*, vol. 19, no 3, pp. 359–368.
- Brockhoff S., Krieger T., Meierrieks D. (2015) Great Expectations and Hard Times: The (Nontrivial) Impact of Education on Domestic Terrorism. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 59, no 7, pp. 1186–1215.
- Brooks R. (2009) Researching Democracy and Terrorism: How Political Access Affects Militant Activity. *Security Studies*, vol. 18, pp. 756–788.
- Campos N.F., Gassebner M. (2009) *International Terrorism, Political Instability and the Escalation Effect*, Zurich: KOF Swiss Economic Institute.
- Chenoweth E. (2007) *The Inadvertent Effects of Democracy on Terrorist Group Proliferation* (PhD dissertation), University of Colorado at Boulder.
- Chenoweth E. (2010) Democratic Competition and Terrorist Activity. *Journal of Politics*, vol. 72, no 1, pp. 16–30.
- Chenoweth E. (2013) Terrorism and Democracy. *Annual Review of Political Science*, vol. 16, pp. 355–378.
- Conrad C. R., Conrad J., Young J. K. (2014) Tyrants and Terrorism: Why Some Autocrats are Terrorized, While Others are Not? *International Studies Quarterly*, vol. 58, no 3, pp. 539–549.
- Danzell O. E. (2011) Political Parties: When do They Turn to Terror? *Journal of Conflict Resolution*, vol. 55, no 1, pp. 85–105.
- Davis D. W., Silver B. D. (2004) Civil Liberties versus Security: Public Opinion in the Context of the Terrorist Attacks on America. *American Journal of Political Science*, vol. 48, no 1, pp. 28–46.
- Drakos K., Gofas A. (2006) The Devil You Know but are Afraid to Face: Underreporting Bias and Its Distorting Effects on the Study of Terrorism. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 50, no 5, pp. 714–735.
- Drakos K., Gofas A. (2007) Evidence for the Existence of Under-Reporting Bias in Observed Terrorist Activity: The Message in Press Freedom Status Transitions. *Democracy and Security*, vol. 3, no 2, pp. 139–155.
- Elbakidze L., Jin Y. H. (2015) Are Economic Development and Education Improvement Associated with Participation in Transnational Terrorism? *Risk Analysis*, vol. 35, no 8, pp. 1520–1535.
- Ellingsen T., Gleditsch N. P. (1997) Democracy and Armed Conflict in the Third World. *Causes of Conflict in Third World* (eds. K. Volden, D. Smith), Oslo: North-/South Coalition & International Peace Research Institute, pp. 69–81.
- Enders W., Hoover G.A., Sandler T. (2016) The Changing Nonlinear Relationship between Income and Terrorism. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 60, no 2, pp. 195–225.
- Fearon J. D. (1994) Domestic Political Audiences and the Escalation of an International Disputes. *American Political Science Review*, vol. 88, no 3, pp. 577–592.

- Findley M. G., Young J. K. (2011) Terrorism, Democracy, and Credible Commitments. *International Studies Quarterly*, vol. 55, no 2, pp. 357–378.
- Foster D. M., Braithwaite A., Sobek D. (2012) There Can Be No Compromise: Institutional Inclusiveness, Fractionalization and Domestic Terrorism. *British Journal of Political Science*, vol. 43, no 3, pp. 541–556.
- Frey B. S., Luechinger S. (2004) Decentralization as a Disincentive for Terror. *European Journal of Political Economy*, vol. 20, no 2, pp. 509–515.
- Gadarian S. (2010) The Politics of Threat: How Terrorism News Shapes Foreign Policy Attitudes. *Journal of Politics*, vol. 72, no 2, pp. 469–483.
- Gaibulloev K., Piazza J. A., Sandler T. (2017) Regime Types and Terrorism. *International Organization*, vol. 71, no 3, pp. 491–522.
- Gates S., Hegre H., Jones M. P., Strand H. (2006) Institutional Consistency and Political Instability. *American Journal of Political Science*, vol. 50, no 4, pp. 893–908.
- Ghatak S., Gold A., Prins B. C. (2019) Domestic Terrorism in Democratic States: Understanding and Addressing Minority Grievances. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 63, no 2, pp. 439–467.
- Goldstein K.B. (2005) Unemployment, Inequality, and Terrorism: Another Look at the Relationship between Economics and Terrorism. *Underground Economic Review*, vol. 1, no 6, pp. 1–21.
- Goldstone J. (2014) Protests in Ukraine, Thailand and Venezuela: What Unites Them? Available at: <http://www.russia-direct.org/content/protests-ukraine-thailand-and-venezuela-what-unites-them> (accessed 09 September 2018).
- Goldstone J. A., Gurr T. R., Harff B., Levy M. A., Marshall M. G., Bates R. H., Epstein D. L., Kahl C. H., Surko P. T., Ulfelder J. C., Unger Jr. A. N. (2001) *State Failure Task Force Report: Phase III Findings*, McLean: Science Applications International Corporation (SAIC).
- Goldstone J., Bates R., Epstein D., Gurr T., Lustik M., Marshall M., Ulfelder J., Woodward M. (2010) Global Model for Forecasting Political Instability. *American Journal of Political Science*, vol. 54, no 1, pp. 190–208.
- Grinin L., Korotayev A. (2014) Revolyutsiya vs demokratiya (revolyutsiya i kontrrevolyutsiya v Yegipte) [Revolution vs Democracy (Revolution and Counter-revolution in Egypt)]. *Polis. Political Studies*, no 3, pp. 139–158.
- Gurr T. R. (1974) Persistence and Change in Political Systems, 1800–1971. *American Political Science Review*, vol. 68, no 4, pp. 1482–1504.
- Hoffman B. (2006) *Inside Terrorism*, New York: Columbia University Press.
- Kibris A. (2011) Funerals and Elections: The Effects of Terrorism on Voting Behavior in Turkey. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 55, no 2, pp. 220–247.
- Kis-Katos K., Liebert H., Schulze G.G. (2011) On the Origin of Domestic and International Terrorism. *European Journal of Political Economy*, vol. 27, no 1, pp. 17–36.
- Koch M. T., Cranmer S. (2007) Testing the “Dick Cheney” Hypothesis: Do Governments of the Left Attract More Terrorism than Governments of the Right? *Conflict Management and Peace Science*, vol. 24, no 4, pp. 311–326.
- Korotayev A., Grinin L., Issaev L., Bilyuga S., Vaskin I., Slinko E., Shishkina A., Meshcherina K. (2017) *Destabilizatsiya: global'nyye, natsional'nyye, prirodnyye faktory i mekhanizmy* [Destabilization: Global, National, and Natural Factors and Mechanisms], Moscow: Uchitel.
- Korotayev A., Issaev L., Vasilyev A. (2015) Kolichestvennyy analiz revolyutsionnoy volny 2013–2014 y [Quantitative Analysis of the Revolutionary Wave of 2013–2014]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, no 8, pp. 119–127.
- Korotayev A., Slinko E., Shulgin S., Biluyga S. (2016) Promezhutochnyye tipy politicheskikh rezhimov i sotsial'no-politicheskaya nestabil'nost' (opyt kolichestvennogo kross-natsional'nogo analiza) [Hybrid Types of Political Regimes and Socio-Political Instability (Essay in Quantitative Cross-National Analysis)]. *Politeia*, no 3, pp. 31–52.
- Korotayev A., Vaskin I., Biluyga S. (2017) Gipoteza Olsona — Khantingtona o krivolinyeynoy zavisimosti mezhdu urovnem ekonomicheskogo razvitiya i sotsial'no-politicheskoy destabilizatsiyey: opyt kolichestvennogo analiza. [The Olson–Huntington Hypothesis on the Curvilinear Relationship between the Level of Economic Development and Socio-Political

- Destabilization: An Essay in Quantitative Analysis]. *Russian Sociological Review*, vol. 16, no 1, pp. 9–47.
- Korotayev A., Vaskin I., Bilyuga S., Ilyin I. (2018) Economic Development and Sociopolitical Destabilization: A Re-Analysis. *Clodynamics*, vol. 9, no 1, pp. 59–118.
- Krieger T., Meierrieks D. (2011) What Causes Terrorism? *Public Choice*, vol. 147, pp. 3–27.
- Kurrild-Klitgaard P., Justensen M. K., Klemmensen R. (2006) The Political Economy of Freedom, Democracy and Transnational Terrorism. *Public Choice*, vol. 128, pp. 289–315.
- Lee C. (2013) Democracy, Civil Liberties, and Hostage-Taking Terrorism. *Journal of Peace Research*, vol. 50, no 2, pp. 235–248.
- Levitsky S., Way L. (2011) *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*, New York: Cambridge University Press.
- Li Q. (2005) Does Democracy Promote or Reduce Transnational Terrorist Incidents? *Journal of Conflict Resolution*, vol. 49, no 2, pp. 278–297.
- Lutz J. M., Lutz B. J. (2010) Democracy and Terrorism. *Perspectives on Terrorism*, vol. 1, no 1, pp. 63–74.
- Malkov S., Korotayev A., Issaev L., Kouzminova E. (2013) O metodike otsenki tekushchego sostoyaniya i prognoza sotsial'noy nestabil'nosti: opyt kolichestvennogo analiza soobytiy arabskoy vesny [On the Method of Assessing the Current State and Forecasting Social Instability: An Essay in Quantitative Analysis of the Events of the Arab Spring]. *Polis. Political Studies*, no 4, pp. 137–162.
- Mansfield E. D., Snyder J. (1995) Democratization and the Danger of War. *International Security*, vol. 20, no 1, pp. 5–38.
- Mares M. (2011) Terrorism-Free Zone in East Central Europe? Strategic Environment, Risk Tendencies, and Causes of Limited Terrorist Activities in the Visegrad Group Countries. *Terrorism and Political Violence*, vol. 23, no 2, pp. 233–253.
- Marshall M. G., Cole B. R. (2008) Macro-Comparative Analysis of the Problem of Factionalism in Emerging Democracies. Paper Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association.
- Marshall M. G., Cole B. R. (2012) Societal Systems Analysis and the Problem of Factionalism in Emerging Democracies. Paper Presented at the Meeting of the International Studies and British International Studies Associations.
- Marshall M. G., Gurr T. R., Jagers K. (2016) Polity IV Project: Political Regime Characteristics and Transitions, 1800–2016. Dataset Users' Manual. Available at: <http://www.systemicpeace.org/inscr/p4manualv2016.pdf> (accessed 09 September 2018).
- Merolla J. L., Zechmeister E. J. (2009) *Democracy at Risk: How Terrorist Threats Affect the Public*, Chicago: University of Chicago Press.
- Moore W. H., Bakker R., Hill D. W. (2016) How Much Terror? Dissidents, Governments, Institutions, and the Cross-National Study of Terror Attacks. *Journal of Peace Research*, vol. 53, no 5, pp. 711–726.
- Muller E. N., Weede E. (1990) Cross-National Variation in Political Violence: A Rational Action Approach. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 34, no 4, pp. 624–651.
- Narochitskaya E. (2003) Terrorizm i demokratiya (na primere etnicheskogo terrorizma v stranakh Zapada) [Terrorism and Democracy (Evidence from Ethnic Terrorism in Western Countries)]. *Urgent Problems of Europe*, no 1, pp. 27–59.
- Pape R. (2003) The Strategic Logic of Suicide Terrorism. *American Political Science Review*, vol. 97, no 3, pp. 343–361.
- Piazza J. A. (2006) Rooted in Poverty? Terrorism, Poor Economic Development, and Social Cleavages. *Terrorism and Political Violence*, vol. 18, no 1, pp. 159–177.
- Piazza J. A. (2008) Do Democracy and Free Markets Protect Us from Terrorism? *International Politics*, vol. 45, no 1, pp. 72–91.
- Piazza J. A. (2013) Regime Age and Terrorism: Are New Democracies Prone to Terrorism? *International Interaction*, vol. 39, no 2, pp. 246–263.
- Piazza J. A. (2017) Repression and Terrorism: A Cross-National Empirical Analysis of Types of Repression and Domestic Terrorism. *Terrorism and Political Violence*, vol. 29, no 1, pp. 102–118.

- Reiter D., Wade S. (2007) Does Democracy Matter? Regime Type and Suicide Terrorism. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 51, no 2, pp. 329–348.
- Robertson G., Teitelbaum E. (2011) Foreign Direct Investment, Regime Type, and Labor Protest in Developing Countries. *American Journal of Political Science*, vol. 55, no 3, pp. 665–677.
- Sandler T. (1995) On the Relationship between Democracy and Terrorism. *Terrorism and Political Violence*, vol. 7, no 4, pp. 1–9.
- Savun B., Philips B. J. (2009) Democracy, Foreign Policy, and Terrorism. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 53, no 6, pp. 878–904.
- Shahrouri N. (2010) Does a Link Exist Between Democracy and Terrorism? *International Journal on World Peace*, vol. 27, no 4, pp. 41–77.
- Slinko E., Bilyuga S., Zinkina J., Korotayev A. (2017) Regime Type and Political Destabilization in Cross-National Perspective: A Re-analysis. *Cross-Cultural Research*, vol. 51, no 1, pp. 26–50.
- START (2018) Global Terrorism Database. Available at: <https://www.start.umd.edu/gtd/> (accessed 09 September 2018).
- Tavares J. (2004) The Open Society Assesses its Enemies: Shocks, Disasters and Terrorist Attacks. *Journal of Monetary Economics*, vol. 51, no 5, pp. 1039–1070.
- Ulfelder J., Lustik M. (2007) Modelling Transitions to and from Democracy. *Democratisation*, vol. 14, no 3, pp. 351–387.
- United Nations Development Program (2018) Human Development Report 2015: Work for Human Development. Available at: http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report.pdf (accessed 09 September 2018).
- Vaskin I., Tsirel S., Korotayev A. (2018) Ekonomicheskiy rost, obrazovaniye i terrorizm: opyt kolichestvennogo analiza [Economic Growth, Education and Terrorism: An Essay in Quantitative Analysis]. *Sociological Journal*, vol. 24, no 2, pp. 28–65.
- Viscusi W. K., Zeckhauser R. J. (2003) Sacrificing Civil Liberties to Reduce Terrorism Risks. *Journal of Risk and Uncertainty*, vol. 26, no 2–3, pp. 99–120.
- Vreeland J. R. (2008) The Effect of Political Regime on Civil War: Unpacking Anocracy. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 52, no 3, pp. 401–425.
- World Bank (2018) GDP per capita, PPP (Constant 2011 International \$). Available at: <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.KD> (accessed 09 September 2018).
- World Bank (2018) Unemployment, Total (% of Total Labor Force). Available at: <https://data.worldbank.org/indicator/sl.uem.totl.zs> (accessed 09 September 2018).
- Young J. K., Dugan L. (2011) Veto Players and Terror. *Journal of Peace Research*, vol. 48, no 1, pp. 19–33.

ВИЧ/СПИД в России: властная и активистская конструкции социальной проблемы*

Искэндэр Ясавеев

Старший научный сотрудник Центра молодежных исследований
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
в Санкт-Петербурге
Адрес: ул. Союза Печатников, д. 16, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 190008
E-mail: yasaveyev@gmail.com

В статье рассматривается конструирование социальной проблемы ВИЧ/СПИДа властями и ВИЧ-активистами в России. Работа основывается на изучении риторики российских властей, включенном наблюдении и интервью с ВИЧ-активистами. Конструкции ВИЧ/СПИДа, создаваемые властями и ВИЧ-активистами, значительно отличаются. Российские президент и премьер-министр конструируют ВИЧ/СПИД не как эпидемию в стране, а как «глобальную проблему», представляя Россию участником международных усилий по борьбе со СПИДом. Власти проблематизируют распространение вируса посредством риторики опасности, используя вместе с тем депроблематизирующую стратегию натурализации («это проблема, с которой сталкиваются все страны»). ВИЧ-активисты со своей стороны проблематизируют нарушения прав людей с ВИЧ в государственных учреждениях здравоохранения, низкое качество антиретровирусной терапии, практику позднего назначения терапии, отсутствие профилактики распространения ВИЧ и сексуального образования в школах, репрессивную наркополитику. В отличие от властной конструкции, в конструкции, создаваемой ВИЧ-активистами, отсутствует риторика моральных ценностей. Основным способом проблематизации, используемым ими, является антидискриминационная риторика наделяния правом. Вместе с тем ВИЧ как угроза и основание для страха депроблематизируется активистами посредством стратегии опровергающих историй: ВИЧ-активисты рассказывают о себе и непосредственно взаимодействуют с людьми для устранения их страха перед вирусом.

Ключевые слова: социальные проблемы, конструкционизм, риторика, дискурс, ВИЧ/СПИД, ВИЧ-активизм, власть

В России существуют различные конструкции социальной проблемы ВИЧ/СПИДа: статистические, властные, экспертные, медийные, повседневные и т. д. При этом люди, живущие с вирусом иммунодефицита человека, скрывают свой ВИЧ-статус, их голоса, за крайне редким исключением, не представлены в публичном пространстве. В то же время небольшое число ВИЧ-активистов предпри-

© Ясавеев И. Г., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-3-49-76

* В статье используются результаты проекта «Promoting Youth Involvement and Social Engagement: Opportunities and Challenges for „Conflicted“ Young People across Europe (PROMISE)», осуществляемого по программе исследований и инноваций Европейской комиссии ГОРИЗОНТ 2020 в 2016–2019 годах. В России проект реализуется Центром молодежных исследований НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург).

мает усилия по предотвращению дальнейшего распространения вируса, информированию граждан об особенностях заболевания, прекращению дискриминации людей, живущих с ВИЧ. Активисты создают дискурсивные пространства — группы взаимопомощи людей с ВИЧ, где они могут говорить о себе «с открытым лицом», не скрывая свой ВИЧ-статус.

Это исследование сосредоточено на риторике российских властей о ВИЧ/СПИДе и повседневном конструировании проблемы ВИЧ-активистами. Его цель — выявить различия между властной и активистской конструкциями проблемы ВИЧ/СПИДа в той ситуации, когда существует статистическая конструкция эпидемии — значительного и быстрого распространения вируса в России. Меня интересовало, каким образом российские власти и активисты говорят о ВИЧ/СПИДе. Исследовательские вопросы заключаются в том, какие условия-категории, связанные с ВИЧ/СПИДом, проблематизируются властями и ВИЧ-активистами, а какие депроблематизируются и какие дискурсивные способы проблематизации/депроблематизации при этом используются?

UNAIDS отмечает, что Восточная Европа и Центральная Азия являются единственными регионами в мире, где эпидемия ВИЧ продолжает быстро расти, при этом более 80% новых случаев ВИЧ-инфекции приходится на Россию (UNAIDS, 2016: 170–173). Статистическая конструкция включает в себя данные о значительном и быстром распространении вируса в России, начиная с 2000 года. К 2000 году среди граждан России было зарегистрировано около 31 тысячи случаев ВИЧ, к 2005-му это число выросло до 300 тысяч, к 2010-му — до 530 тысяч, к 2015-му — превысило 900 тысяч (Покровский и др., 2015).

По данным Федерального научно-методического центра по профилактике и борьбе со СПИДом, к 31 декабря 2018 года среди граждан России зарегистрировано 1 326 239 случаев ВИЧ-инфекции. В 2018 году было сообщено о 101 345 новых случаях ВИЧ-инфекции, исключая выявленных анонимно и иностранных граждан. К концу 2018 года 318 870 людей с ВИЧ умерли. Число людей, живущих с ВИЧ и знающих о диагнозе «ВИЧ-инфекция», к 2019 году составило 1 007 369 (Роспотребнадзор, 2019). Эпидемиологи утверждают: «ВИЧ-инфекция вышла за пределы уязвимых групп населения и активно распространяется в общей популяции, более половины больных, впервые выявленных в 2018 году, заразились при гетеросексуальных контактах (57,5%), доля инфицированных ВИЧ при употреблении наркотиков снизилась до 39,0%» (Роспотребнадзор, 2019). Охват антиретровирусной терапией, по данным Федерального центра по борьбе со СПИДом, в 2018 году составил 42,4% от числа людей, живущих с диагнозом «ВИЧ-инфекция» (Роспотребнадзор, 2019). Между тем, по данным движения «Коалиция по готовности к лечению», стремящегося обеспечить доступ к лечению и уходу для всех людей с ВИЧ, антиретровирусную терапию в 2018 году получали 38% живущих с диагнозом. Разницу аналитики коалиции объясняют тем, что официальная статистика включает тех пациентов, которые начали принимать терапию, а затем по тем или иным причинам прекратили (Коалиция, 2019). ЮНЭЙДС утверждает, что для прекращения

эпидемии ВИЧ охват терапией должен быть на уровне 90% от общего числа людей, живущих с ВИЧ. При снижении вирусной нагрузки (количества вируса в крови) до неопределяемого уровня в результате антиретровирусной терапии человек, живущий с ВИЧ, не передает его другим даже в случае незащищенных сексуальных контактов, контактов «кровь — кровь» или от матери к ребенку.

Исследование ВИЧ-активистов проводилось в Республике Татарстан, которая определяется российскими властями как один из ведущих регионов России в экономике, образовании, здравоохранении и других областях. Республиканский СПИД-центр в 2016 году признан Министерством здравоохранения России лучшим в стране. В ходе работы изучалась повседневная риторика активистов об условиях-категориях, связанных с ВИЧ/СПИДом, в этом внешне относительно благополучном регионе.

Теоретические рамки исследования: конструкционистский подход к социальным проблемам

Исследование выполнено в рамках конструкционистского подхода к социальным проблемам (Spector, Kitsuse, 1977; Holstein, Miller, 2003; Ибарра, Китсьюз, 2007; Holstein, Gubrium, 2008; Ibarra, Adorjan, 2018). С конструкционистской точки зрения социальная проблема — это не «объективно существующая» вредная, опасная, угрожающая ситуация, а риторическая конструкция. Ключевое понятие конструкционистского подхода — «выдвижение требований» (claims-making). С этой точки зрения социальные проблемы существуют тогда, когда выдвигаются требования изменить какую-либо предполагаемую ситуацию.

Конструкционизм позволяет разобраться в сложной игре в социальные проблемы, в ходе которой различными участниками создаются различные смыслы. При этом строгая версия конструкционистского подхода предполагает, что исследователь «не покидает область языка» (Ибарра, Китсьюз, 2007: 64) и отказывается от предположений об «объективных ситуациях», относительно которых разворачивается проблематизирующая и депроблематизирующая риторика. Вместо понятий «ситуация» или «условие» конструкционисты используют термин «условие-категория». Условия-категории — это типизации социально определяемых активностей и процессов — непрерывной классификации «обществом» его собственного содержания (Там же: 63). Примерами условий-категорий являются «домашнее насилие», «пытки в колониях», «коррупция», «строительство мусоросжигательных заводов», «уничтожение исторического наследия», «недоступная среда», «распространение ВИЧ/СПИДа» и т. д.

П. Ибарра и Дж. Китсьюз описывают ряд способов проблематизации и депроблематизации условий-категорий. Способы проблематизации включают в себя такие риторические идиомы, как утрата, наделение правом, опасность, неразумность и бедствие (Там же: 74–84). Каждая риторическая идиома обладает собственным словарем. К способам депроблематизации (контрриторическим стратегиям)

относятся натурализация, контрриторика затрат, связанных с изменением ситуации, декларация бессилия, перспективизация, критика тактики конструирования проблемы, антитипизация, опровергающие истории, контрриторика неискренности и контрриторика «истерии» (Там же: 84–93).

Конструкционисты исследовали роль властей в процессах социальных проблем (Хилгартнер, Боск, 2007; Эделман, 2007; Лемуар, 2001). Согласно Р. Лемуару, возведение той или иной ситуации в ранг «социальной проблемы» интересует государственную власть либо в силу того, что с таким определением связаны «решения», которые государство может осуществить, либо потому, что считается возможным ее постичь и измерить с достаточной долей точности, создавая, таким образом, впечатление возможности удерживать ее под контролем (Лемуар, 2001: 139).

В 2000-е годы начался поворот от исследований конструирования социальных проблем, осуществляемого «экспертами», медицинскими работниками, учеными, медиа, к изучению проблематизации «с той стороны» (Miller, 2003) — со стороны тех, кто является участником и одновременно лишен голоса преобладающими конструкциями социальных проблем, кто находится «в тени стигмы» (Ibarra, Adorjan, 2018). Конструкционисты пересматривают вопрос «что есть требование?» и пытаются анализировать конструирование социальных проблем, которое является «менее заметным, различным образом замаскированным — например, вследствие использования субкультурного стиля» (Ibid.). Социальные проблемы конструируются не только тогда, когда выдвижение требований происходит в публичном пространстве, но в любом случае проблематизации условий-категорий, включая проблематизацию в повседневной коммуникации: в разговорах, обсуждениях, интервью. С этой точки зрения создаваемые ВИЧ-активистами дискурсивные пространства групп взаимопомощи, в которых нарушается общепринятое молчание (de Souza, 2009; Singhal, 2003), также являются площадками конструирования социальных проблем.

Риторика ВИЧ-активистов изучалась с различных точек зрения. Дж. Гэмсон исследовал ВИЧ-активизм как социальное движение. Сосредоточиваясь на целях, стратегиях и действиях группы «прямого действия» АСТ UP, он отмечал изменения в языке, инициированные ее участниками. Активисты АСТ UP настаивали на использовании терминов «люди со СПИДом» или «люди, живущие со СПИДом» вместо «жертв СПИДа», термина «рискованные практики» вместо «групп риска», говорили о крови и сперме вместо «телесных жидкостей» и выступали против термина «общая популяция» (Gamson, 1989: 361). А. Кристиансен и Дж. Хансон рассматривали комический фрейм, используемый активистами АСТ UP, как продуманную и тонкую реакцию на «глубоко трагическую риторическую ситуацию» СПИДа (Christiansen, Hanson, 1996). И. Вышемирская определяла ВИЧ-активизм как проактивную стратегию выживания людей с ВИЧ и сопоставляла риторику ВИЧ-активиста и людей, скрывающих свой ВИЧ-статус (Вышемирская, 2001), а также размышляла о трудностях, переживаниях и этических вопросах, связанных с изучением людей с ВИЧ (Вышемирская, 2009). Конструкционистский под-

ход к социальным проблемам может добавить еще одно измерение к изучению риторики ВИЧ-активистов: анализ используемых способов проблематизации и депроблематизации и их сопоставление со способами, используемыми медиа, властями и другими участниками.

Методы

На первом этапе работы исследовалась риторика российских властей о ВИЧ/СПИДе. Основными источниками были официальные сайты Президента и Правительства России с 2000 по 2018 год. Хронологические рамки исследования определялись президентскими сроками В. Путина (2000–2004, 2004–2008, 2012–2018) и Д. Медведева (2008–2012). Это связано с тем, что статистическая конструкция ВИЧ/СПИДа включает в себя сведения о значительном росте заболеваемости ВИЧ-инфекцией начиная с 2000 года. С этого же года существуют официальные сайты Президента и Правительства России.

Поиск на сайте Президента России по ключевым словам «ВИЧ» и «СПИД» обнаруживает 91 текст, опубликованный с июля 2000 до мая 2018 года (конца третьего президентского срока Путина). 32 текста из этого числа включают в себя высказывания на тему ВИЧ/СПИДа президентов России Владимира Путина и Дмитрия Медведева.

На сайте Правительства России были обнаружены 122 текста со словами «ВИЧ» и/или «СПИД», опубликованные с 7 мая 2008 до 7 мая 2018 года. 17 текстов включают в себя упоминания ВИЧ/СПИДа или высказывания на эту тему, сделанные премьер-министрами России Дмитрием Медведевым (с 2012 года) и Владимиром Путиным (2008–2012).

На втором этапе исследования основным методом было включенное наблюдение за действиями и высказываниями ВИЧ-активистов, которое проводилось с февраля по май 2017 года. Доступ в поле осуществлялся через ключевого информанта — ВИЧ-активистку, живущую «с открытым лицом», Светлану Изамбаеву. Она является организатором и координатором групп взаимопомощи ВИЧ-позитивных подростков, женщин, живущих с ВИЧ, и родственников детей с ВИЧ в Республике Татарстан. В течение четырех месяцев наблюдения я оказывал помощь Фонду Светланы Изамбаевой в фото- и видеосъемке встреч групп взаимопомощи и тренингов, написании писем и текстов новостей о происшедших событиях.

Роль исследователя во время наблюдения не скрывалась — участникам сообщалось о присутствии социолога. Это не вызывало возражений. Люди, живущие с ВИЧ, и родственники ВИЧ-позитивных детей были открыты, в некоторых случаях признательны: «Регина [участница группы взаимопомощи ВИЧ-позитивных женщин] поблагодарила студентов-психологов и социолога за то, что пришли сегодня и выслушали их: „Чем больше людей узнает, что происходит, тем лучше“» (фрагмент дневника наблюдения, 05.03.2017; здесь и далее при цитировании днев-

ников наблюдения и интервью используются псевдонимы участников). В дальнейшем участие исследователя расширялось — в поле наблюдения были включены действия нескольких общественных организаций, оказывающих помощь людям с ВИЧ.

Включенное наблюдение было дополнено 10 полуструктурированными биографическими интервью с ВИЧ-активистами в Татарстане. Возраст информантов — от 17 до 43 лет. Средняя продолжительность интервью — 82 минуты. В ходе интервью кроме обсуждения жизненных историй и ВИЧ-активизма уточнялись вопросы, отмеченные исследователем во время включенного наблюдения.

Риторика властей и ВИЧ-активистов, выявленная посредством изучения официальных выступлений, включенного наблюдения и интервью, соотносилась со словарями риторических идиом и контрриторическими стратегиями для определения используемых способов проблематизации и депроблематизации ВИЧ/СПИДа.

Властная конструкция проблемы ВИЧ/СПИДа в России

Изучение высказываний Владимира Путина о ВИЧ/СПИДе с 2000 года показывает, что в течение первого и в начале второго президентских сроков эта тема регулярно появлялась в его публичной повестке дня¹. Путин сообщал о намерении тесно взаимодействовать в решении проблемы ВИЧ-инфекции с США (Путин, 2001а), принял решение об участии России в Глобальном фонде для борьбы со СПИДом, туберкулезом и малярией, отмечал высокий уровень заболеваемости СПИДом в Калининградской области (2001б) и Сибирском федеральном округе (2003б), говорил о ВИЧ/СПИДе во время «прямых линий» (2001д, 2005в) и в посланиях Федеральному Собранию (2003а, 2005а).

Большинство высказываний Путина о ВИЧ/СПИДе в течение его первых президентских сроков было связано с международными событиями и имело глобальный контекст. Он называл СПИД и туберкулез «наиболее серьезными и беспокоящими человечество заболеваниями» (2001в), говорил о «международной солидарности в борьбе с распространением СПИДа» (2003в), «объединении усилий на международной арене» (2003г). Россия в этих высказываниях представлялась главным образом не как страна, в которой развивается эпидемия ВИЧ, а как

1. Первый Президент России Борис Ельцин также касался проблемы ВИЧ/СПИДа. Впервые он высказался на эту тему еще до избрания на президентский пост. В сентябре 1989 года — через два года после выявления первого случая ВИЧ-инфекции в СССР — Борис Ельцин в предисловии к своей книге «Исповедь на заданную тему» написал: «Гонорары за эту книгу я хочу передать на борьбу со СПИДом в нашей стране. Отсутствие в наших больницах одноразовых шприцев, других необходимых инструментов уже привело к трагическим случаям заражения детей СПИДом. Я считаю своим долгом в меру своих возможностей внести вклад в борьбу с этой страшной бедой. Гонорары будут направлены на закупку одноразовых шприцев, другого необходимого оборудования. Если это поможет людям, я буду счастлив» (Ельцин, 2008: 6).

участник глобальных усилий по борьбе с ВИЧ/СПИДом, включая гуманитарные программы.

В то же время Путин проблематизировал распространение заболевания в России. Термины, которые использовал Президент, соответствуют словарю риторической идиомы опасности: «обвальное распространение СПИДа» (2001г), «эпидемия СПИДа» (2001д), «смертельно опасный вирус СПИДа» (2006г), «угроза» (2005а), «очень острая проблема» (2005в), «очень актуальная проблема» (2003г), «чрезвычайно опасный недуг» (2006а).

Путин в этот период заявлял об ответственности властей: «Мы обязаны существенно снизить распространенность инфекционных заболеваний, в том числе ВИЧ-инфекции» (2005б). В середине 2000-х годов он сообщил об увеличении в 20–30 раз расходов на лечение людей с ВИЧ (2005в) и осторожно обещал: «Если программы, которые сейчас намечены, будут осуществляться, к 2010 году мы обеспечим доступ к лекарствам всех нуждающихся и всех носителей ВИЧ-инфекции» (2006д).

В первые сроки президентства Путин проблематизировал не только распространение СПИДа, но и стигматизацию людей, живущих с ВИЧ: «Исключительно остра проблема людей, инфицированных ВИЧ и другими опасными болезнями, которые фактически становятся изгоями и помимо своего недуга сталкиваются с трудностями адаптации к полноценной жизни в обществе» (2006а).

К этому же периоду относится единственное выступление Путина на тему ВИЧ/СПИДа, которое было сделано 21 апреля 2006 года на заседании президиума Госсовета (2006б). Выступление Президента включало в себя признание значения проблемы:

В России общее число зарегистрированных носителей ВИЧ-инфекции превысило 342 тысячи человек. Однако, по оценкам экспертов, их количество значительно больше, и в основном это люди моложе 35 лет. Очевидно, что диагностика и масштабы ВИЧ-инфекции оказывают негативное влияние и на демографическую ситуацию в стране. Особенностораживает феминизация [эпидемии], что, в свою очередь, влечет за собой рождение зараженных СПИДом детей. Пока в России преобладает так называемая концентрированная эпидемия, сосредоточенная в нескольких группах риска. В то же время специалисты уже стали отмечать опасную тенденцию выхода инфекции за пределы этих групп. Такая тревожная ситуация требует адекватных мер реагирования, требует не созерцательного, а деятельного отношения, причем со стороны всего российского общества.

В выступлении Путина присутствовали оба элемента, отмеченные Р. Ленуаром: возможность «решения» и «точное знание» о проблеме, создающее впечатление контроля. Путин наделял ситуацию с ВИЧ/СПИДом статусом проблемы, одновременно представляя «решения», осуществляемые государственными органами: «Были снижены темпы роста ВИЧ-инфекции с 88 тысяч случаев в 2001 году до 35

тысяч в прошлом году — более чем в два раза снижены». «В рамках национального проекта «Здравоохранение» предусмотрены значительные средства на профилактику, диагностику и лечение больных ВИЧ-инфекцией и вирусными гепатитами. Только на этот год выделено 3,1 миллиарда рублей. Это во много раз превосходит суммы, когда-либо выделявшиеся на эти цели».

Кроме того, Путин акцентировал «знание» государства о проблеме:

Подчеркну: Россия является одной из немногих стран мира, имеющих сводную статистику наблюдений за ВИЧ-инфекцией. Причем начиная с 87-го года такой учет ведется как на федеральном, так и на региональном уровнях. Однако сегодня необходим мониторинг, отвечающий единым международным подходам. Мы должны иметь комплексную базу данных, позволяющую реально оценивать причины заболевания и эффективность медицинских профилактических и социальных мероприятий, и в результате принимать адекватные меры по борьбе с ВИЧ-инфекцией.

В своем выступлении Владимир Путин положил начало обращению к моральным ценностям в высказываниях о ВИЧ/СПИДе, заявив: «Наша общая задача — пропагандировать здоровый образ жизни, по[д]нимать значимость моральных ценностей» (2006б). Ранее такая риторика не использовалась Президентом в отношении ВИЧ/СПИДа. Кроме того, в отличие от более ранних высказываний, он использовал здесь выражение «носители ВИЧ-инфекции» и смешивал термины «ВИЧ» и «СПИД»: «люди, зараженные СПИДом», «рождение зараженных СПИДом детей».

С 2007 года тема ВИЧ/СПИДа крайне редко затрагивается в публичных выступлениях президентами России (В. Путиным и Д. Медведевым), хотя статистическая конструкция включает в себя данные о быстро растущих темпах распространения ВИЧ в России в этот период. Дмитрий Медведев, будучи президентом России с 2008 по 2012 год, лишь дважды высказался о ВИЧ/СПИДе, оба раза отвечая на вопросы граждан западных стран (лидера группы «U2» Боно, а также одного из участников встречи в Кремниевой долине). Медведев назвал ВИЧ «большой» и «очень серьезной проблемой» (Медведев, 2010а, 2010б).

Владимир Путин публично не затрагивал тему ВИЧ в течение третьего президентского срока (2012–2018) и лишь в апреле 2018 года на встрече с временно исполняющим обязанности губернатора Кемеровской области Сергеем Цивилевым упомянул ВИЧ (Путин, 2018).

Премьер-министр России, как и Президент, сделал лишь одно выступление на тему ВИЧ/СПИДа — на заседании Правительственной комиссии по вопросам охраны здоровья граждан в октябре 2015 года. Дмитрий Медведев признал: «Несмотря на все наши усилия, проблема остается очень острой, и хочу прямо сказать, что это результат в том числе и недостатков в работе на всех уровнях» (Правительство России, 2015). Некоторые высказывания премьер-министра совмещают риторику опасности и антидискриминационную риторику наделяния правом:

Это опаснейшая инфекция, которая на самом деле может поразить практически любого человека: и ребенка, и женщину, и старика. И если делать вид, что ее нет или что она где-то далеко от нас или касается только маргинальных групп населения, это просто нечестно... В отношении ВИЧ-инфицированных действуют определенные стереотипы, но по понятным причинам это такие же граждане нашей страны, они не должны быть никакими изгоями (Там же, 2015).

Ни Дмитрий Медведев, ни министр здравоохранения России Вероника Скворцова не отреагировали на прозвучавшее на заседании правительственной комиссии заявление епископа Орехово-Зуевского Пантелеимона, викария патриарха, председателя Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской православной церкви, что ВИЧ-инфекция имеет «безнравственные причины» (Там же, 2015).

Президент и премьер-министр России не только проблематизировали ВИЧ/СПИД в России, но и депроблематизировали его посредством контрриторической стратегии натурализации, представляющей условие-категорию как естественное и неизбежное. Одной из разновидностей этой стратегии является расширение рамок условия-категории и определение его не как национальной, а как глобальной проблемы, что снимает часть ответственности за проблему с национальных властей. Владимир Путин в случае критических вопросов о коррупции, нарушениях прав и свобод человека, присоединении территории другой страны, полном контроле властей над телеканалами, убийстве журналистов начинает свои ответы с представления этих условий-категорий как существующих не только в России, но и в других странах, прежде всего западных. Этот же прием применяется Путиным и Медведевым в их высказываниях и выступлениях о ВИЧ/СПИДе:

Сегодня мы рассматриваем проблему, которая носит глобальный характер и является актуальной не только для России, но и для всего мира (Путин, 2006б).

Даже самым благополучным государствам не удастся снизить уровень таких тяжелейших заболеваний, как СПИД, туберкулез (Путин, 2006в).

Надо признаться, что это общая угроза. Она свойственна, откровенно говоря, не только России, не только странам Восточной Европы (Медведев, 2010а).

Заболевания, которые вызываются вирусом иммунодефицита человека, — это серьезнейшая глобальная проблема, с которой сталкиваются все страны без исключения. И в России, соответственно, тоже есть все эти проблемы (Правительство России, 2015).

Вирус иммунодефицита — это серьезная глобальная проблема, с которой сталкиваются все страны. Десятки миллионов людей по всему миру живут с этим заболеванием (Медведев, 2018).

Следует отметить изменения в использовании термина «эпидемия». Если в начале 2000-х годов Владимир Путин неоднократно использовал его для обозначения ситуации с ВИЧ/СПИДом в России, то в 2005 году он заявил: «Проблема очень острая, но все-таки она не носит характера эпидемии» (Путин, 2005в). В дальнейшем ни Владимир Путин, ни Дмитрий Медведев не использовали это слово в отношении ВИЧ/СПИДа в России, а в декабре 2016 года министр здравоохранения Вероника Скворцова сообщила: «Единых критериев, что считать эпидемией ВИЧ, нет... Пока никакой эпидемии не объявлено по нашей стране» (ТАСС, 2016).

Путин и Медведев не используют в публичных выступлениях и слово «презерватив», предпочитая ему «контрацептивы» (Путин, 2011) или косвенные высказывания: «Мы понимаем, какого рода просвещение здесь должно быть. Об этом не нужно стесняться говорить вслух. Любому человеку, который достиг достаточно взрослого возраста, должно быть понятно, чего не надо делать, чтобы не получить ВИЧ-инфекцию» (Медведев, 2010а).

В октябре 2016 года российское правительство утвердило «Государственную стратегию противодействия распространению ВИЧ-инфекции на период до 2020 года и дальнейшую перспективу». Одна из задач стратегии сформулирована следующим образом: «повышение информированности граждан Российской Федерации по вопросам ВИЧ-инфекции, а также формирование социальной среды, исключающей дискриминацию по отношению к лицам, зараженным вирусом иммунодефицита человека». Однако в стратегии вместе с риторикой наделения правом по-прежнему используется традиционалистская риторика моральных ценностей («укреплять традиционные семейные и морально-нравственные ценности») и нет никаких положений о сексуальном образовании, программах снижения вреда, заместительной терапии (Правительство России, 2016).

Термины «моральные ценности», «группы риска», «маргинальные группы», используемые властями, соединяют в одном контексте ВИЧ и девиантность и могут способствовать (само)стигматизации людей, живущих с вирусом. Такой традиционалистской риторике соответствуют положения законодательства. В России действует Федеральный закон № 436-ФЗ от 29.12.2010 «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию». В соответствии с ним к информационной продукции для детей, достигших возраста шестнадцати лет, отнесены «не эксплуатирующие интереса к сексу и не носящие оскорбительного характера изображение или описание половых отношений между мужчиной и женщиной, за исключением изображения или описания действий сексуального характера» (статья 10). Вследствие существования таких ограничений сексуальное образование в российских школах, включая обсуждение использования презервативов, отсутствует.

Таким образом, если в первой половине и середине 2000-х годов российский президент проблематизировал распространение ВИЧ/СПИДа, делая это преимущественно в международном контексте, то в дальнейшем число высказываний о ВИЧ значительно уменьшается. В течение третьего президентского срока Пути-

на (2012–2018) тема ВИЧ/СПИДа отсутствовала в его публичной риторике. Сокращение президентской риторики о ВИЧ/СПИДе совпадает с изменением риторики в отношении США и западных стран, начиная с речи, произнесенной Владимиром Путиным в феврале 2007 года в Мюнхене.

Основной риторический формат, используемый президентом и премьер-министром России в отношении ВИЧ, — риторика опасности, дополняемая депроблематизирующей стратегией натурализации: ВИЧ — это не российская, а глобальная проблема. Такое расширение рамок условия-категории может способствовать более выигрышным для российских властей представлениям о внешних факторах распространения вируса и ограниченной ответственности властей.

Исчезновение ВИЧ/СПИДа из публичной повестки Президента России после 2007 года — в тот период, когда статистическая конструкция распространения вируса включала в себя данные о значительном росте заболеваемости, — и комбинация риторики опасности (но без ключевого термина «эпидемия») и депроблематизирующей стратегии натурализации указывают на прагматическую игру властей в проблему ВИЧ/СПИДа. ВИЧ/СПИД использовался российскими властями для представления России в качестве полноправного участника международной коалиции по борьбе с вызовами современности, и после ухудшения отношений с западными странами российский президент прекратил конструирование проблемы. Публичное невнимание Путина к ВИЧ/СПИДу сходно с невниманием президента Рейгана в первые годы эпидемии в США (Gamson, 1989: 359), однако различие связано с вектором изменений в риторике: не от молчания к запоздалому признанию СПИДа значимой проблемой, а, наоборот, от определения ВИЧ/СПИДа в качестве глобальной проблемы к молчанию.

Дискурсивное пространство групп взаимопомощи: что проблематизируют люди, живущие с ВИЧ

Полученные данные свидетельствуют о том, что единственным пространством, в котором люди, живущие с ВИЧ, могут открыто говорить о себе и своих трудностях, являются группы взаимопомощи, созданные ВИЧ-активистами. Вне групп взаимопомощи их участники, за исключением активистов, скрывают свой ВИЧ-статус: «О ВИЧ [своем статусе] не рассказываю никому, чтобы не навредить ребенку» (дневник наблюдения, 05.03.2017). Вследствие этого такое пространство становится очень значимым для участников: «Муж удивляется, почему я так тянусь сюда, а я не могу жить с закрытым лицом!» (участница о группе взаимопомощи женщин с ВИЧ, дневник наблюдения, 19.03.2017).

Возникновение таких групп связано с пониманием со стороны активистов, в каком состоянии находятся те, кто узнал, что у них ВИЧ, и стремлением помочь в этой ситуации:

[Мы] приняли решение ездить в СПИД-центр, он тогда был еще на Вишневского, в инфекционной больнице, такой деревянный, двухэтажный. Ездили, приняли решение с моим товарищем, коллегой дежурить там, просто сидеть, и вот ну там те, кто плачет, к примеру, там растерянный, подходить, предлагать свои услуги. Врачи этого как-то не понимали, «что вы здесь сидите»... Потом, пообщавшись, объяснившись, вроде начали понимать, то есть, там, потихоньку, потихоньку, и вот, в принципе, с этого как-то и началось все. Начались группы взаимопомощи (Александр).

Участники групп взаимопомощи рассказывают о негативном отношении к ним, агрессии, насилию, страхе, разрыве отношений в связи с ВИЧ. Контексты происходящего различны: семья, дружеские вечеринки, школы, спортивные секции, санатории, поликлиники, больницы. В ряде случаев люди, живущие с ВИЧ, говорили об отсутствии поддержки со стороны членов семьи, которые отдалялись от них из-за страха перед возможным распространением информации о диагнозе, и о стигматизации со стороны родственников:

Во время своего рассказа Елена заплакала, сказала, что очень давно не посещала группу, пришла, потому что больше не может, «это невыносимо», она не спит по ночам, работы нет, семьи нет. Мать, когда Елена приезжает домой [дом находится в другом населенном пункте, примерно в трех часах езды от Казани], спрашивает недовольно, зачем она приехала: «Что, денег много, чтобы тратить на поездки?», говорит, что лучше ей жить в Казани, опасается, что о ее диагнозе узнают [в этом небольшом городе или поселке] (дневник наблюдения, 05.03.2017).

Я перехожу дорогу с мамой. Маму тащу домой. Она от меня вырывается. Милиционеры не так далеко стоят... Она кричит: «Ты, спидозная, ты меня еще учить будешь?!» Ну, то есть я-то маме рассказала. И тогда я вообще... меня переключило оттого, что родная мать может про... вот так говорить (Алена).

Люди, живущие с ВИЧ, сообщали об отказе посещать бассейн и секцию кик-боксинга ВИЧ-позитивному ребенку из детского дома, отказе в посещении секции капоэйры ВИЧ-отрицательному ребенку ВИЧ-позитивных родителей, агрессии по отношению к людям с ВИЧ.

Карина, участница группы взаимопомощи, сказала, что у нее ВИЧ, лучшей подруге, которая восприняла это спокойно и пообещала, что никому не расскажет. Однако на домашней вечеринке подруга Карины поделилась этим с другой подругой, когда они курили. Далее рассказ Карины: «Я выхожу из туалета и получаю удар в лицо. Она [эта другая подруга] говорит: «Карина, как ты могла, здесь же дети мои». Я молча, ничего не отвечая, забрала ребенка и уехала» (дневник наблюдения, 05.03.2017).

Однако чаще всего люди, живущие с ВИЧ, рассказывали о действиях медицинских работников: «Кто по идее должны быть наиболее лояльные, наиболее

понимающие, те и в обратную сторону как бы наиболее... чаще всего это врачи» (Руслан)².

Фарида, мама детей с ВИЧ, вспоминает о пребывании в Детской республиканской клинической больнице: «Когда выписывались, дезинфекцию в палате начали проводить прямо при нас — в масках, с распылителями. К горшкам боялись прикасаться» (дневник наблюдения, 18.05.2017).

Информанты неоднократно описывали панику медицинских работников: «Я говорю, у меня очень сильно кровит, говорю, после меня хорошо уберите. Там у них руки как затряслись, что я там, все, кровь потекла. Кричит на весь коридор: „Санитарка, бегом, здесь надо дезинфекцию проводить!“ Я выхожу, меня все с ног до головы, посмотрели» (Рената).

Люди, живущие с ВИЧ, сходным образом рассказывают о практиках в роддомах: «Врачи в роддоме, принимавшие роды, были одеты „как космонавты“» (дневник наблюдения, 05.03.2017). Следует отметить, что в отдельные палаты в роддомах помещают не только женщин с ВИЧ, но и жен ВИЧ-позитивных мужчин, что воспринимается женщинами как особое негативное отношение: «Вот сейчас другого у нас работника рожала жена, у него. В отдельную палату ее там переселили как контактную там... Четыре дня назад. В слезах вся она ему звонила, редела: „Ну что такое, почему меня вот так вот“» (Руслан).

Участники групп взаимопомощи говорят, что распространенной практикой в больницах является выдача ВИЧ-позитивным пациентам одноразового постельного белья синего цвета. По словам одной из участниц, когда она в начале 2017 года лежала в больнице и сдавала постельное белье, персонал попросил ее положить белье не в общую стопку, а в сторону, объяснив, что оно будет «замачиваться отдельно» (дневник наблюдения, 19.03.2017).

В группах взаимопомощи обсуждалось также открытое использование кода международной классификации болезней В20 (В20–В24 — ВИЧ-инфекция), который ставят на первых страницах медицинских карточек и контейнеров для анализов в больницах (см. фото 1).

Информанты несколько раз сообщали о разглашении врачебной тайны — диагноза «ВИЧ-инфекция» — со стороны медперсонала:

Из больницы. Я даже ходила, разбиралась. Вот когда до директора, это уже моя последняя капля была... Директор меня вызывает: это, говорит, на фоне у тебя, ну, ВИЧ-инфекции, у тебя развивается СПИД? Я говорю, у меня СПИДа нет, я говорю, у меня иммунитет, все в норме. Я анализы сдаю, препараты я пью. Я говорю: «Нет». Я говорю: «А вы откуда узнали?» И она немножко это, проговорила... «Ну, ладно-ладно, я же тебя не увольняю, ты для меня все равно остаешься человеком» (Рената).

2. Случаи, о которых рассказывали информанты, не имеют отношения к персоналу республиканского Центра по профилактике и борьбе со СПИДом. О врачах-инфекционистах люди, живущие с ВИЧ, отзывались хорошо, но отмечали их нежелание разговаривать с ВИЧ-позитивными пациентами. По словам бабушки ребенка с ВИЧ, «врачи в СПИД-центре не объясняют ничего, просто говорят: анализы хорошие» (дневник наблюдения, 22.03.2017).

02.11.2017г 15:20 Первичный осмотр.
Жалобы на сон в - 5.00. Вечером...

О запрете курения на территории и
Министерство здравоохранения Российской Федерации
16.11.17
(наименование учреждения)
Подпись **B20**

И / 32.8.

Приложение № 18
Медицинская документация
Форма 003/УТ-03-ВР
Утверждена приказом Минздрава РФ
№ _____ от _____ 2002г

Медицинская карта стационарного больного № _____
Медицинская карта больного дневного стационара № 10894
Дата и время поступления 15.20 2.11.17
Дата и время выписки (смерти) _____
Отделение 108 И Палата № 108
Переведен в отделение _____

Группа крови _____
Rh _____
(Ф. и. о. врача) _____
(подпись врача) _____
(дата определения) _____

Проведено койко-дней всего _____ в т.ч. по ОМС _____ платных _____ из них по ДМС _____
(круглосуточных стационарах)
Проведено койко-дней всего _____ в т.ч. по ОМС _____ платных _____ из них по ДМС _____
(в стационарах дневного пребывания)

Вид транспортировки (на каталке, на кресле, может идти) _____
Побочное действие лекарств (непереносимость) и других веществ не выявлено.

Фото 1. Первая страница медицинской карты с кодом B20 (ВИЧ-инфекция). Снимок сделан в ноябре 2017 года, публикуется с согласия информанта

Участница группы взаимопомощи подростков Наталья рассказала, что год назад пошла в стоматологическую клинику устанавливать брекеты. Перед приемом она заполняла анкету, в которой был вопрос о том, нет ли у пациента ВИЧ. Наталья дала утвердительный ответ, полагая, что она должна сообщить об этом. Недавно выяснилось, что администратор клиники рассказала о ВИЧ-статусе Натальи своему сыну. Он в свою очередь рассказал об этом другим подросткам в том районе города. Наталья недавно обнаружила, что многие подростки, с которыми она общается, знают о ее ВИЧ-статусе, хотя она скрывала его. Позже она сменила школу (дневник наблюдения, 18.05.2017).

Следует подчеркнуть, что люди с ВИЧ, рассказывающие об этих случаях, живут в Республике Татарстан, где, по словам регионального министра здравоохранения, «ситуация по ВИЧ относительно Российской Федерации более стабильная» (дневник наблюдения, 19.05.2017), а СПИД-центр признан лучшим в стране.

Конструирование проблемы ВИЧ/СПИДа активистами: риторика наделения правом и стратегия опровергающих историй

Основные усилия ВИЧ-активистов сосредоточены не на конструировании проблемы ВИЧ/СПИДа в публичном пространстве, а на помощи тем, кого затронула

эпидемия. Такая помощь была лейтмотивом, встречающимся почти во всех интервью: «В закрытые двери стучаться потерял смысл я. Я в эту тему пришел людям помогать, а не политикой заниматься» (Руслан). Активисты убеждают людей с ВИЧ принимать антиретровирусную терапию, помогают лекарствами в тех случаях, когда они не назначаются СПИД-центром (миграция из другой страны, «аварийные ситуации»), добиваются оказания медицинской помощи в соответствии с законодательством (госпитализация, проведение операций), снижают вред потребления наркотиков (обмен шприцев), минимизируют риски секс-работы (распространение практики использования женских презервативов, обеспечение презервативами и антисептиками).

В то же время в повседневной коммуникации — в разговорах, обсуждениях, интервью — ВИЧ-активисты проблематизируют целый ряд условий-категорий, связанных с ВИЧ/СПИДом. Одним из них являются отказы людям с ВИЧ в медицинской помощи в государственных учреждениях здравоохранения:

Мы понимаем, что все, что происходит в части здравоохранения, ВИЧ-профилактики и ВИЧ-лечения, — это как бы, ну, капец. Ну, это ужасно, это ни в какие рамки не лезет. Ну, как нарушение прав там, госпитализация ВИЧ-позитивных. Вот у нас недавно клиент умер в [название города в Татарстане]... У нас своя рассылка есть внутренняя WhatsApp, ну вот, и соцработники регулярно присылают фотографии. И вот присылают: парня привезли, ему отказали, потому что он ВИЧ-позитивный... Через три дня опять ему отказали... Потом скидывают, что его уже все, он в коме, его завозят в круглый этот, МРТ, на следующее утро все, соцработник пишет, он умер. То есть такие случаи все время, и ну что там с этим, в [название города] ЦРБ [центральная районная больница], ну, они в открытую говорят: «Мы не будем ВИЧ-позитивных лечить. Ни наркоманов ваших, ни ВИЧ-позитивных мы лечить не будем» (Руслан).

ВИЧ-активисты хотели привлечь внимание к этому случаю смерти человека с ВИЧ после отказов в госпитализации, но близкие, по их словам, были против: «Не можем просто об этом рассказать где-то. Родители отказались: „Дайте мы его тихонько похороним, ничего уже не изменишь“» (Руслан).

Активисты говорят также об отсутствии профилактики распространения ВИЧ со стороны государственных органов. Профилактика ВИЧ-инфекции, которая требует гораздо меньших ресурсов по сравнению с лечением ВИЧ-позитивных, по их словам, не ведется:

Отсутствие ВИЧ-профилактики. Отсутствует как таковая... Среди населения ничего нет, я уж не говорю про закрытые гей-сообщества, например. Если про ВИЧ говорить. Их же вообще не видно, не слышно. Ни-ни-ни-ни. Хотя среди них тоже есть спецы, ну не мы, просто другие есть специалисты, кто умеет работать. И нужно там работать... Вот есть эти коммерческие секс-работницы. Также там полтора человека на всю республику работают... И все. Ну, это коммерческие секс-работницы, как бы секс происходит каждый день,

коммерческими услугами пользуются. Вот с ними тоже надо. И это все есть. Ну как бы все технологии, они есть. Всемирная организация здравоохранения, там все вот эти вот организации глобальные. Они все технологии дают, инструменты все есть. Туда надо не так много денег, чтобы проводить эту ВИЧ-профилактику. Она отсутствует, вот и вся проблема. Просто отсутствие ВИЧ-профилактики и очень слабая забота о тех, кто уже ВИЧ-позитивный (Руслан).

ВИЧ-активисты говорят о том, что пытаются вести профилактическую работу в школах, включая обсуждение использования презервативов, но сталкиваются со страхом со стороны директоров школ:

В школе это закрытая тема... Я разговаривала с директором школы, с кем у меня довольно-таки хорошие отношения, и спрашивала: а вы не хотите, чтобы, вот ну как бы, люди, которые это делать умеют, провели там, допустим, у старшеклассников какие-то консультации, ну, то есть какие-то лекции? Она говорит: «Вы что? Если я сейчас это сделаю, меня же потом родители по судам затаскают» (Дина).

Активисты включают тему использования презервативов в свои тренинги со школьниками, но только в тех случаях, когда эти тренинги проводятся за пределами школ и гимназий, например, в сельском доме культуры (дневник наблюдения, 21.04.2017).

Частью профилактики распространения ВИЧ является постконтактная профилактика в «аварийных ситуациях», когда может произойти передача ВИЧ, например, в случае сексуального контакта с человеком, живущим с ВИЧ, без презерватива. Однако ВИЧ-активисты говорят о том, что государственные учреждения здравоохранения такой профилактикой не занимаются:

Приходят люди, у кого нет денег. То есть аварийная ситуация, врач выписывает рецепт, и человеку надо идти покупать. Иногда на Чеховском [рынке], вот здесь единственная аптека. Я сталкивался с тем, что мы звонили, нет препаратов... А у человека есть 72 часа же всего. Вот что делать? Приходилось своими силами. Есть аптечка у нас большая (Артур).

Без доступной профилактики, доконтактной, постконтактной, остановить в принципе распространение ВИЧ-инфекции невозможно... Произошла аварийная ситуация, нужно, чтобы человек знал, что он приходит и без проблем может получить профилактический препарат, бесплатно причем, потому что это намного эффективнее и дешевле, нежели потом всю оставшуюся жизнь лечение ему предоставлять... Причем специалисты, работающие в поле, на земле, это понимают. Чиновники, которые считают деньги, не понимают (Александр).

ВИЧ-активисты отмечают низкое качество антиретровирусной терапии, назначаемой в России, устаревший характер препаратов, наличие тяжелых побочных эффектов:

Во всем мире уже есть препараты пятого поколения, там, четвертого поколения. А здесь мы принимаем, ну, большинство, первичным назначают препараты первого, второго поколения. То есть эфавиренз, от которого сильный побочный эффект, и так далее, зидовудин тот же самый... Пациентам очень трудно, они же не понимают ничего. Назначили, он пьет, ему еще хуже становится очень часто... Большинство не знает, пьют, стало плохо, бросили терапию, то есть резистентность у людей [возникает] (Артур).

Кроме низкого качества назначаемых препаратов ВИЧ-активисты критически отзываются о практике позднего начала лечения в России, где антиретровирусная терапия назначается врачами-инфекционистами только после снижения иммунного статуса до 350 клеток CD4 в кубическом миллиметре крови:

У нее сейчас триста пятьдесят клеток, а ей не дают лекарства. А у нее там дополнительные болезни начались. Там молочница. Женские. Она уже сколько раз ко мне обращалась. Ее три раза отпихивали... Вот такие истории у нас. Добиваются того, что у человека уже СПИД (Алена).

Чтобы АРВ-терапия была доступна всем. И по желанию... Даже не то что по желанию. Ну, конечно, заставить нельзя, но по желанию чтобы человек мог. Захотел, сразу начал, то есть не важно, иммунный статус, вирусная нагрузка, чтоб сразу начинал. Вот приходят люди, а как им помочь? Хотя в документах написано, что если партнер не ВИЧ-инфицированный, при любом статусе должны назначать, чтобы он не заразился. Ни хрена же не назначают. С боями с охрененными, наверно, можно добиться этого, но просто так никто ничего не даст. К двадцатому году хотят остановить эпидемию, тут двадцатый год уже вот сейчас будет. А у нас тут все с переборами мы бьемся (Артур).

Кроме того, ВИЧ-активисты критически отзываются о репрессивной наркополитике в России:

Ну вот парень пошел, купил спайс там... 18-летний, купил там как-то спайс с другом, в результате их там оперативники разматывают на то, что один купил, другой переправил, доставил там, и все, у них чуть ли не преступная группа, потому что им 18 лет, они там трясутся, запуганные мальчишки. И они уезжают там от 3 лет минимум в тюрьму. Зачем мне как налогоплательщику, тебе, хоть кому там содержать там этих милиционеров, греть этих людей, кормить их, обогревать там эти здания, где они сидят, издеваться над ними, потом они будут болеть туберкулезом. Нафига это нам всем надо, ну как обществу? В чем логика вот этих людей закрывать, и сколько таких, их тысячи сейчас (Руслан).

ВИЧ-активисты говорят о значительной нехватке ресурсов, которая становится все острее в связи с постепенным уходом из России западных фондов, и оценивают свои действия и их масштаб, используя слова «пилот» (пилотный проект) и «айсберг».

То, что мы делаем, это больше как пилот по большому счету. Тот охват, который мы делаем, ну это так уж, чуть-чуть. Иногда там и 50 человек в день обслуживаем. Вот на всю республику. Иногда там десять... То есть охват сам по себе очень маленький. Хорошо, что он есть, потому что мы как бы внутри этой группы запускаем информацию, запускаем шприцы, то есть все время работа идет (Руслан).

ВИЧ-активисты, как и власти, время от времени используют словарь риторики опасности, в частности, говорят о распространении ВИЧ в России как об «эпидемии». Однако в отличие от властей основным дискурсивным способом проблематизации, применяемым ВИЧ-активистами, является риторика наделения правом с ключевыми терминами «нарушение прав», «дискриминация» и «стигма». Риторика наделения правом используется ВИЧ-активистами для сопротивления стигме. Одна из активисток следующим образом рассказывает о своих действиях в больнице:

Несут баночку [для анализа], красными буквами: «В2о». Я спокойненько иду, говорю: «Вот это, — говорю, — вы нарушаете. Во-первых, вот этого здесь не должно быть, вообще фигурировать». «Нас эпидемиологи просят». Я говорю, они-то у вас просят, но вот эту надпись, пожалуйста, уберите. Вот я сейчас сфотографирую и отправлю в Минздрав, и вам штраф выпишут, буду с вами судиться. Я говорю, вы дискриминируете мою личность, во-первых, и нарушаете закон. Это титульный лист, я говорю, все видят. Она так потерялась. «Не знаю, не знаю, мы всегда, типа, всем писали». Я знаю, говорю, свои права, убирайте. На второй день вызывает меня главная медсестра, старшая, извиняется: «Простите нас, пожалуйста, мы не хотели ни в коем случае ущемлять ваши права». И больше, говорю, я последняя анализы, кровь, сдавать не буду. Я на общих правах, говорю, имею право все анализы сдавать. А то, что вы там должны после меня дезинфицировать, говорю, меня это никакого фига не канифолит. «Все-все, да-да-да, приходите, как вам удобно, больше так не будет» (Рената).

ВИЧ-активисты не только проблематизируют, но и депроблематизируют ВИЧ/СПИД. Если нарушения прав людей с ВИЧ и отсутствие профилактики распространения вируса в стране конструируются в качестве проблем, то ВИЧ как угроза, исходящая от ВИЧ-позитивных, и основание для страха опровергается. Способом депроблематизации ВИЧ является контрриторическая стратегия опровергающих историй. Основной опровергающей историей становится жизненная история самих ВИЧ-активистов, их здоровье, рождение ими детей. Самим своим присутствием и взаимодействием с окружающими «с открытым лицом» (с не-

скрываемым ВИЧ-статусом) ВИЧ-активисты «говорят» о том, что оснований для опасений нет: «С ВИЧ можно жить, радоваться, рожать здоровых детей. И очень важно понимать, что ВИЧ-инфицированных людей не нужно бояться, потому что они есть среди нас, в каждом многоэтажном доме есть один или два человека, которые живут с ВИЧ-инфекцией. Я живу с ВИЧ уже 14 лет» (выступление со сцены Казанского марафона, дневник наблюдения, 21.05.2017).

При этом ВИЧ-активисты нередко намеренно сокращают физическую дистанцию:

Когда игра закончилась, ведущая тренинга сказала: «Я живу с ВИЧ» и рассказала, что ВИЧ не передается, если человека обнять — обняла одну ученицу; если кого-то поцеловать — подошла к одной из учениц, но при слове «поцеловать» та отшатнулась, чуть позже ведущая обняла ее (дневник наблюдения, 26.05.2017).

Одна из студенток училища задала вопрос о том, не опасен ли для нее контакт с людьми, живущими с ВИЧ, поскольку у нее аллергия и на руках характерные ранки. Ведущая тренинга, отвечая, взяла ее руку и приложила к своей... В конце тренинга студенты сказали, что очень мало знали о ВИЧ, что сегодняшний разговор был для них очень важным, некоторые просили прийти еще раз. [Имя ВИЧ-активистки] спросила с улыбкой студентку, руку которой прикладывала к своей: «Не боишься, что прикасалась ко мне?» Студентка улыбнулась и ответила: «Нет» (дневник наблюдения, 10.03.2017).

Эту же стратегию опровергающих историй использовали ВИЧ-активисты при организации Казанского марафона в 2016 году и при участии в последующих Казанских марафонах, фиксированная дата которых (третье воскресенье мая) совпадала с Днем памяти умерших от СПИДа. Основная идея ВИЧ-активистов заключалась в том, чтобы люди с ВИЧ бежали в белых футболках с красной лентой, демонстрируя своим участием в марафоне «нормальность» и хорошее физическое состояние: «Мы таким образом хотели показать, что ВИЧ это не приговор... В общем, бежали ради жизни, помня об умерших!» (ВИЧ-активист о Казанском марафоне в 2016 году; дневник наблюдения, 21.05.2017).

Оно [Казанский марафон-2016 как мероприятие] было направлено именно на то, что ВИЧ-инфицированные — это... нормальные, то есть, ну, люди, которые так же готовы бегать марафоны, которые так же готовы, то есть, заниматься с вами, рядом бегать... Было очень много разных таких забавных историй, когда там писали: «Что, марафон, на марафоне побегут люди со СПИДом? Да ладно. Да, ой, я не побегу». Спрашивают: «А почему?» «А вдруг кто-нибудь из них блеванет» — ну, то есть какие-то такие вот мифы... это в соцсетях там были все эти... То есть очень много таких было комичных каких-то вещей, вот, в общем, то есть кто-то будет потеть, будет об меня обтираться (смеется) (Александр).

Во время последующих казанских марафонов в 2017 и 2018 годах активисты бежали в белых футболках с надписью: «С ВИЧ можно жить! Спроси, я знаю как».

Стратегия опровергающих историй в данном случае является дискурсивной и интеракциональной: ВИЧ-активисты используют не только риторику, но и объятия, прикосновения, поцелуи, общие забеги, общее фотографирование для устранения страха перед ВИЧ.

Таким образом, одной из черт ВИЧ-активизма является совмещение повседневной проблематизации и депроблематизации — риторики опасности в отношении распространения ВИЧ («эпидемии»), риторики наделения правом в отношении людей, живущих с вирусом, и контрриторической стратегии опровергающих историй, демонстрирующей неопасность ВИЧ-позитивных.

Заключение

Конструкции ВИЧ/СПИДа, создаваемые российскими властями и ВИЧ-активистами, значительно отличаются. Власти конструировали ВИЧ как «глобальную проблему», а не эпидемию в стране, представляя Россию участником «консолидированных международных усилий» по борьбе со СПИДом. Они проблематизировали распространение вируса в формате риторики опасности, дополняя ее депроблематизирующей стратегией натурализации («это серьезная глобальная проблема, с которой сталкиваются все страны»). Риторика властей включала в себя обращение к моральным ценностям и выделение групп риска, а не рискованных практик. После ухудшения отношений с США и западноевропейскими странами, заметного с 2007 года, российский президент не высказывался о проблеме ВИЧ/СПИДа, несмотря на существование статистической конструкции быстрого распространения ВИЧ в России.

Между тем ВИЧ-активисты в повседневной коммуникации конструируют в качестве проблем такие условия-категории, как отсутствие профилактики распространения ВИЧ, включая постконтактную профилактику и сексуальное образование в школах, нарушения прав людей с ВИЧ в государственных учреждениях здравоохранения, низкое качество антиретровирусной терапии, назначаемой СПИД-центрами, позднее назначение терапии, репрессивную наркополитику. Кроме того, активисты создают возможности проблематизации для людей, живущих с ВИЧ. В группах взаимопомощи, созданных активистами, их участники рассказывают о страхе, насилии, разрыве отношений, клеймении в учреждениях здравоохранения (кодом «В20»), отказах в медицинской помощи, вызванных ВИЧ-статусом.

Активисты, как и власти, применяют риторику опасности, но делают это таким образом, чтобы способствовать пониманию ВИЧ-отрицательными людьми, что в их повседневности находится множество людей с ВИЧ. Основными риторическими форматами, используемыми ВИЧ-активистами, являются риторика наделения правом и депроблематизирующая стратегия опровергающих историй. ВИЧ-

активисты опровергают ВИЧ как угрозу со стороны людей, живущих с вирусом, показывая на своем примере «нормальность» ВИЧ-позитивных и безопасность непосредственного взаимодействия с ними. В отличие от властной версии ВИЧ/СПИДа, в конструктах, создаваемых активистами, отсутствуют термины «моральные ценности», «маргинальные группы» и «группы риска».

Результаты исследования высвечивают сложность существующих конструкций проблемы ВИЧ/СПИДа. Неверным является упрощенное представление, согласно которому активисты конструируют проблему, а власти отвечают молчанием или контрриторикой. ВИЧ/СПИД проблематизируют и депроблематизируют и власти, и активисты, однако предметом проблематизации и депроблематизации являются различные условия-категории, связанные с ВИЧ/СПИДом.

Эта работа не выходит за рамки строгой конструкционистской интерпретации социальных проблем, то есть не преследует цель определить, какие конструкции проблем являются «обоснованными». Я старался следовать конструкционистскому методологическому обязательству: воздерживаться от того, чтобы каким-либо образом выделять или ставить в привилегированное положение одни версии условия-категории по отношению к другим (Ибарра, Китсьюз, 2007: 61). В рамках конструкционистского исследования ни научные версии условий-категорий, ни властная риторика, ни утверждения активистов не обладают привилегированным статусом. Однако я надеюсь, что сопоставление существующих конструкций социальной проблемы ВИЧ/СПИДа будет способствовать пониманию происходящего с ВИЧ в России. Значительные различия между властным конструктом проблемы и повседневными конструкциями, создаваемыми теми, кого затронула эпидемия, проясняют факторы, способствующие дальнейшему распространению вируса. Российские власти действуют и бездействуют в соответствии со своей конструкцией ВИЧ/СПИДа, созданной преимущественно в международном контексте и не имеющей отношения к условиям-категориям, которые проблематизируются ВИЧ-активистами.

Выражение признательности

Автор очень признателен людям, живущим с ВИЧ, за доверие; ВИЧ-активистам, Фонду Светланы Изамбаевой, Фонду Тимура Исламова, общественной организации «Профилактика и инициатива» (низкопороговому центру «Остров») за открытость и помощь в проведении исследования; Яне Крупец, Наде Нартовой и Анастасии Шиловой за сотрудничество в рамках исследовательского проекта, замечания и предложения при работе над статьей; Александру Филиппову за ценное замечание, касавшееся теоретических рамок работы.

Литература

- Вышемирская И.* (2001). ВИЧ-активизм как стратегия выживания: исследование случая // *Воронков В. М., Паченков О. В., Чикадзе Е. З.* (ред.). Невидимые грани социальной реальности: сборник статей по материалам полевых исследований. СПб.: ЦНСИ. С. 49–62.
- Вышемирская И.* (2009). Когда поле труднодоступно: люди, живущие с ВИЧ/СПИДОМ // *Воронков В. М., Чикадзе Е. З.* (ред.). Уйти, чтобы остаться: социолог в поле. СПб.: Алетейя. С. 90–101.
- Ельцин Б. Н.* (2008). Исповедь на заданную тему: размышления, воспоминания, впечатления. М.: РОССПЭН.
- Ибарра П., Китсьюз Дж.* (2007). Дискурс выдвижения утверждений-требований и просторечные ресурсы // *Ясавеев И. Г.* (сост.). Социальные проблемы: конструкционистское прочтение. Казань: Изд-во Казанск. ун-та. С. 55–114.
- Коалиция по готовности к лечению (2019). Анализ закупок АРВ-препаратов в Российской Федерации в 2018 году. URL: <https://itpcru.org/2019/04/08/itogovuj-otchet-po-monitoringu-goszakupok-arv-preparatov-v-rf-v-2018-godu/> (дата доступа: 19.05.2019).
- Ленуар Р.* (2001). Предмет социологии и социальная проблема // *Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П.* Начала практической социологии / Пер. с фр. А. Т. Бикбова, Д. В. Баженова, Е. Д. Вознесенской, Г. А. Чередниченко под ред. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя. С. 77–144.
- Медведев Д. А.* (2010а). Кремниевая долина впечатляет и вдохновляет. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/8160> (дата доступа: 17.10.2018).
- Медведев Д. А.* (2010б). Встреча с лидером ирландской группы «U2» Боно. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/8731> (дата доступа: 17.10.2018).
- Медведев Д. А.* (2018). Участникам VI Международной конференции по ВИЧ/СПИДу в Восточной Европе и Центральной Азии. URL: <http://government.ru/gov/persons/183/telegrams/32310/> (дата доступа: 17.10.2018).
- Покровский В. В., Ладная Н. Н., Тушина О. И., Буравцова Е. В.* (2015). ВИЧ-инфекция. Информационный бюллетень № 40. М.: Федеральный научно-методический центр по профилактике и борьбе со СПИДом ФБУН Центрального НИИ эпидемиологии Роспотребнадзора.
- Правительство России (2015). Заседание правительственной комиссии по вопросам охраны здоровья граждан. URL: <http://government.ru/news/20196/> (дата доступа: 16.10.2018).
- Правительство России (2016). Государственная стратегия противодействия распространению ВИЧ-инфекции в РФ на период до 2020 года и дальнейшую перспективу. URL: <http://government.ru/docs/24983/> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В.* (2001а). Послание Президенту США Джорджу Бушу. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/41416> (дата доступа: 16.10.2018).

- Путин В. В. (2001б). Вступительное слово на заседании Совета безопасности по вопросам жизнеобеспечения и перспективам развития Калининградской области в преддверии предстоящего расширения Европейского союза. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21299> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2001в). Вступительное слово на неформальной встрече глав государств СНГ. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21302> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2001г). Выступление на заседании Совета безопасности России по проблеме совершенствования государственной политики в сфере борьбы с незаконным оборотом наркотиков и распространения наркомании. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21344> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2001д). Стенограмма прямого теле- и радиоэфира («Прямая линия с Президентом России»). URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21457> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2003а). Послание Федеральному Собранию Российской Федерации. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21998> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2003б). Выступление на заседании Совета безопасности по вопросам обеспечения национальной безопасности в Сибирском федеральном округе. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/22029> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2003в). Выступление на 58-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/22128> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2003г). Выступление и ответы на вопросы на встрече с преподавателями и студентами Колумбийского университета. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/22129> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2005а). Послание Федеральному Собранию Российской Федерации. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/22931> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2005б). Выступление на встрече с членами Правительства, руководством Федерального Собрания и членами президиума Государственного совета. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23157> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2005в). Стенограмма прямого теле- и радиоэфира («Прямая линия с Президентом России»). URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23190> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2006а). «Группа восьми» на пути к саммиту в Санкт-Петербурге: вызовы, возможности, ответственность. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23462> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2006б). Вступительное слово на заседании президиума Государственного совета «О неотложных мерах по борьбе с распространением ВИЧ-

- инфекции в Российской Федерации». URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/23547> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2006в). Стенографический отчет о встрече с руководителями ведущих информационных агентств стран «Группы восьми». URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23613> (дата доступа: 17.10.2018).
- Путин В. В. (2006г). Вступительное слово на Втором саммите государств — членов Совещания по взаимодействию и мерам доверия в Азии (СВМДА). URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23650> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2006д). Встреча лидеров «Группы восьми» с представителями «юношеской восьмерки». URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23712> (дата доступа: 16.10.2018).
- Путин В. В. (2011). Разговор с Владимиром Путиным. Продолжение. URL: <http://archive.government.ru/docs/17409/> (дата доступа: 17.10.2018).
- Путин В. В. (2018). Встреча с врио губернатора Кемеровской области Сергеем Цивилевым. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/57209> (дата доступа: 17.10.2018).
- Роспотребнадзор (2019). Справка «ВИЧ-инфекция в Российской Федерации в 2018 г.». М.: Федеральный научно-методический центр по профилактике и борьбе со СПИДом ФБУН Центрального НИИ эпидемиологии Роспотребнадзора.
- ТАСС (2016). Сковрцова: эпидемию ВИЧ в России никто не объявлял. URL: <https://tass.ru/obshchestvo/3830277> (дата доступа: 17.10.2018).
- Хилгартнер С., Боск Ч. (2007). Рост и упадок социальных проблем: концепция публичных арен // Ясавеев И. Г. (сост.). Социальные проблемы: конструкционистское прочтение. Казань: Изд-во Казанск. ун-та. С. 145–184.
- Эделман М. (2007). Конструирование социальных проблем как часть политического спектакля // Ясавеев И. Г. (сост.). Социальные проблемы: конструкционистское прочтение. Казань: Изд-во Казанск. ун-та. С. 185–196.
- Christiansen A. E., Hanson J. J. (1996). Comedy as a Cure for Tragedy: ACT UP and the Rhetoric of AIDS // *Quarterly Journal of Speech*. Vol. 82. № 2. P. 157–170.
- Gamson J. (1989). Silence, Death, and the Invisible Enemy: AIDS Activism and Social Movement «Newness» // *Social Problems*. Vol. 36. № 4. P. 351–367.
- Holstein J. A., Gubrium J. F. (eds.). (2008). *Handbook of Constructionist Research*. New York: Guilford Press.
- Holstein J. A., Miller G. (eds.). (2003). *Challenges and Choices: Constructionist Perspectives on Social Problems*. Hawthorne: Aldine de Gruyter.
- Ibarra P., Adorjan M. (2018). *Social Constructionism* // Treviño A. J. (ed.). *The Cambridge Handbook of Social Problems*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press. P. 279–300.
- Miller L. J. (2003). Claims-Making from the Underside: Marginalization and Social Problems Analysis // Holstein J. A., Miller G. (eds.). *Challenges and Choices: Constructionist Perspectives on Social Problems*. Hawthorne: Aldine de Gruyter. P. 92–119.

- Singhal S.* (2003). Overcoming AIDS Stigma: Creating Safe Communicative Spaces // *Journal of Communication Studies*. Vol. 2. № 3. P. 33–42.
- de Souza R.* (2009). Creating «Communicative Spaces»: A Case of NGO Community Organizing for HIV/AIDS Prevention // *Health Communication*. Vol. 24. № 8. P. 692–702.
- Spector M., Kitsuse J. I.* (1977). *Constructing Social Problems*. Menlo Park: Cummings.
- UNAIDS (2016). *Prevention Gap Report*. URL: http://www.unaids.org/sites/default/files/media_asset/2016-prevention-gap-report_en.pdf (дата доступа: 16.10.2018).

HIV/AIDS in Russia: Governmental and Activist Constructions of the Social Problem

Iskender Yasaveev

Senior Research Fellow, Centre for Youth Studies, National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg

Address: Soyuzna Pechatnikov Str., 16, Saint Petersburg, Russian Federation 190008

E-mail: yasaveev@gmail.com

The article deals with the constructions of the social problem of HIV/AIDS created by both the authorities and HIV activists in Russia. The work is based on the study of the rhetoric of Russian authorities, participant observations, and interviews with HIV activists. The constructions of HIV/AIDS that were formed by authorities and HIV activists are significantly different. The Russian President and Prime Minister constructed HIV/AIDS not as an epidemic *in* the country, but as a “global problem”, representing Russia as a participant in the international efforts to combat AIDS. The authorities problematized the spread of the virus through the rhetoric of endangerment, while at the same time de-problematized HIV in Russia with the strategy of naturalizing the issue (“this is a problem that all countries face”). The HIV activists problematized the violations of the rights of people with HIV in public health institutions, the poor quality of antiretroviral therapy, the practice of late treatment, the lack of HIV prevention that includes sex education in schools, and repressive drug policies. Unlike the authorities’ construction, the problem constructed by HIV activists does not include the rhetoric of moral values. The main discursive way of problematization used by activists is the anti-discriminating rhetoric of entitlement. At the same time, HIV as a threat and a reason for fear is de-problematized by activists through the strategy of disproving stories where HIV activists talk about themselves, and directly interact with people to eliminate their fear of the virus.

Keywords: constructionism, social problems, rhetoric, discourse, HIV/AIDS, AIDS activism, power, authorities

References

- Christiansen A. E., Hanson J. J. (1996) Comedy as a Cure for Tragedy: ACT UP and the Rhetoric of AIDS. *Quarterly Journal of Speech*, vol. 82, no 2, pp. 157–170.
- Edelman M. (2007) Konstruirovaniye social'nyh problem kak chast' politicheskogo spektaklya [Constructing Social Problems as Part of the Political Spectacle]. *Sotsial'nye problemy: konstruktsionistskoe prochtenie* [Social Problems: Constructionist Reading] (ed. I. Yasaveev), Kazan: Kazan University Press, pp. 185–196.

- Gamson J. (1989) Silence, Death, and the Invisible Enemy: AIDS Activism and Social Movement "Newness". *Social Problems*, vol. 36, no 4, pp. 351–367.
- Hilgartner S., Bosk Ch. (2007) Rost i upadok social'nyh problem: koncepcija publicnyh aren [The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model]. *Sotsial'nye problemy: konstruksionistskoe prochtenie* [Social Problems: Constructionist Reading] (ed. I. Yasaveev), Kazan: Kazan University Press, pp. 145–184.
- Holstein J. A., Gubrium J. F. (eds.) (2008) *Handbook of Constructionist Research*, New York: Guilford Press.
- Holstein J. A., Miller G. (eds.) (2003) *Challenges and Choices: Constructionist Perspectives on Social Problems*, Hawthorne: Aldine de Gruyter.
- Ibarra P., Adorjan M. (2018) Social Constructionism. *The Cambridge Handbook of Social Problems* (ed. A. J. Treviño), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 279–300.
- Ibarra P. R., Kitsuse J. I. (2007) Diskurs vydvizhenija utverzhdenij-trebovanij i prostorechnye resursy [Claims-Making Discourse and Vernacular Resources]. *Sotsial'nye problemy: konstruksionistskoe prochtenie* [Social Problems: Constructionist Reading] (ed. I. Yasaveev), Kazan: Kazan University Press, pp. 55–114.
- Lenoir R. (2001) Predmet sociologii i social'naya problema [The Subject of Sociology and the Social Problem]. Lenoir R., Merllié D., Pinto L., Champagne P., *Nachala prakticheskoy sociologii* [The Beginnings of Practical Sociology], Saint Petersburg: Aletheia, pp. 77–144.
- Medvedev D. (2010) *Kremnievaya dolina vpechatlyaet i vdohnovlyaet* [Silicon Valley is Impressive and Inspiring]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/8160> (accessed 17 October 2018).
- Medvedev D. (2010) *Vstrecha s liderom irlandskoj grupy "U2" Bono* [Meeting with the Leader of the Irish Group "U2" Bono]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/8731> (accessed 17 October 2018).
- Medvedev D. (2018) *Uchastnikam VI Mezhdunarodnoj konferencii po VICH/SPIDu v Vostochnoj Evrope i Central'noj Azii* [To the Participants of the VI International Conference on HIV/AIDS in Eastern Europe and Central Asia]. Available at: <http://government.ru/gov/persons/183/telegrams/32310/> (accessed 17 October 2018).
- Miller L. J. (2003) Claims-Making from the Underside: Marginalization and Social Problems Analysis. *Challenges and Choices: Constructionist Perspectives on Social Problems* (eds. J. A. Holstein, G. Miller), Hawthorne: Aldine de Gruyter, pp. 92–119.
- Pokrovsky V., Ladnaya N., Tushina O., Buravtsova E. (2015) *VICH-infekciya. Informacionnyj byulleten' no 40* [HIV infection. Information Bulletin no 40], Moscow: Federal Scientific and Methodological Center for the Prevention and Control of AIDS at the "Central Research Institute of Epidemiology" of The Federal Service on Customers' Rights Protection and Human Well-being Surveillance.
- Putin V. (2001) *Poslanie Prezidentu SShA Dzhordzhu Bushu* [An Address to US President George W. Bush]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/41416> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2001) *Vstupitel'noe slovo na zasedanii Soveta Bezopasnosti po voprosam zhizneobespecheniya i perspektivam razvitiya Kaliningradskoj oblasti v preddverii predstoyashchego rasshireniya Evropejskogo soyuza* [Opening Remarks at a Meeting of the Security Council on the Issues of Life Support and Development Prospects for the Kaliningrad Region on the Threshold of the Forthcoming Enlargement of the European Union]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21299> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2001) *Vstupitel'noe slovo na neformal'noj vstreche glav gosudarstv SNG* [Opening Remarks at the Informal Meeting of the CIS Leaders]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21302> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2001) *Vystuplenie na zasedanii Soveta Bezopasnosti Rossii po probleme sovershenstvovaniya gosudarstvennoj politiki v sfere bor'by s nezakonnym oborotom narkotikov i rasprostraneniya narkomanii* [Speech at Russian Security Council Meeting on the Problem of Improving State Policy in the Fight against Drug Trafficking and the Spread of Drug Addiction]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21344> (accessed 16 October 2018).

- Putin V. (2001) *Stenogramma pryamogo tele- i radioefira ("Pryamaya liniya s Prezidentom Rossii")* [Transcript of Live TV and Radio Broadcasts ("Hot Line with the President of Russia")]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21457> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2003) *Poslanie Federal'nomu Sobraniyu Rossijskoj Federacii* [Annual Address to the Federal Assembly of the Russian Federation]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/21998> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2003) *Vystuplenie na zasedanii Soveta Bezopasnosti po voprosam obespecheniya nacional'noj bezopasnosti v Sibirskom federal'nom okruge* [Speech at a Security Council Meeting on National Security in the Siberian Federal District]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/22029> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2003) *Vystuplenie na 58-j sessii General'noj Assamblei OON* [Speech at the 58th session of the General Assembly of the United Nations]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/22128> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2003) *Vystuplenie i otvety na voprosy na vstreche s prepodavatel'nyimi i studentami Kolumbijskogo universiteta* [Speech and Answers to Questions at Columbia University]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/22129> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2005) *Poslanie Federal'nomu Sobraniyu Rossijskoj Federacii* [Annual Address to the Federal Assembly of the Russian Federation]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/22931> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2005) *Vystuplenie na vstreche s chlenami Pravitel'stva, rukovodstvom Federal'nogo Sobraniya i chlenami prezidiuma Gosudarstvennogo soveta* [Speech at the Meeting with the Cabinet Members, the Heads of the Federal Assembly, and State Council Members]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23157> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2005) *Stenogramma pryamogo tele- i radioefira ("Pryamaya liniya s Prezidentom Rossii")* [Transcript of Live TV and Radio Broadcasts ("Hot Line with the President of Russia")] Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23190> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2006) *"Gruppa vos'mi" na puti k sammitu v Sankt-Peterburge: vyzovy, vozmozhnosti, otvetstvennost'* [The Upcoming G8 Summit in St. Petersburg: Challenges, Opportunities, and Responsibility]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23462> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2006) *Vstupitel'noe slovo na zasedanii prezidiuma Gosudarstvennogo soveta "O neotlozhnyh merah po bor'be s rasprostraneniem VICH-infekcii v Rossijskoj Federacii"* [Opening Remarks at State Council Presidium Meeting on Urgent Measures to Combat the Spread of HIV-AIDS in the Russian Federation]. Available at: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/23547> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2006) *Stenograficheskij otchet o vstreche s rukovoditelyami vedushchih informacionnyh agentstv stran "Gruppy vos'mi"* [Transcript of Meeting with the Leaders of the News Agencies of G8 Member Countries]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23613> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2006) *Vstupitel'noe slovo na Vtorom sammite gosudarstv — chlenov Soveshchaniya po vzaimodejstviyu i meram doveriya v Azii (SVMDA)* [Opening Address at the Second Summit of the Conference on Interaction and Confidence-Building Measures in Asia (CICA)]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23650> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2006) *Vstrecha liderov "Gruppy vos'mi" s predstavitel'nyimi "yunosheskoj vos'merki"* [The Meeting of G8 leaders with members of the Junior G8]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/23712> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2011) *Razgovor s Vladimirom Putinym. Prodolzhenie* [A Conversation with Vladimir Putin: Continued]. Available at: <http://archive.government.ru/docs/17409/> (accessed 16 October 2018).
- Putin V. (2018) *Vstrecha s vrio gubernatora Kemerovskoj oblasti Sergeem Civilevym* [Meeting with Acting Governor of Kemerovo Region Sergei Tsivilev]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/57209> (accessed 16 October 2018).
- Rospotrebnadzor (2019) *Spravka "VICH-infekciya v Rossijskoj Federacii v 2018 g."* [HIV Infection in the Russian Federation in 2018], Moscow: Federal Scientific and Methodological Center for the

- Prevention and Control of AIDS at the "Central Research Institute of Epidemiology" of The Federal Service on Customers' Rights Protection and Human Well-Being Surveillance (Rosпотребнадзор). Russian Government (2015) *Zasedanie pravitel'stvennoj komissii po voprosam ohrany zdorov'ya grazhdan* [Meeting of the Government Commission on Healthcare]. Available at: <http://government.ru/news/20196/> (accessed 16 October 2018).
- Russian Government (2016) *Gosudarstvennaya strategiya protivodejstviya rasprostraneniyu VICH-infekcii v RF na period do 2020 goda i dal'nejshuyu perspektivu* [State Strategy to Combat the Spread of HIV in Russia through 2020 and beyond]. Available at: <http://government.ru/docs/24983/> (accessed 16 October 2018).
- Singhal S. (2003) Overcoming AIDS Stigma: Creating Safe Communicative Spaces. *Journal of Communication Studies*, vol. 2, no 3, pp. 33–42.
- de Souza R. (2009) Creating "Communicative Spaces": A Case of NGO Community Organizing for HIV/AIDS Prevention. *Health Communication*, vol. 24, no 8, pp. 692–702.
- Spector M., Kitsuse J. I. (1977) *Constructing Social Problems*, Menlo Park: Cummings.
- TASS (2016) *Skvortsova: epidemiyu VICH v Rossii nikto ne ob'yavlyal* [Skvortsova: Nobody Declared the HIV Epidemic in Russia]. Available at: <https://tass.ru/obschestvo/3830277> (accessed 16 October 2018).
- Treatment Preparedness Coalition (2019) *Analiz zakupok ARV-preparatov v Rossijskoj Federacii v 2018 godu* [The Analysis of Procurement of ARV Drugs in the Russian Federation in 2018]. Available at: <https://itpcru.org/2019/04/08/itogovyj-otchet-po-monitoringu-goszakupok-arv-preparatov-v-rf-v-2018-godu/> (accessed 19 May 2019).
- UNAIDS (2016) *Prevention Gap Report*. Available at: http://www.unaids.org/sites/default/files/media_asset/2016-prevention-gap-report_en.pdf (accessed 16 October 2018).
- Vyshemirskaya I. (2001) *VICH-aktivizm kak strategiya vyzhivaniya: issledovanie sluchaya* [HIV Activism as a Survival Strategy: Case Study]. *Nevidimye grani social'noj real'nosti: sbornik statej po materialam polevyh issledovanij* [Invisible Sides of Social Reality: a Collection of Articles Based on Field Research Materials] (eds. V. Voronkov, O. Pachenkov, E. Chikadze), Saint Petersburg: CISR, pp. 49–62.
- Vyshemirskaya I. (2009) *Kogda pole trudnodostupno: Lyudi, zhivushhiye s VICH/SPIDOM* [When a Field is Hard-to-reach: People Living with HIV/AIDS]. *Uiti, chtoby ostat'sya: sociolog v pole* [Leave to Stay: Sociologist in the Field] (eds. V. Voronkov, E. Chikadze), Saint Petersburg: Aletheia, pp. 90–101.
- Yeltsin B. (2008) *Ispoved' na zadannuyu temu: razmyshleniya, vospominaniya, vpechatleniya* [Confession on an Assigned Theme: Reflections, Memories, Impressions], Moscow: ROSSPEN.

«В каждом деле должно быть доверие»: конфуцианская доверительность как экзистенциальный принцип японской политической культуры периода Нара*

Валентин Матвеевко

Ассистент департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета

Адрес: ул. Аякс, 10 (F), г. Владивосток, Приморский край, Российская Федерация 690922

E-mail: valentin.matveenko@gmail.com

Автор предлагает проанализировать категории политической культуры Японии периода Нара (VII–VIII века) — согласие *ва* 和 и должное *ги* 義, предполагая, что в их основании кроется экзистенциальный принцип доверия, выраженный конфуцианской категорией доверительности *син* 信. Начиная с краткого обзора политической культуры исследуемого периода, автор артикулирует значение всех исследуемых категорий в топике японского политического мышления. Отдельное внимание уделено роли языка и мифа в японской культуре, т. к. автор исходит из убеждения, что политическая культура является своего рода надстройкой над основанием, коим является язык, будучи логосом культуры в целом, благодаря чему становится возможным выявить онтологически укорененные в языке экзистенциальные смыслы категорий политической мысли. Приходя к выводу, что в японской традиции миф в наибольшей степени отражает закономерности политического мышления, в заключительной части работы автор анализирует употребление иероглифов *ва* 和 и *ги* 義 в текстах японских мифо-летописных хроник «Кодзики», «Нихонги» и «Нихон сёки», поочередно проясняя оттенки их значений и обнаруживая в них доверительную основу.

Ключевые слова: доверительность, согласие, должное, «Кодзики», «Нихонги», японская философия

Введение

Данная работа посвящена анализу экзистенциальных оснований нескольких ключевых категорий политической культуры Японии периода Нара (VII–VIII века). Эта задача решается посредством прояснения рефлексивного опыта культуры, который становится доступным через исследование ее канонических текстов — летописных хроник «Записи о деяниях древности» (яп. *кодзики* 古事記, далее — «Кодзики»), хроник «Анналы Японии» (яп. *нихон сёки* 日本書紀, далее — «Нихон сёки» или «Нихонги») и хроник «Продолжение „Анналов Японии“» (яп. *сёку ни-*

© Матвеевко В. А., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-3-77-115

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-01094.

хонги 続日本紀, далее — «Сёку нихонги»). Предполагается, что этот опыт сохраняет свое значение и для современной политической культуры Японии.

Одна из поразительных особенностей японской культуры, обеспечивающих ей пристальный интерес со стороны представителей других народов, это способность к уникальному синтезу традиций и новаций, своего и чужого, естественного и искусственного. В этом отношении опыт японской культуры несет в себе смысл, универсальный и значимый для всего человечества. Ключевым в этом опыте можно считать опыт общежития, то самое «искусство совместного существования» и заботы об общем благе, которое в западной философской традиции считается сущностью государства, начиная с Аристотеля¹. Рассматривая этот опыт как смысловое содержание политической культуры, в данной работе мы обращаем внимание на то, что фактически не проясненными остаются экзистенциальные основания, из которых он исторически исходит и на которых продолжает базироваться. Мы предполагаем, что именно особенность глубинных экзистенциальных интуиций, свойственная традиционной японской культуре и выраженная в ее национальной философии, во многом определяет и ее традиционную политическую культуру.

Исследуемыми категориями японского политического мышления, на примере которых будет раскрыта доверительная природа японской политической культуры, выступают согласие *ва* 和 и должное *ги* 義. Мы исходим из того, что в структуре японского социально-политического мышления, основывающегося не только на конфуцианских представлениях о доверительности² *син* 信 и долге *ги* 義, но и на исконно японских представлениях о согласии *ва* 和, именно логика взаимосвязи этих категорий формирует основные принципы общежития и социального порядка. Более того, категории должного *ги* 義 (часто это слово переводят как «справедливость») и согласия *ва* 和 (иными словами «социального порядка»), японская специфика идей которых предполагает быть раскрытой в данной работе, в политической философии принадлежат к числу ключевых.

Таким образом, цель исследования состоит в философском прояснении доверительной «экзистенциальной основы» базовых категорий политической культуры Японии периода Нара — категорий согласия *ва* 和 и должного *ги* 義. Для достижения поставленной цели нам будет необходимо, во-первых, установить значение категорий должного и согласия, которые мы выделяем как основные, и обозначить роль этих категорий в формировании типа социального и политического порядка, сложившегося в японской традиции; во-вторых, обозначить роль языка в японской культуре, т. к. именно в языке политическое и культурное измерения

1. См.: Политика, 1281a (Аристотель, 2008).

2. Данный иероглиф в отечественной востоковедческой традиции принято переводить преимущественно как «доверие» или «верность», однако мы склонны считать, что «доверительность» более точно передает философское значение этого слова. Этим самым мы делаем акцент не просто на самом наличии доверия как такового, а на предубеждении, склонности к созданию доверия. Идея перевода *син* 信 словом «доверительность» впервые была предложена А. Л. Сергеевым в процессе совместного с Д. В. Конончуком перевода «Лунь юя», главной книги, описывающей принципы конфуцианства.

неотделимы друг от друга, что в конечном итоге позволит нам говорить об экзистенциальном уровне политической культуры. Лишь затем мы сможем выявить онтологически укорененный в языке экзистенциальный смысл доверительности в категориях должного *gi* 義 и согласия *wa* 和.

«Уложение семнадцати статей» как источник обнаружения изначальных принципов государственности

В одной из предыдущих работ³ для анализа представлений об устройстве японского общества в качестве методологии мы воспользовались моделью «патриархального града», предложенной Л. Болтански и Л. Тевено (Болтански, Тевено, 2013). Согласно их концепции, любая государственность основывается на том или ином произведении политической философии, и его анализ позволяет прийти к построению модели легитимного порядка. Последовательно применяя требования к искомому тексту, мы установили, что таковым может быть назван старейший письменный памятник Японии, именуемый «Уложением семнадцати статей», принятый в 604 году наследным принцем Сётоку (и далее, говоря о роли конфуцианства в становлении японской государственности, мы более подробно рассмотрим этот источник). Данный документ описывает общество как взаимосвязанную систему, предлагает нам конкретные формулы общего блага, вводит понятие должного-справедливого, выполняет дидактическую функцию и имеет широкую распространенность, т. е. полностью соответствует требованиям авторов в отношении текстов, которые закладывают основы политического мышления.

Подход Л. Болтански и Л. Тевено предполагает идею справедливости (применительно к нашему исследованию — идею должного) в качестве системообразующей для града, но в дополнение к ней мы выделили категорию согласия в качестве центральной. В результате рассмотрения этих категорий мы можем говорить о характере японской традиционной политической культуры как о деонтологическом, т. е. рассматривать ее как аксиологическую, фокусирующую свое внимание на вопросах выбора правильных форм политического правления, правильной политической практики, политических идеалов и политического блага, где категории *должного* и *согласия* являются исходными при рассмотрении любых политических реалий, что неизбежно влечет за собой включение в область политического многих аспектов этических представлений, и обуславливает значительный политико-практический рационализм интеллектуального слоя эпохи.

Должное *gi* 義 в этой системе является нам как *соответствие* некоторому порядку и не предполагает внутреннего согласия с этим порядком, но является действием на основе пред-данного понимания системы. В свою очередь, согласие *wa* 和 несет в себе смысл желания следовать определенному ходу вещей и мыслится как высшая политическая ценность японской культуры. Если должное *gi* 義

3. См.: Матвеевко, 2016б.

мы понимаем как закон, организующий вертикаль японского общества, то *wa* 和 работает в горизонтальной плоскости, подчеркивая общность и идею согласия. В такой структуре политической жизни отрицается зависимость того, что человек должен или не должен делать, от последствий, которые возымеют его действия, то есть от того, будут эти последствия благими или нет: данная структура основывается на справедливости действия самой системы.

Становление государственности: период Нара

В нашем исследовании внимание будет сосредоточено на особенностях политического мышления периода Нара. В узком смысле этим понятием обозначают отрезок времени, когда столицей Японии был город Нара (710–784 годы), однако в Хэйан столица была перенесена лишь в 794 году, поэтому в политическом отношении этот период длился на 10 лет дольше. Хронологически не слишком продолжительный, такой период мог бы показаться нерепрезентативным, но в данной работе мы употребляем это понятие в широком смысле, то есть говорим об эпохе Нара как о времени продолжительных реформ, начатых в VII веке с целью сделать из Японии цивилизованное по китайским меркам государство. Это позволяет нам сдвинуть нижнюю границу периода к середине VII века, когда начали продвигаться в жизнь «реформы Тайка».

Государственное устройство Японии периода Нара не было полной копией китайского: японская система управления опиралась не столько на профессиональное чиновничество, сколько на родовую аристократию и местную знать. В результате иерархия, введенная в Японии по образу китайской, сосуществовала с традиционной социальной иерархией, которая со временем поглотила все государственные институты (Кожевников, 2000, 2007). Само японское право периода Нара носило ярко выраженный местнический и классовый характер, т. к. и уголовное и административное право в первую очередь давало гарантии и привилегии именно господствующему классу, что способствовало дальнейшему развитию феодализма в Японии (Пасков, 2013: 47). Уже в конце VIII века становится очевидно, что принципы китайской политической философии по созданию высокоцентрализованного государства в Японии были практически неприменимы в силу существования глубоко укоренившихся традиционных форм управления⁴.

4. Сходным образом не произошло и усвоения китайской картины мира, несмотря на широкие, казалось бы, возможности для этого. Японская мысль того времени не знает китайской дихотомии неба и земли и таких основополагающих категорий, как путь *dao* 道 и в особенности ритуал *li* 禮. Как известно, категория *li* 禮 является существеннейшим для Китая компонентом идеологического и культурного устройства, но в Японии она не находит своего отражения на концептуальном уровне. Ритуал не рассматривается как нечто отдельное, самостоятельное и уж тем более основополагающее — государственная идеология Японии строится на основе законов, но не ритуалов, которые по большей части становились частью отдельных законов и представляли собой обычный элемент законодательства.

Эту эпоху в Японии называют «периодом государства, опирающегося на законы» (яп. *рицурё*: *кокка* 律令国家). Данный период нам интересен в связи с важной особенностью: действия законодательных сводов, принятых в то время, никто не отменял на государственном уровне вплоть до периода Мэйдзи (1868–1912 годы), потому что предполагалось, что все последующие законы являются своего рода дополнениями к существовавшим с VII века. Кроме того, это первый период в истории Японии, для которого существует удовлетворительная источниковедческая база: данные законодательных сводов, комментарии и дополнения к ним, а также материалы официальных летописей «Кодзики», «Нихонги»⁵, «Сёку нихонги».

Заимствовав из Китая многие формальные принципы ведения хроник и их комментирования, японцы обходили стороной все те аспекты, которые были связаны с китайским историческим мышлением. Рассматриваемые нами хроники составлялись не при новой династии, что позволило бы нам говорить о той или иной степени объективности, а при правящей (на деле — одной и той же), и это указывает на легитимирующую функцию японского летописного производства, на функцию, призванную формировать однозначную и неизменную идеологию. В результате вся императорская династия выводится за пределы любой этической шкалы: хроники не дают нам какой-либо оценки правлений, как это было принято в Китае, они лишь указывают на достоинства правящего рода (Мещеряков, Грачев, 2010: 185). Идеологической задачей государственных хроник было формирование такого образа прошлого, который бы поддерживал положительный облик правящего рода и политического устройства. В то же время было бы преувеличением говорить, что хроники, таким образом, искажают имевший место политический процесс. Мы солидарны с А. Н. Мещеряковым и М. В. Грачевым в том, что объективность и достоверность хроник обуславливается достаточно простым фактом: на протяжении всего периода Нара к власти приходили различные противоборствующие кланы (конфуцианской и буддийской направленности), но ни один из них не успевал монополизировать власть настолько, чтобы переписать историю.

Элементы конфуцианства в «Уложении семнадцати статей»

В рамках данной работы мы не будем приводить историю взлетов и падений буддизма и конфуцианства на политической арене, но ограничимся замечанием, что буддизм достаточно рано перестает претендовать на ведущее место в комплексе государственной идеологии, уступая лидирующие позиции конфуцианству. Однако, несмотря на высокую степень институализации конфуцианских принципов правления, оно не было единственным основанием, легитимирующим власть

5. Известно, что ряд различий между «Кодзики» и «Нихонги» представляются фундаментальными, но для нашей работы это не имеет существенного значения, т. к. мы не занимаемся реконструкцией мифа и не пытаемся восстановить историческую достоверность излагаемых фактов; нас интересует рефлексивный уровень этих текстов.

и положения господства. Не менее важным элементом формирования государственной идеологии также оставался и синтоизм, который в рамках формирования централизованного государства обрел собственные институты, например, была сформирована палата небесных и земных божеств (яп. *дзингикан* 神祇官), которая выполняла функции совета по делам синто. С наступлением периода Хэйан (794–1185 годы) конфуцианство утратило свою лидирующую роль в формировании государственной идеологии, уступив место огосударственному буддизму. Повторная актуализация конфуцианства как государственной идеологии случится лишь в XVII веке с установлением сёгуната Токугава.

Мы употребляем термин «конфуцианство» для обозначения не столько оригинального учения Конфуция, сколько той особой синкретичной системы управления, которая сложилась на его основе. Если начинать с наиболее крупного вклада конфуцианства в японскую текстуальную политическую культуру (не считая девизы правления (яп. *нэнго*: 年号), имена японских императоров и т. д.), то самым значимым, разумеется, будет уже упомянутое нами «Уложение семнадцати статей» (далее — просто «Уложение»), которое наравне с буддизмом было пропитано также и конфуцианством. Полное его название — «Семнадцатистатейное уложение наследника Сётоку⁶» (яп. *сё:току тайси-но дзю:сити дзё: кэмпо*: 聖徳太子の十七条憲法); оно постулировало максимы, которые должны были стать образцами государственного и политического устройства⁷. Несмотря на то что историки до сих пор спорят и об авторстве Сётоку, и о том, действительно ли он существовал⁸, для нас данное произведение является первым законоположением японской правящей элиты и отражает ее политические устремления, поэтому в рамках этой работы нам не важно, кто именно был автором «Уложения» — сам Сётоку или его министры.

Текст документа описывает правителя, т. е. Сётоку, как мудреца⁹ (яп. *хидзирин* 聖), причем данный конфуцианский термин «мудрец» подразумевает гораздо больше, чем просто-напросто обладание мудростью¹⁰: он прежде всего указывает на функцию мудреца как посредника между Небом и Землей (Сото, 2007: 74). Эти

6. Сётоку — это посмертное буддийское имя императора Умаядо (574–622).

7. На русском языке существуют два неполных перевода «Уложения» Н. И. Конрадом и Н. Иофан, а также полный перевод, выполненный Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещеряковым и изданный в 1997 году. При цитировании текста «Уложения» мы будем пользоваться собственным переводом.

8. Стоит отметить, что, несмотря на множество сомнений, текст выглядит целостным. По мнению А. Кониси, даже если учесть влияние нескольких интеллектуальных традиций, работа по их систематизации и объединению могла вестись только одним человеком, которым и был Сётоку (Konishi, 1984: 311). Тем не менее имеются исследования, указывающие на то, что тот, кого мы называем Сётоку, является не более, чем идеализацией абстрактного мудреца. Подробнее об этом см.: Lee, 2007; Yoshida, 2003: 4–5.

9. Этимологически и фонетически данный термин указывает на связь правителей Японии с солнцем, т. к. изначально для записи этого слова использовались знаки «солнце» *хи* 日 и «знать» *сирu* 知, причем знак 知 помимо значения «знать» имеет смысл «править» и «владеть» (Piggot, 1997: 158–161).

10. Подробнее о категории «мудрость» и ее значении для политического дискурса можно прочесть в специальном исследовании М. Комо (Сото, 2003).

коннотации могут быть обнаружены в «Нихонги» в контексте описания сотворения мира:

故、天先成而地後定。然 後、神聖、生其中焉。 Поэтому сначала установилось Небо, а Земля сделалась потом. И тогда между ними родились божества.

(Нихон сёки — Анналы Японии. Свитки I–XVI, 1997: 115)

В оригинале этого отрывка используется не просто слово «божества» *ками* 神, а *ками-но хидзири* 神聖, дословно «божественные мудрецы», что указывает нам на роль мудрецов-хидзири как на со-творителей мира в метафорическом и буквальном смыслах (Ермакова, 1991: 62; Сото, 2007: 74). Эта космологическая установка переработанной конфуцианской терминологии позволяет нам артикулировать особую роль правителя, ассоциированного с хидзири, в политической системе древней Японии как транслятора воли солнца, от которого происходит правящий род, и поставить его в центр политического дискурса¹¹. Тем самым мы можем констатировать принципиальную роль конфуцианской терминологии уже на ранних этапах формирования японских категорий императорской власти.

Оригинал «Уложения», к сожалению, не сохранился, однако оно в полном виде воспроизведено в хрониках «Нихонги», которые выступают одним из ключевых источников в рамках данного исследования. Распространенный перевод названия документа как «конституции» мы считаем не совсем верным, и таковое именование (яп. *кэмпо*: 憲法), очевидно, было присвоено ему значительно позже. Конституция как документ является законом, определяющим государственное устройство, но «Уложение» являет собой не что иное, как поучения и наставления японского императора в адрес всего придворного бюрократического аппарата и японского народа. Мы солидарны с Н. И. Конрадом, который писал, что «Уложение» «может быть чем угодно, но только не законом» (Конрад, 1974: 69).

Н. И. Конрад также отмечает, что «в „Законе из 17 статей“ сочеталась вся буддийская и конфуцианская эрудиция автора, полностью отразился весь строй его мыслей и в то же время вся новая идеология века», что свидетельствует об обширном знакомстве составителя текста с философской мыслью Дальнего Востока: с идеями конфуцианства, буддизма и даосизма. Первая статья гласит, что согласие *ва* 和 (кит. *хэ*) есть главное средство против вражды между знатными родами. Понятие *хэ* в памятниках конфуцианской мысли толкуется как «гармония», «единство через разномыслие» в отличие от такого единства, где самобытные черты

11. М. Кома также приводит анализ частотности употребления термина *хидзири* в «Нихонги» и обнаруживает, что оно используется исключительно по отношению к представителям японского императорского рода либо по отношению к китайским правителям древности, тем самым указывая на то, что китайские «мудрецы древности» являлись нормативными моделями для правителей Японии. Также он отмечает, что наиболее часто данный термин употребляется применительно к Сётоку (Сото, 2003: 80).

каждой части стираются внутри целого. В «Уложении» говорится, что когда верх обладает согласием *явараги* 和, а низ дружелюбием *муцуби* 睦, тогда они достигают взаимопонимания и дела «движутся сами собой» (яп. *дзири мидзукара цу:дзу* 事理自ら通ず). Н. Н. Трубникова отмечает эту оценку должного хода событий как самодвижение; оно свойственно и конфуцианской, и даосской мысли, но не буддийской, где мировой круговорот событий мыслится как страдание (Трубникова, 2008).

В третьей статье описаны отношения между господином *кун* 君 (кит. *цзюнь*) и «подданным» *син* 臣 (кит. *чэнь*), они же «правитель» и «сановник». «Государь берет свой пример с Неба, подданные — с Земли. Небо — покрывает [собой], Земля — принимает [в себя]. [И тогда] четыре времени [года] идут [своим] чередом, а десять тысяч сил [природы] действуют лучшим образом. [Если же] Земля возжелает покрыть Небо, последует [лишь] крушение!». Эту статью «Уложения» можно считать кратким изложением основ китайской политико-философской традиции, которая подчеркивает зависимость природных событий от поступков правителя и его подданных.

В дальнейшем свод говорит о таких ключевых категориях, как политическая иерархия, верность, доверительность, искренность, справедливость и т. п., на основе чего мы смело можем утверждать, что уже на заре японской политической культуры конфуцианство имело в ней ощутимый вес, будучи учением, предназначенным для управления государством и сохранения мира. Более того, даже впоследствии, когда буддизм стал государственной религией, конфуцианские этико-политические наставления и принципы также мыслились как важнейшие, само собой разумеющиеся и потому обязательные к применению.

В контексте рассмотрения конфуцианского влияния на принципы правления немаловажным представляется и то, что образовательная система древней Японии тоже была сконцентрирована вокруг конфуцианского учения: был образован институт *дайгакурё*: 大学亮, где юные аристократы, желавшие стать частью государственного аппарата, получали образование на основе конфуцианских сочинений и социально-политических ценностей, прописанных в них¹². В то время не только конфуцианство, но и в целом китайское образование и китайский язык считались необходимой основой не только для занятия государственных должностей, но и для того, чтобы просто подчеркнуть свою аристократичность. И этим аргументом периодически пользовались проповедники буддизма, указывая на языковую и культурную пропасть между образованными и необразованными, возникающую вследствие принятия и распространения принципов конфуцианства (Радуль-Затуловский, 2011: 204). Однако сам принцип подобной организации образования

12. Хорошим примером конфуцианского влияния может здесь послужить один из наиболее важных политических институтов древней Японии — надельная система *хандэн* 班田, установленная в ходе реформ Тайка и закреплённая в кодексе «Тайхорё». Система распределения земель была позаимствована у «гуманного правления» Мэн-цзы — тем самым императоры Тэндзи и Тэмму, будучи инициаторами реформ, высказали величайшее почтение и приверженность конфуцианским идеям (Радуль-Затуловский, 2011: 208).

противоречил китайской практике избрания чиновников путем государственного экзамена, которой Япония никогда не следовала из-за глубоко укорененных в сознании родоплеменных отношений и власти знати на местах.

Конфуцианство не просто обеспечивает образовательную систему содержательной базой, но и формирует традицию особого отношения к языку. Позднее, с XVII века по начало XIX века, японское конфуцианство сосредоточится на идеях изначальности языка, смысла и истины, которые развивались в противовес буддийским убеждениям об отсутствии у обыденного языка изначального смысла и способности выражать абсолютную истину, так как, согласно буддийской философии, слова по сути своей пусты, в противном случае они становятся источником ошибок. Для конфуцианства же язык выступает медиумом смысла, что вполне соответствует уже упомянутому синтоистскому отношению к слову как к способу раскрытия истины вещей. Более того, верное употребление слов и сокрытой в них истины составляет основу самопознания, а в более широкой перспективе — основу управления государством. Это чрезвычайно важно для нашей работы, т. к. собственно благодаря этому японское конфуцианство в определенной степени и можно назвать философией языка, сосредоточенной на поиске истинного смысла, сокрытого в слове и значении и способного стать основой в решении любой философско-политической дискуссии¹³.

Роль языка и мифотворчества в формировании японского политического мышления

Наше основополагающее убеждение состоит в том, что ключ к пониманию политического мышления той или иной государственности кроется в понимании не только ее языка¹⁴, но и глубинных экзистенциальных мотивов, скрытых в нем. Иными словами, важнейшей причиной, позволяющей нам взять язык за «образцовое» (если пользоваться терминологией С. Е. Ячина) явление культуры, является то, что в языке невозможно отделить его политические и экономические измерения от общекультурного, персонального и экзистенциального. В этом контексте мы можем говорить, что политическая культура есть не что иное, как «надстройка» над основанием, коим является язык, будучи образцом культуры и распространяя на нее свои закономерности. В нашей работе мы наделяем язык статусом логоса культуры, следуя концепции, предложенной С. Е. Ячиным, т. к. «язык представляет все закономерности бытия культуры как символической формы за счет

13. В данной связи особый интерес представляют труды японского неоконфуцианца Огю Сорая (1666–1728).

14. Язык и его истоки были одной из наиболее обсуждаемых тем европейского научного дискурса в XVII–XVIII веках, например, в сочинениях Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо. Интерес к языку и его роли мы можем обнаружить и в восточной традиции философствования, где уже такие классики, как Мо-цзы и Сюнь-цзы, связывали языковые закономерности с этапами развития общества (Рогов, 1971), а также в современных компаративистских исследованиях, посвященных философской мысли Японии (Murayama, 1975; Matsuda, 2003).

того, что его материал (голос) обладает минимальной вещественной плотностью, и этот материал в минимальной степени препятствует проявлению символической логики культуры» (Ячин, 2010: 111).

Начиная со второй половины VII века в Японии окончательно формируется традиция восприятия письменной информации в качестве первоочередного средства транслирования политической информации¹⁵. Мещеряков отмечает, что согласно законодательству того времени, устные распоряжения даже императора не имели юридической силы и не должны были приниматься к исполнению (Мещеряков, 2010в: 55). Именно в это время формируется отношение к письменному слову, к языку, как к основному возможному источнику знания и легитимности чего-либо¹⁶. С этим связано прослеживаемое на всем протяжении японской истории желание к овладению письменностью самыми широкими слоями населения. И именно в этом мы видим принципиальную роль языка в формировании не только образа государства, но и государства как такового.

Письменный канал трансляции в описываемый период становится наиболее функциональным инструментом приобщения японцев к культуре¹⁷. Этот процесс был направлен на создание коллективной памяти, без которой не может быть речи о функционировании сколь бы то ни было развитой государственности. Поэтому основной задачей хроник «Кодзики» и «Нихонги»¹⁸ было создание нормативной базы для функционирования государства и легитимация этой базы, т. е. они выполняли роль того, что сейчас бы мы назвали метарассказом или метанарративом. Они не были рассчитаны на современников, но предназначались потомкам: именно в их сознании летописи должны были конституировать ту модель исторического¹⁹ прошлого, которая была необходима новому государству и закладывавшей им политической традиции.

15. Подробнее о роли древнеяпонского государства в организации коммуникативных процессов и оценке объема письменной информации, продуцируемой государственными учреждениями Нара, см.: Мещеряков, 2010в.

16. В следующий после Нара период, Хэйан, организация государства приходит в упадок и многие начинания нарского правительства не находят своего продолжения. Однако выработанная государством установка на коммуникацию с помощью письменных сообщений сохраняется и получает дальнейшее развитие (Мещеряков, 2010в: 73).

17. Сделано это было во многом благодаря организации массового процесса обучения, инициированного государством для реального функционирования письменности в качестве системы коммуникации.

18. Субъект и объект этих источников совпадает — это государство, которому было необходимо *сконструировать свою историю*. Историческое сочинение несет совершенно иную роль, чем законодательное, коими рассматриваемые нами «Кодзики», «Нихонги» и т. д. ни в коем случае не являлись. Хроники предстают перед нами в образе автобиографии государства и в наибольшей степени служат самоидентификации его народа.

19. Здесь стоит отметить, что под историей в данном контексте мы понимаем ее не в современном значении, то есть как последовательность верифицируемых событий, а как всю мифологизированную тотальность прошлого, события которого обладают наибольшим авторитетом для традиционного японского общества. Стремление Японии монополизировать контроль над прошлым обосновывалось приравнением такого процесса к контролю над настоящим: именно правильное прошлое становилось залогом правильного настоящего. Именно контекст происхождения того или

Как выразилась в своем труде «Смотрим на чужие страдания» теоретик искусства Сьюзен Сонтаг, «всякая память индивидуальна и умирает вместе с человеком. То, что называется коллективной памятью — не воспоминания, а договоренность» (Сонтаг, 2014: 65). Так и мы, анализируя материал прошлого, должны рассуждать о нем как о некоей *договоренности*, которая, оперируя конкретными доказательствами, закрепляет историю в наших головах. Память становится в такой ситуации единственной связью с прошлым, а создание основанной на ней политической договоренности или метарассказа — этическим актом.

Согласно Бенедикту Андерсону (Anderson, 2006), язык способен создать в индивидуальном сознании образ государства, потому что члены даже самой маленькой страны никогда не знают большинства своих соотечественников, не встречаются с ними или даже не слышат о них, но в умах каждого отдельного человека непоколебимо живет этот образ. Для Андерсона такая ситуация предполагает владение одним языком²⁰. Андерсон определяет «государство» не как набор, как бы мы сейчас сказали, государственных институтов, а как *мыслимое* политическое общежитие. Тогда языковая идентичность сообщества является таким же продуктом мышления, как и национальная идентичность: каждый член общества предполагает, что все остальные, даже те, с кем он никогда не встречался, говорят и мыслят на одном и том же языке. Такое чувство совместного владения языком, превосходящее любой опыт, позволяет нам говорить об исходном единстве языкового и политического измерения культуры. Именно когда эти две общности, то есть политически объединенное общество и общество, объединенное языком, едины в мыслительной культуре, тогда и создается четкий образ того, что мы можем называть языком политической культуры, основанном на национальном языке.

Мы согласны с Маршаллом Маклюэном в том, что важнейшие векторы развития культур во многом детерминированы изменениями медиумов, которые использует культура²¹. Согласно его разделению медиумов на «горячие»

иног феномена культуры позволяет вести речь о легитимации структуры, к которой он относится. Все это, если пользоваться терминологией отечественного японоведения, рождает «генеалогический код» японской культуры, без понимания которого невозможна ее интерпретация. Например, именно родственная связь императорского рода с богиней солнца Аматаэрасу легитимирует его, а не наличие каких-либо этических добродетелей.

20. В действительности, язык имеет множество вариаций в разных регионах. И только потому, что существует единая, общая мера, в которой мы различаем вариации, может существовать твердая уверенность в однородности и прозрачности общего языкового пространства. Очевидно, что для институционализации государства различные варианты интерпретаций его ключевых доктрин должны были быть сведены на нет политически путем на основе концептуализации его языковых средств. Однако сама природа языка не допускает полной однородности. Поэтому практика языка, наряду с политической практикой, требует создания общего смыслового горизонта для всего государства — логоса всей политической культуры.

21. Маклюэн использует слово «медиа», подразумевая под ним то, что находится между человеком как субъектом и любым объектом. Медиа для него — это не просто средство или посредник коммуникации, а то, чем определяется человек, способ его существования. Способы передачи информации в его концепции носят первичный характер по отношению к содержанию этой информации, т. к. являются антропологическими кодами, а не кодами культуры (Мак-Люэн, 2004).

и «холодные»²², китайская иероглифическая письменность, которая использовалась японским государством, — это «холодный» медиум, т. к. иероглиф являет собой целостность, а не знак, и доступен исключительно сознанию в своей целостности, а не одному единственному чувству — зрению, которого достаточно для понимания алфавитного письма. Иероглифическая репрезентация ориентирует сознание совершенно иным образом²³, нежели алфавитная: нивелируя значение знака как свойства или качества, иероглиф предполагает отношение и когерентность, т. е. взаимосвязь; он указывает исключительно на целое в его текучести, а не на часть в ее вещности²⁴. Его нельзя просто знать наизусть, как знак алфавитного письма, он с необходимостью призывает нас к интерпретации, к соучастию в рождении смысла. И тогда смысл становится для нас тем, что Хайдеггер называл бы вестью — тем, чего не существовало в мире до конкретного акта интерпретации (Хайдеггер, 2008). Таким образом, в качестве медиума именно иероглиф, как символ²⁵, выступает важнейшим способом выражения представлений о японской культуре.

22. Горячие — это медиа, взаимодействующие только с одним чувством. Холодные же предполагают работу разных чувств и предполагают соучастие человека в производстве смысла. Горячие медиа отделяют одно чувство от других и усиливают его. А холодные служат для интеграции чувственного и приведению его в некую целостность.

23. Различие знака и символа затемняется тем обстоятельством, что слова человеческого языка — это и символы, и знаки, а в мире человека нет феноменов, которые бы не имели одновременно и знаковых, и символических функций. Как пишет Ячин (Ячин, 2006), слово и обозначает предметы, и символически выражает смысл. Наличие двух разных функций в слове известно семиотике и лингвистике: различие смысла и значения имеет для них основополагающий характер. Но семиотика не говорит, что законы обозначения и символизации совершенно различны. Символ подчиняется логике выражения, явления; знак указывает, обозначает, вычленяет, именует и подчиняется законам ассоциативной связи. Произвольность, или конвенциональность знака — один из постулатов семиотики. Символ же не произволен, он всегда предполагает смысловую связь, некое подобие. Различие состоит в том, что знак совсем не приспособлен к тому, чтобы выражать смысл. Знак однороден тем предметам, которые обозначает или на которые указывает. Операция сигнификации предполагает, что означаемое уже существует до самой операции. По сути, знак — ассоциативно редуцированный признак. Как таковой знак не способен выходить в сферу смысла бытия сущего и не может обозначать Всеобщее, Идеальное и Должное. На это способно только слово-символ. Слово как символ выражает Всеобщее и — совершает мысль. Идея свершения мысли в слове, которая принадлежит Л. С. Выготскому (Выготский, 1999), задает принципиально иное несемиологическое видение языка и находит свое отражение в японской культуре.

24. Мы не можем делать утверждение относительно первостепенной важности одного либо другого типа репрезентации, но должны отметить возможность реализации обоих путей в японской культуре за счет равнозначного использования иероглифической и силлабической систем письменности. Однако подобное предположение применимо лишь с определенными оговорками, т. к. на ранних этапах своего развития японская культура развивалась лишь в рамках иероглифики и китайского письма за неимением собственного.

25. Известно, что одним из определяющих факторов для формирования европейской культуры является представление слова как знака, что является следствием изобретения финикийского алфавитного письма. Алфавитное письмо можно представить как модель конструирования человеком своей собственной искусственной реальности, которая может быть разложена на части подобно слову, состоящему из букв. Жан Бодрийяр отмечает, что обращение со словами как с вещами, то есть низведение языка к материальному коду, есть общая черта, свойственная современной лингвистике и семиотике (Бодрийяр, 2000: 381–382).

Двигаясь в этом направлении дальше, мы видим, что и миф — основа любой древней культуры, в том числе и японской — это также «холодный» медиум сознания, который не дифференцирует чувства и людей, а привлекает в себя в качестве соучастника, т.к. мифы рассказываются: это не одинокое чтение, а некая история. Рассказ мифа конституирует древнюю человеческую общность, но эта общность может распасться при смене медиума, например, при переходе от устного способа коммуникации к письменному, т.к. письменное слово вырывает человека из соучастия, оно разрушает мифологическое мышление. Когда в Европе книга попала в каждый дом, это привело к индивидуализации; письменное слово разваливает чувственность и индивидуализирует человека. Галактика Гутенберга, о которой пишет Маклюэн, — это галактика индивидов.

Нарская Япония стала исключением из этого процесса, выбрав именно письменный канал как основной способ политической коммуникации²⁶, хотя фактически в период составления «Кодзики» письменная передача информации существовала наравне с устной²⁷. Отличие же от европейского пути заключается в том, что сам способ письма так и остался «холодным» иероглифическим, а не «горячим» алфавитным.

Что происходит при рождении алфавитного письма? Если следовать Маклюэну, то возникновение философии и науки отчасти является следствием этого процесса. Греки начали писать, и их чувственность начала дифференцироваться. Гомогенность гомеровского космоса сходит на нет: мир хтонических смысловых образов рушится под натиском письменной революции, ибо нам известно, что уже первые философы фиксируют свою мысль в письменных трудах. Сократ, который

26. Мы склонны считать, что акцент на письменном канале передачи информации окончательно закрепил сформировавшуюся в японской культуре онтологизацию взгляда, что станет одним из основных принципов японской эстетики и политической культуры. В контексте политической культуры примером может послужить ритуал *куними* 国見 («смотрение страны» с высокого места), имеющий яркий политико-магический характер: «Этот обряд предстает в контекстах как разновидность воздействия на объект с целью его стабилизации и усмирения или же наделения силой» (Норито. Сэммё, 1991: 27). Однако примерно с XIII века правитель постепенно лишается функции движения, которая заменяется на речевую функцию, имеющую ту же цель — издание указов (Мещеряков, 2010в: 60). В дальнейшем взгляд на мир в его пространственно-статическом состоянии из ритуально-магического способа воздействия на него становится эстетическим методом освоения состояний этого мира (Ермакова, 1995: 219–232; Мещеряков, 2010б: 77).

27. Письменность во многом является здесь не инструментом создания текста, а инструментом фиксации устного предания и действительности, т.к. японцы придавали одинаковую значимость символу и обозначаемому им предмету (Мещеряков, 2010а: 148). Это связано с тем, что в традиционных обществах текст может адекватно функционировать только в случае его передачи привычным каналом — устным: «Способом верификации прошлого стала церемония освящения текста, что означало в данном случае соблюдение традиционной процедуры устного порождения текста, т.е. следование определенным ритуальным нормам, «поскольку истинность определяется не достоинствами того или иного говорящего, который не создает сообщение и лишь вмещает его, но априорно приписывается тексту (по принципу „высеченное на камне, вырезанное на меди, или написанное на пергаменте, или произнесенное с амвона, или написанное стихами, или высказанное на сакральном языке и прочее — не может быть ложным“), то именно в наличии этих признаков, а не в личности говорящего, черпается уверенность в том, что сообщение заслуживает доверия» (Нихон сёки — *Анналы Японии*. Свитки I–XVI, 1997).

намеренно ничего не писал, тем не менее разделяет *объект, мышление об объекте* и саму *мысль*. Мышление отрывается от своего объекта.

Но такое изменение конфигурации чувственного не повторяется в Японии. Иероглиф предлагает нам невероятный простор для интерпретации, потому что дает чрезвычайно мало информации как таковой. Когда мы что-то читаем по буквам, это всего лишь сумма знаков, но интерпретируя иероглифический символ, мы достраиваем картину самостоятельно. Это «холодная» информация, она взывает нас к соучастию и требует доверия, т. к. слово предстает перед нами не логически, а поэтически — оно вбирает в себя мир и держит истину этого мира.

В этой связи язык представляется единственным «средством», благодаря которому нам становится доступным познание экзистенциальных мотивов²⁸ политических установок и категорий. В то же время отсутствие в японской культуре онтологического различия между словом и делом говорит о языковой прозрачности бытия и его укорененности в японском языке: глубинные экзистенциальные интуиции *Dasein* претерпевают минимальные изменения в своей языковой явленности и делают доступными для постижения экзистенциалы японского Мира. Таким образом, становится возможным постулировать истинность политического мышления и политического действия, явленных словом, т. к. онтологически они неразличны. Политическая культура, в частности, сказанная в памятниках такого мира, мыслится нами не искусственной, а истинной и являющей экзистенцию в ее *таковости* — пребывании в модальности *как*, а не в модальности *что*.

По этой причине мы с уверенностью говорим, что именно мифо-, а не законотворчество, явленное в используемых нами текстах «Кодзики» и «Нихонги», в полной мере может дать нам понять политические установки, присущие японской культуре²⁹. Любой закон, свод правил или конституция будут лишь гранями ми-

28. Поиск таких экзистенциальных оснований любого феномена культуры необходимо начинать с постановки вопроса о возможности и степени онтологизации самого языка. Проанализировав японское понимание языка, мы можем понимать язык как метафизический акт, благодаря которому осуществляется постоянное становление бытия-в-мире. Мы полагаем, что снятие онтологического различия слов и поступков говорит о том, что язык японской мысли не знает тех преград, которые стояли перед языком философии, сформированном под влиянием грамматических структур греческого и латинского языков и вызванных этим онтологическими импликациями и предрассудков. В такой ситуации сама онтология становится герменевтикой. Мы говорим не просто о бытии, а о понимании бытия. Понимание выступает здесь в качестве способа отношения ко всему: к самому себе, к обществу, к истории. Подробнее об этом см.: Матвеевко, 2016а.

29. Политическая культура фиксируется в языке на протяжении всей своей истории. Каждый носитель языка формирует не только свое видение мира, но и представления о социальном порядке исходя из языковых закономерностей, которые находят свое отражение не только во фразеологизмах и поговорках, но и зафиксированы в мифах и символах культуры, являющихся первоочередным материалом для исследования истоков политического мышления, т. к. язык не существует вне интеллектуального производства того или иного общества. Культура и язык исследуются нами как неразрывные формы человеческого сознания, отображающие процесс самопознания человека и языковое фиксирование этого опыта в виде ментальных моделей устройства общества. В ходе исторического развития народа язык накапливает в себе все аксиологические представления культуры, содержание которых выражается в мифе, а их практическая реализация — в обычаях, которые в совокупности с мифом мы рассматриваем как первые представления о социальном порядке и как зачатки политического мыш-

фологического сознания, единого в своей изначальности. Законодательные документы (законы и кодексы) позволят нам лицезреть лишь политическую практику раннего японского государства, но не позволят понять структуру и способ бытия, присущие этой практике политического мышления. Более того, только священный характер текста гарантировал легитимность порядка, который поддерживал его собственное положение.

Употребление иероглифов *wa* 和 и *gi* 義 в текстах хроник

Теперь же мы попытаемся очертить смысловые и экзистенциальные границы категории согласия *wa* 和, которое является своего рода общим благом для японского общества, в системе японских политических ценностей. Помимо этого, мы постараемся артикулировать доверительную природу согласия.

Признание согласия ценностью японского общества и источником всякого блага не вызывает сомнений. Благодаря ему общество может действовать как единое целое, и, что самое главное, это действие основывается на общей заинтересованности в этом, на общем стремлении к реализации не своих собственных интересов³⁰, а интересов другого, признаваемых в качестве общей ценности. Такие отношения основываются на доверительности в отношении другого и заботе о нем: *доверительность* 信 (яп. син, макото)³¹ и *забота* являются *краеугольными камнями, позволяющими нам очертить смысловое поле согласия wa* 和. Такой подход, как мы считаем, во многом создал почву для последующего всестороннего проникновения конфуцианства в политический дискурс, т. к. в общих чертах соответствует конфуцианским представлениям о гармонии в обществе, основанной на модели семейных отношений.

Возникает справедливый вопрос: что есть суть доверительности в этих отношениях? Не что иное, как открытость к заботе другого. Согласие как общественный принцип становится возможным только при осознанной открытости другому — только при доверии и возможности положиться на волю другого, в свою очередь направленную на заботу о соблюдении интересов общества в целом и своих в частности. Доверительность становится залогом согласия как общего блага, и эта основа рождается не в чем ином, как в отношениях между людьми. Мы можем наблюдать, как субъективный экзистенциальный мотив фундирует все измерения общественного, этического и политического.

ления, что подтверждает слова Д. Х. Хаймса о том, что языковые навыки создают культурную реальность (Хаймс, 1975: 232–233).

30. Это, на наш взгляд, является следствием классического конфуцианского учения с его предпосылкой о принципиальном равенстве всех людей.

31. Категория доверия представляет собой важнейший аспект сопричастности к миру и является одним из модусов понятия «истина» в японской культуре. В его основе лежит коммуникативный опыт — искренность и доверительность в отношении с *иным*, сопоставимая с прагматическим измерением языка, представленным *риторикой*.

Чтобы подтвердить вышесказанное, проанализируем случаи употребления иероглифа *ва* 和 в текстах «Кодзики» и «Нихонги»³². Таблица 1 демонстрирует частотность употребления данного иероглифа:

Таблица 1. Частотность употребления иероглифа *ва* 和 в древнеяпонских письменных источниках

Год	Хроники	Всего	В качестве категории или самостоятельного слова	В качестве фонетика или в составе наименований	В комментариях и проч.
712	«Кодзики»	159	13	137	9
720	«Нихонги»	131	42	81	8
797	«Сёку нихонги»	617	90	527	0
Количество знаков на 1000 в «Кодзики»		≈3,42	≈0,28	≈2,95	≈0,19
Количество знаков на 1000 в «Нихонги»		≈0,57	≈0,18	≈0,35	≈0,04
Количество знаков на 1000 в «Сёку нихонги»		≈1,59	≈0,24	≈1,35	0

Разница между частотностью употребления в документах внушительна, но, на наш взгляд, может быть объяснена. Прежде всего ощутимый «перевес» «Кодзики» основан на активнейшем использовании *ва* 和 в качестве фонетика при записи текстов песен, имен собственных и топонимов. Нам известно, что подбор иероглифов для такого использования никогда не был случайным и должен был соответствовать скорее рефлексивно, нежели лексически.

Основные японские чтения этого иероглифа — это используемое нами в данной работе *ва* и *я-ва-рагу*, которое также может быть обнаружено в исследуемых хрониках. Масамити Ватанабэ в своих работах о фонетическом символизме и этимологии японского языка (Ватанабэ, 2015а, 2015б) отмечает, что звучащий слог «ва»

32. Мы считаем необходимым акцентировать внимание на том, что третий важный источник периода Нара, «Сёку нихонги» (яп. 続日本紀, «Продолжение анналов Японии»), повествующий о последних годах периода, присутствует в нашем анализе в качестве примеров ограниченно. Безусловно, лексический материал «Сёку нихонги», в особенности императорские указы *эммё* 宣命, служит богатым источником примеров употребления исследуемых категорий, но на основании нашего анализа мы заключаем, что с философской точки зрения «Сёку нихонги» продолжает нарративную традицию, заложенную в «Нихон сёки». Что же важно для текущего исследования, это не столько сами примеры употребления категорий, но смена объекта повествования с «времен божеств» (мифическое повествование), преимущественно описанного в «Кодзики», на «времена императоров» (историческое повествование), акцент на чем делается в «Нихонги» и тем более в «Сёку нихонги». Также наш выбор обусловлен тем, что главный анализируемый нами текст «Уложения семнадцати статей» содержится именно в «Нихон сёки».

подразумевает *возвышение, разделение и порождение*, а звук «я» отсылает к движению, возвышению и фонетически характеризует *смягчение и замедление*.

Это вполне объясняет использование этого иероглифа в «Кодзики», которые выступают прежде всего в качестве мифологических хроник, посвященных именно сотворению японской земли и государства божествами. В «Нихонги» частотность резко снижается, т. к. речь идет уже не о деяниях небесных божеств или легендарных императоров, а о генеалогии правящего рода «на земле». Примечательно, что *ва* преимущественно используется в написании имен божеств и первых императоров — при переходе повествования к реальным историческим фигурам в «Нихонги» употребление этого знака сходит практически на нет. С нашей точки зрения, это наглядно демонстрирует первоосновный и даже «возвышенный» смысл этого иероглифа. В то же время частотность употребления знака возрастает в «Сёку нихонги», где он активно используется в составе, например, топонимов (*идзуми* 和泉, *ямато* 大和), девизов правления (*вадо* 和銅), имен и названий кланов, благодаря чему за этим знаком закрепляется ассоциация со всем японским.

Мы хотим подчеркнуть исконно японские корни такого смыслового поля, т. к. оно совершенно не фигурирует в этимологических словарях китайских иероглифов. Словарь «Шовэнь цзецзы» говорит лишь, что иероглиф 和 (которым записывается слово *ва*) означает «взаимный отклик» и происходит от графемы *коу* 口 (рот) и фонетика *хэ* 禾 (злак). «Ханьцзы туцзе цзыдянь» дает более объемное описание: «Фонограмма. Происходит от юэ 曰 и обозначает „рот, играющий на губной гармошке пайсяо“. Фонетик *хэ* 禾, со значением „ровные ряды злаков“ соответствует значению „звуковая гармония“. В письме кайшу происходит от графем *коу* 口 (рот) и фонетика *хэ* 禾 и обозначает совместное исполнение песни. Главное значение — звуковая гармония» (Ханьцзы туцзе цзыдянь, 2008: 1265). Мы действительно обнаружим такое употребление в обоих памятниках, но считаем, что оно обусловлено в первую очередь лексической корректностью.

При анализе текстов «Кодзики» и «Нихонги» очевидным становится набор смысловых контекстов, в рамках которых происходит актуализация *ва* 和³³. Рассмотрим эти контексты поочередно в обоих хрониках.

Главное и фактически единственное значение, используемое в «Кодзики», — это принесение мира и достижение согласия³⁴.

33. В рамках данной работы мы анализируем только те фрагменты текста, где исследуемые понятия употребляются в самостоятельных значениях, а не являются частью имен собственных и топонимов или используются фонетически в текстах песен.

34. Стоит отметить, что нами были проанализированы все случаи употребления исследуемых иероглифов, однако в текст работы в качестве примеров мы помещаем только некоторые из них. Из употреблений, являющих один и тот же смысл, мы избираем лишь наиболее репрезентативные, а употребления в качестве фонетиков исключаем из текста, т. к. их анализ заслуживает отдельного исследования.

故爾八十神怒、欲殺大穴牟遲神、共議而、至伯伎國之手間山本云、赤猪在此山。故、和禮共追下者、汝待取。若不待取者、必將殺汝。

И вот тогда восемьдесят богов разгневались, стоворились все вместе убить бога Оо-намудзи-но ками, отправились к подножию горы Тэма, что в стране Хахаки, и сказали: «На этой горе красный кабан живет. Вот мы, все *вместе*, сгоним [его] вниз, а ты поджидай [внизу] и схвати [его]. А если не подождешь и не схватишь, непременно [он] тебя убьет».

(«Кодзики», свиток I, глава 17)

В данном отрывке *ва* и переведено как «вместе», подразумевая согласие в действиях. Смотрим далее:

時、詔之「汝、行問天若日子狀者、汝所以使葦原中國者、言趣和其國之荒振神等之者也、何至于八年不復奏。

И тогда сказали [боги Фазану]: «Ты отправляйся, у Амэ-но-вакахико спроси: „Причина, по которой ты послан был в Тростниковую Равнину — Серединную Страну, та, чтобы буйствующих богов той страны [к нам] *повернуть-утихомирить*. Почему в течение восьми лет не возвращаешься, не докладываешь?“» — так сказали.

(«Кодзики», свиток I, глава 25)

故、建御雷神、返參上、復奏言向和平葦原中國之狀。

И вот, бог Такэмикадзути-но ками поднялся обратно [на Равнину Высокого Неба] и доложил о том, что Тростниковую Равнину — Серединную Страну *подчинил и усмирил*³⁵.

(Там же)

故、如此言向平和荒夫琉神等、退撥不伏人等而、坐畝火之白禱原宮、治天下也。

Вот так он [потомок небесного бога] словом *направил* и *усмирил* непокорных божеств, изгнал тех людей, что покориться не хотели, и стал править из дворца Касипара-но мня, что в Унэбэ.

(«Кодзики», свиток II, Государь Дзимму)

35. Как отмечает Е. М. Пинус, Т. Мацумура полагает, что передача богом Оо-кунинуси управления страной напоминает события середины VII века в Японии (реформы, осуществленные после так называемого переворота Тайка, происшедшего в 645 году, когда была свергнута власть рода Сога) (Кодзики, 1993: 194).

В вышеуказанных фрагментах *wa* 和 переводится как «утихомирить», «усмирить» и «подчинить»³⁶. Показательно то, что в качестве инструмента для этого используется слово. Герои «Кодзики» редко прибегают к каким-либо насильственным методам (по крайней мере об этом однозначно не говорится в тексте), используя лишь словесные. Мы склонны считать, что тем самым нам явлена не только действенная сила речи, способная реализовывать слова в дела, но и основа традиции, которая впоследствии кристаллизуется в так называемую «речевую» функцию императора³⁷. В японской культуре одна из ролей сакрализованной фигуры императора есть не что иное, как *оглашение* каких бы то ни было указов *микотонори*³⁸ 詔. Данный аспект, на наш взгляд, будет подчеркивать «божественный» характер императорского правления на всем протяжении японской истории. Усмирение с целью достижения согласия, таким образом, совпадает с речью. То есть согласие лежит в фонетической плоскости звукового, совместного и тотального. Оно не подразумевает никакой индивидуализации, а подчеркивает общность, принципиальную для мифологического мышления.

Дальнейшие употребления *wa* 和 также связаны с усмирением, ниже несколько примеров:

又此之御世、大毘古命者、遣高志道、其子建沼河別命者、遣東方十二道而、令和平其麻都漏波奴人等。

А еще в то же царствование послали Опопиконо микото по дороге в Коси, а его сына, Такэнунакававакэ-но микото, — по двенадцати дорогам в восточную сторону, и они *усмирили* там непокорных.

(«Кодзики», свиток II, Государь Судзин)

是以各和平所遣之國政而覆奏。爾天下太平、人民富榮。

Вот, *усмирили* они в тех землях, куда были посланы, людей, своевольно там распоряжавшихся, и воротились с докладом. И Поднебесная стала с тех пор сильной и мирной, и народ богател и процветал.

(Там же)

36. Отметим, что слово «усмирение» мы по смыслу связываем не с такими словами, как «подавлять» или «подчинять», а со словом «смирный», которое происходит от «смиръ» — мир. Таким образом, под «усмирением», которым переводится *wa* 和, имеется в виду приведение к согласию, миру.

37. Необходимо отметить, что, как и в Китае, в Японии сложно выделить какой-либо комплекс «частных» молитв: об этой стороне жизни заботились соответствующие должностные лица и император, только они могли молиться.

38. Напомним, что буквальное значение слова *микото* — божественные слова/деяния.

爾天皇、亦頻詔倭建命、言向和平東方十二道之荒夫琉神及摩都樓波奴人等。

А государь снова сказал Яматотакэру-но микото: «Усмири в восточной стороне непокорных божеств двенадцати дорог и людей, что не подчинились».

(«Кодзики», свиток II, Государь Кэйко)

自其入幸、悉言向荒夫琉蝦夷等、亦平和山河荒神等而、還上幸時。

Выйдя из той местности, заклил он непокорных эмиси, а еще усмирил непокорных божеств гор и рек и отправился в обратный путь в столицу.

(Там же)

Интересно, что в «Кодзики», как показано выше, в лексическом смысле *wa* 和 функционирует только в значениях, связанных с усмирением, примирением, достижением согласия. В «Нихонги», которые в отличие от «Кодзики» писались уже на классическом китайском языке, появляются и иные употребления, имплицированные иероглифической семантикой иероглифа *wa* 和, свойственной китайскому языку:

既而分巡相遇、陰神乃先唱曰、妍哉、可愛少男歟。陽神、後和之曰、妍哉、可愛少女歟。<...> 陰神、後和之曰、妍哉、可愛少男歟。

Богиня-женщина тут раньше заговорила и молвила: «Ах, какой прекрасный юноша!» Бог-мужчина на то ответил, сказав: «Ах, какая прекрасная дева!» <...> Богиня-женщина после [этих слов] отвечала: «Ах, какой прекрасный юноша!»

(«Нихонги», свиток I)

В данном фрагменте впервые появляется употребление, связанное с одним из значений иероглифа *wa* 和 в китайском языке — «вторить». В данном ключе нам важно отметить коммуникативный характер данного словоупотребления, которое будет неоднократно встречаться в тексте.

В тексте несколько раз встречается употребление *wa* 和 в значении «мягкий» в контексте описания процесса подношения даров и вознесения молитв божествам с использованием изначально льняных, а затем шелковых и хлопковых полосок ткани³⁹, например:

39. Кратко комментируя данные употребления, можно сказать, что, по-видимому, в Японии в течение определенного периода времени ткани играли роль эквивалента монет и служили в качестве награды и подношений. В своем архаическом значении ткани и одежда понимались как заменитель оболочки человека, поэтому дарение тканей можно рассматривать как акт преподнесения души *тама*, т. е. ее подчинения получателю даров (Ермакова, 1991: 40). В политическом контексте это может быть рассмотрено как добровольное ненасильственное подчинение.

下枝懸青和幣白和幣、相與 致其祈禱焉。 На нижние ветви повесили синие *мягкие* ткани, белые *мягкие* ткани, и вместе моления вознесли.

(Там же)

В девятом свитке также можно найти употребления в значении «мягкий», но они якобы свидетельствуют о проникновении в Японию (с целью уподобления Китаю) китайских обрядовых традиций и космологических представлений о смертной жизни и разновидности душ, в частности, по словам Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова, о разновидности душ богини Суминоэ (Нихон сёки, 1997: 457):

既而、神有誨曰、和魂服王 身而守壽命、荒魂爲先鋒而 導師船。 И еще было речено наставление божества: «*Мягкая* душа будет следовать за телом владычицы, ее долгий век оберегать, а грубая душа станет как копье, что несут впереди войска, и будет указывать воинам путь».

(«Нихонги», свиток IX)

Нас будут интересовать остальные контексты употребления *ва* 和, которые мы проанализируем далее, подтверждая наиболее яркими примерами из хроник. Все эти контексты так или иначе связаны уже не столько с умирением как воздействием на другого, сколько с достижением добровольного взаимного согласия. Что наиболее важно для нашей работы, при переходе повествования от времени божеств ко времени правления государей, *ва* 和 начинает использоваться в значении способа, коим существует государство, и некой аксиологической модели, к которой стоит стремиться. Несколько примеров:

秋九月甲辰朔己丑、始校人 民、更科調役、此謂男之弭 調女之手末調也。是以、天 神地祇共和享而風雨順時、 百穀用成、家給人足、天下 大平矣。故稱謂御肇國天皇 也。 Осенью, в день Цутиното-но уси 9-го месяца, когда новолуние пришлось на день Киноэ-но тацу, впервые переписали народ и определили подати и трудовую повинность. Подати эти называют: от мужчин — дань с кончика лука, а от женщин — дань с кончиков пальцев. И тогда среди богов Неба и богов Земли наступила *гармония*, ветры и дожди стали соответствовать времени, сто злаков стали плодоносить, в дома пришел достаток, к людям — довольство, в Поднебесной великий покой наступил.

(«Нихонги», свиток V)

吾勿貧天下、唯懷幼王從君
王者也。豈有距戰耶、願共
絕弦捨兵、與連和焉。然
則、君王登天業、以安席高
枕、專制萬機。

Я не стремлюсь захватить Поднебесную. Просто сейчас, когда мне поручен юный принц, я и подчиняюсь моему господину принцу. С какой стати мне с тобой сражаться? Прощу тебя, давай мы с тобой оба порвем тетивы луков, бросим оружие и будем жить в *мире*. Если же ты, государь, взойдешь на Небесный престол и будешь на нем в спокойствии пребывать, высоко подушки [для ног] вознеся, то будешь вершить десять тысяч государственных замыслов.

(«Нихонги», свиток IX)

今我所通、海東貴國、是天
所啓。是以、垂天恩割海西
而賜我、由是、國基永固。
汝當善脩和好、聚斂土物、
奉貢不絕、雖死何恨。

Великая страна на востоке моря, куда мы теперь отправляем посланцев, — такое место, которое было распахнуто для нас благодаря Небу. Поэтому [та страна] изливает на нас Небесные милости, она разделила [земли] запада моря и нам пожаловала. Поэтому и основания государства будут крепки вечно. И ты должен поддерживать эту *гармонию-добро*, собирать то, что наша земля дает, и, ни разу не пропуская, подносить дары. Тогда, если даже смерть придет, нам будет не в чем раскаиваться», — так сказал наш ван.

(«Нихонги», свиток X)

毛野臣、爲人傲恨、不閑治
體、竟無和解、擾亂加羅、
倮儻任意而思不防患

У Кэна-но Оми — нрав дурной и извращенный. Он не умеет управлять. Решения его не приносят *мира*, и он породил волнения в стране Кара. На других он не обращает внимания, поступает, как ему заблагорассудится, и злоумышленничает.

(«Нихонги», свиток XVII)

食頃乞和、遂不肯聽弊賂
辨、渡嶋之別也據己柵戰。

Через какое-то время они попросили *мира*, но их не стали слушать.

(«Нихонги», свиток XXVI)

汝等兄弟、和如魚水勿爭爵位。若不如是必爲隣咲。

Вы, братья старшие и младшие, живите в *согласии* — как рыба с водой, не спорьте друг с другом из-за рангов. Если же не будет так, соседи будут над вами непременно смеяться.

(«Нихонги», свиток XIX)

勅衆僧曰、近者朕身不和、願賴三寶之威、以身體欲得安和。是以、僧正僧都及衆僧、應誓願、則奉珍寶於三寶。

«В последнее время Мы были *нездоровы*. Желаем, чтобы благодаря могуществу Трех Сокровищ Наше тело *выздоровело*. И пусть со:дзу и простые монахи вознесут о том молитвы». В связи с этим редкостные подарки были преподнесены Трем Сокровищам.

(«Нихонги», свиток XXIX)

Последний пример лишь подчеркивает необходимость и естественность пребывания в состоянии согласия. Здоровье тела предполагает естественное равновесие всех процессов в организме, т. е. выздоровление — это возвращение к гармоничному состоянию. Мы полагаем, что во всех этих примерах *ва* 和 выступает в качестве своеобразного правильного порядка вещей, к которому необходимо стремиться в любых ситуациях, и который необходимо поддерживать. Это не способ конструирования государства, а непосредственный способ его существования, к которому будет стремиться японская культурная традиция.

Помимо этого *ва* 和 используется для описания согласия между людьми и характера отношений между ними, приобретая яркую этическую окраску:

即日、以玖賀媛賜速待。明日之夕、速待詣于玖賀媛之家、而玖賀媛不和、乃強近帷內。

И в этот день Куга-пимэ была пожалована Пая-мати. Назавтра вечером он почтительно отправился в ее дом. Однако же Куга-пимэ все его не жаловала. Так что он *против ее воли* приблизился к занавеси ложа.

(«Нихонги», свиток X)

«Против ее воли» дословно значит «без согласия» не только в этом фрагменте. *Ва* 和 и в дальнейшем выступает как «договоренность», например:

高麗與新羅、通和并勢謀滅臣國與任那

Когурё и Силла *договорились* объединить свои силы и составили план по уничтожению наших стран и Имна.

(«Нихонги», свиток XIX)

Далее:

是月、遣使送己能末多干岐、并詔在任那近江毛野臣、推問所奏、和解相疑。

Кроме того, он передал Азуми-но Кэна-но Оми, находившемуся в Имна, волю государя: «Проверь то, о чем было доложено, и уладь взаимные подозрения [между Имна и Силла]». («Нихонги», свиток XVII)

Отдельное внимание стоит уделить случаям употребления *wa* 和 в тексте «Уложения», которое является составным элементом «Нихонги» в XII свитке:

一曰。以和爲貴、無忤爲宗。人皆有黨亦少違者、是以、或不順君父乍違于隣里。然、上和下睦諧於論事則事理自通、何事不成。

В первой [статье] говорилось [так]. *Согласие* — сделайте [своей] ценностью, а уступчивость — [своей] основой. Людьюми движет желание разбиться на кланы. Благоразумных не много, поэтому [они] не придерживаются [стороны] государя и отца, предпочитая вражду с соседними общинами. Однако, [когда] верх [обладает] *согласием*, а низ — дружелюбием, [когда есть] слаженность в обсуждаемых делах, а дела естественно движутся сами собой, какое дело [тогда] не [завершится] успешно?

十三曰。諸任官者、同知職掌。或病或使、有關於事。然、得知之日、和如曾識。其以非與聞、勿防公務。

В тринадцатой [статье] говорилось [так]. Назначенные на должности [чиновники должны] с одинаковым знанием [дела] исполнять полномочия. Оставлять [службу можно только] либо по [причине] болезни, либо по [причине] отбытия по государеву] поручению. Однако в день, когда следует вернуться к делам, приступайте, как и раньше, должно *согласию*. Не пренебрегайте государственной службой, будь то бы [это] не ваше дело.

十五曰。背私向公、是臣之道矣。凡人有私必有恨、有憾必非同、非同則以私妨公、憾起則違制害法。故初章云、上下和諧、其亦是情歟。

В пятнадцатой [статье] говорилось [так]. Отвернуться от личного к государственному — [единственный] путь подданного. [Когда] простого человека одолевает личное, непременно [его] одолеет и злоба. [Если же] есть недовольство, никогда не бывает сплоченности. [Когда же] нет сплоченности, личное вредит государству — возникая, недовольство нарушает порядок и вредит законам. Поэтому взаимное *согласие* верхов и низов, сказанное в первой статье — устремление этой [статьи]!

Суммируя все вышесказанное, можно сказать, что во многом употребление *wa* 和 в тексте «Уложения» подтверждает высказанные ранее предположения о фундаментальном характере категории согласия. Целью достижения согласия, таким образом, можно назвать избавление от неконвенциональных (что синонимично в данном случае слову «иррациональных») желаний, но не ради спасения от Мира, как то предлагал буддизм, а ради *включенности* в Мир.

В хрониках «Сёку нихонги» словоупотребление *wa* 和 не отличается от обнаруженного в «Нихонги». Помимо редких значений «вторить», «мягкий» и т. п. мы также можем обнаружить отсылки к *wa* 和 как описанию метафизического равновесия:

詔曰。朕聞。古先哲王。君臨寰宇。順兩儀以亭毒。叶四序而齊成。陰陽和而風雨節。

Оглашен указ: «Известно нам, что священные и мудрые государи древних времен повелевали страной, сообразуясь с Небом и Землей, воспитывали народ, проводя обряды четырех времен года. Поэтому силы инь и ян пребывали в *равновесии*, вовремя выпадал дождь и дул ветер...»

(«Сёку нихонги», свиток IX, Дзинги, 2–9–22)

Иероглиф *wa* 和 многократно употребляется в значении согласия между людьми, например:

悉売用畢。或貯積稍多。出売不尽者。便納官司与和価。

Те, у кого такого полотна так много, что они не успеют распродать его полностью, должны провести переговоры с властями и установить по обоюдному *согласию* цену [на это полотно].

(«Сёку нихонги», свиток VI, Вадо:, 7–2–2)

Подводя краткий итог вышесказанному, мы хотим артикулировать скрытый и подразумеваемый характер связи между категорией согласия *wa* 和 и доверительности *син* 信. Будучи высшей ценностью японского общества, согласие обнаруживает себя, как можно судить на основании приведенных примеров, в плоскости человеческих отношений, как межличностных, так и межгрупповых.

Приводя краткий обзор «Уложения семнадцати статей», мы уже отмечали, что согласие постулируется в документе в качестве высшего принципа («Сделайте согласие своей ценностью...»), из-за чего во внутренней иерархии «Уложения» этой категории отводится первое место. Однако пути достижения этой ценности в тексте не упоминаются. Тем не менее подсказку мы можем обнаружить в девятой статье:

信是義本。每事有信。其善
惡成敗。要在于信。群臣共
信。何事不成。群臣无信。
万事悉敗。

В девятой [статье] говорилось [так]. Доверие — основа должного [хода вещей], в каждом деле должно быть доверие. Добро и зло, успехи и неудачи — [всё] зависит от доверия. Если все чиновники разделяют [общее] доверие, какое дело [тогда] не [завершится] успешно? Если все чиновники не [пребывают] в доверии, десять тысяч дел [завершатся] бедой.

Доверие или доверительность *син* 信 и есть то, благодаря чему возможно достижение согласия. Доверительность является специфической характеристикой именно человеческих отношений, это подтверждается и словоупотреблением в хрониках, т. к. по отношению к божествам, мифам и прочему используются другие слова. Это позволяет нам из всех вариантов «доверия» выделить именно *син* 信 в качестве необходимого для достижения согласия. В рамках нашего анализа категории политического мышления *ва* 和, мы заключаем, что в ее основании лежит, выражаясь языком Хайдеггера, экзистенциал доверительности и заботы.

Помимо категории согласия в самом начале работы мы артикулировали внимание на должном *ги* 義, которое реализует эту доверительную ценность. Мы склонны считать, что различие между *ги* 義 и *ва* 和 не столь явно, как может показаться, и именно это мы хотим осветить ниже.

В семантике *ги* 義 можно обнаружить два мотива: эмотивный и рациональный. Эмотивный характеризуется через понятия *мэгуми* 恵 (можно перевести как «благоденствие», «милость») и *моно-но аварэ-о сину* 物の哀れを知る (знать *аварэ* вещей⁴⁰) (Najita, 1987: 88-91). *Мэгуми* отсылает нас к доброте, сочувствию и соучастию в интересах другого, к своего рода доброжелательности, в то время как *моно-но аварэ-о сину* сложнее поддается определению. Это эмпатия, т. е. сопереживание, вчувствование в состояние другого, одновременно имеет эпистемический оттенок — говорит нам об умении *осознавать* состояние другого. Таким образом, эмотивная составляющая категории *ги* 義 — это способность и потребность выявлять состояние и интересы другого и координировать свои действия, руководствуясь этими интересами, что созвучно со смыслом категории *ва* 和, основанной на доверительности и заботе. Подтверждение этому можно обнаружить в тексте девятой статьи «Уложения», где слово *доверие* является одним из возможных переводов иероглифа *син* 信, который мы переводим как *доверительность, если речь идет о политико-философской категории*:

40. Под знанием *аварэ* подразумевается про-чувствование патоса вещей, обладание чувствительностью и пребывание в сочувствующем отношении к миру. Данный смысловой горизонт, несомненно, имеет эстетическую окраску, но мы выдвигаем на передний план его этическую применимость.

信是義本。每事有信。其善
惡成敗。要在于信。群臣共
信。何事不成。群臣无信。
万事悉敗。

В девятой [статье] говорилось [так]. Доверие — основа должного [хода вещей], в каждом деле должно быть доверие. Добро и зло, успехи и неудачи — [всё] зависит от доверия. Если все чиновники разделяют [общее] доверие, какое дело [тогда] не [завершится] успешно? Если все чиновники не [пребывают] в доверии, десять тысяч дел [завершатся] бедой.

Это соотносится также со словоупотреблением *син* 信 в «Кодзики», где оно используется в случаях, когда герои убеждаются в достоверности ранее сказанных слов, то есть тогда, когда результат их доверия становится оправданным.

如此設備待之時。其八侯遠
呂智。信如言來。乃每船垂
入己頭。飲其酒。

И вот, когда в точности, как [он] сказал, все подготовили и ждать стали, тот Ямата-но ороги и *верно*, как сказано было, явился. Тут же в каждый бочонок по голове своей свесил и то сакэ выпил. Тут [он] опьянел, отвалился, растянулся и впал в сон.

(«Кодзики», свиток I, глава 14)

故如夢教而。旦見己倉者。
信有橫刀。故以是橫刀而獻
耳。

И вот, согласно тому поучению, [что я] во сне [услышал], отправился я поутру в амбар, а там и *вправду* меч лежит.

(«Кодзики», свиток II, Государь Дзимму)

Однако, как мы сказали выше, у *ги* 義 есть и рациональная основа; это проявляется в способности к оценке того, что именно происходит в той или иной ситуации, то есть это своего рода когнитивный принцип аргументативной оценки. Иначе говоря, конфуцианское должное *ги* 義 является не чем иным, как рационализмом *порядка*.

В соответствии с методологией Болтански и Тевено, о которой мы говорили ранее, системообразующим понятием для того типа государственности, который имел место в Японии VII века, является понятие согласия *ва* 和, а должное-справедливое *ги* 義 является категорией, которая реализует и поддерживает согласие.

С целью первичного анализа обратимся к современному этимологическому словарю «Ханьцзы туцзе цзыдянь», где сказано, что *ги* 義 — это «идеограмма, которая происходит от графемы *ян* 羊 (жертвенное животное) и от графемы *во* 我 (холодное оружие). Означает «при помощи холодного оружия убить барана в ритуальных целях». Главное значение — обряд, церемониал. Поскольку графема *и* 義

является составной частью иероглифа *и 儀*, означающего «манеры», расширенное значение — справедливость» (Ханьцзы туцзе цзыдань, 2008: 607).

Мы считаем, что данная категория действительно может служить организующей и регулятивной для политического мышления, т. к. она появляется в период, когда Япония стремится к уподоблению принципам китайской государственности⁴¹. В тексте «Кодзики», который был составлен немного раньше «Нихонги», данный иероглиф появляется всего один раз (!) в третьем свитке вместе с доверительностью *син 信*:

曾婆訶理、爲吾雖有大功、
既殺己君是不義。然、不賽
其功、可謂無信。既行其
信、還惶其情。故、雖報其
功、滅其正身。

Собакари постарался для меня на славу, но он сделал *грязное* дело — убил своего господина. Однако если не награжу его за службу, обо мне скажут, что я *несправедлив*. Если же поступлю *справедливо*, то в сердце своем буду страшиться его. Поэтому вознагражу его, но уничтожу его тело.

(«Кодзики», свиток III, Государь Ритю)

Используемый нами перевод не отражает в полной мере смысла этого понятия, поэтому нам будет интересен английский перевод Чемберлена: «Although Sobakari deserves very well of me, he has truly slain his lord. This is *unrighteous*. Nevertheless if I reward not his deed, I may be called untruthful; and if I quite carry out my promise, his intentions are on the contrary to be feared. So, though recompensing his deed, I will destroy his actual person» (Chamberlain, 1932: 361). Чемберлен переводит *ги 義* как *unrighteous*, т. е. как *нечестиво, несправедливо*, что в большей степени являет смысл этого слова. Нечестивость и несправедливость Собакари заключается в том, что он недолжным образом повел себя по отношению к своему господину — убил его, т. е. он совершил поступок, недопустимый в той иерархии отношений, в которой они состояли. Прибегая к оценке данного поступка, автор рационально определяет его как нечестивый, т. к. это не соответствует логике отношений «низа» и «верха», что будет наиболее ярко отражено в тексте «Нихонги».

Частотность употребления этого иероглифа в хрониках приведена в таблице 2.

Примечательно, что ни в одном из текстов иероглиф не используется в качестве фонетика для записи песен и практически не используется для записи имен и топонимов. Это ярко демонстрирует заимствованный характер данной категории и ее китайские истоки, что лишней раз подчеркивает рациональное, а не интуитивное отношение к *ги 義* как к заимствованному элементу политического мышления. Особенно это проявляется в тексте «Сёку нихонги», где *ги 義* в качестве категории используется самым активным образом.

41. К примеру, данный иероглиф в тексте «Нихонги» используется для написания рангов большая и малая справедливость — 大義・小義.

Таблица 2. Частотность употребления иероглифа *gi* 義 в древнеяпонских письменных источниках

Год	Хроники	Всего	В качестве категории или самостоятельного слова	В качестве фонетика или в составе наименований	В комментариях и проч.
712	«Кодзики»	1	1	0	0
720	«Нихонги»	27	18	3	6
797	«Сёку нихонги»	121	99	22	0
Количество знаков на 1000 в «Кодзики»		≈0,02	≈0,02	0	0
Количество знаков на 1000 в «Нихонги»		≈0,12	≈0,08	≈0,01	≈0,03
Количество знаков на 1000 в «Сёку нихонги»		≈0,31	≈0,25	≈0,06	0

Употребления *gi* 義 в тексте «Нихонги» можно сгруппировать вокруг трех основных значений: 1) написание рангов и имен; 2) характеристика соответствия и уместности; и самое главное — 3) регулятивный принцип. Первое значение, как и ранее, мы анализировать не будем, т. к. оно вполне однозначно и калькировано из Китая. Второе представлено в следующих отрывках:

於義不可、故遣女弟玉依姬、以來養者也。

Но это было бы *вразрез* с ее рассуждением. И тогда она послала свою младшую сестру.

(«Нихонги», свиток II)

何由矣、汝興師來耶。對曰、汝逆天無道、欲傾王室。故舉義兵、欲討汝逆、是天皇之命也。

«С какой же это целью ты войско поднял и сюда явился?» Тот в ответ: «Ты пошел против Неба, ты свернул с Пути. Намерен ты опрокинуть обитель правителя. Поэтому я собрал *преданных* воинов, чтобы сломить твое сопротивление. Так приказал государь».

(«Нихонги», свиток V)

吾知汝言之非、以干支之義、不得害。

Хоть и знаю о твоих вредных речах, ввиду родственных *чувств* не причиняю тебе зла.

(«Нихонги», свиток XXIII)

Во всех этих отрывках употребление *gi* 義 сводится к *соответствию* той или иной ситуации: это соответствующие ситуации рассуждения, соответствующее ситуации поведение воинов и советующее поведение по отношению к семье.

Смысл этого употребления фокусируется в понимании *gi* 義 как принципа тех или иных отношений, который мыслится как негласный закон. Об этом свидетельствуют все остальные случаи употребления этого иероглифа.

夫大人立制、義必隨時、苟
有利民、何妨聖造。

Великие люди устанавливают законы и порядки, и эти *правила* непременно отвечают времени. И если народу от этого будет польза, то он ни в коей мере не станет противиться деяниям мудрецов.

(«Нихонги», свиток III)

Этот фрагмент подчеркивает универсальную уместность норм *gi* 義, а главное, подчеркивает их происхождение от правящего сословия, что контрастирует с согласием *wa* 和, которое, как мы могли видеть ранее, исходит «снизу» и является общей ценностью. Смотрим далее:

然其王、立操屠懷、本乖仁
義、遂以諒闇之際、威福自
由、苞藏禍心、圖害二弟。
于時也、太歲己卯。

Однако этот повелитель [Тагиси-мими] изначально по природе своей противился *принципу* человечности и в самое мрачное время траура упивался властью и удовольствием.

(«Нихонги», свиток IV)

爰天皇知隼別皇子密婚而恨
之、然重皇后之言、亦敦友
于之義而忍之勿罪。

Так государь узнал, что Пая-буса-вакэ взял ее тайно в жены, и сильно разгневался. Однако же он не желал, чтобы все это дошло до государыни, и почитал *принцип* отношений между старшим и младшим, потому стерпел и не стал наказывать.

(«Нихонги», свиток XI)

弟君之婦樟媛、國家情深、
君臣義切、忠踰白日、節冠
青松。

Жена же Ото-кими, Кусу-пимэ, была очень предана государству, строго соблюдала *принцип* владетеля-подданного. Ее верность была выше ясного солнца, ее правила были крепче, чем зеленая сосна.

(«Нихонги», свиток XIV)

方今、區宇一家、煙火萬里、百姓乂安、四夷賓服。此又天意、欲寧區夏。所以、小心勵己・日慎一日、蓋爲百姓故也、臣・連・伴造每日朝參、國司・郡司隨時朝集、何不罄竭心府・誠勅慇懃。義乃君臣、情兼父子。

«Ныне воистину мир стал единым домом, на десять тысяч ри вдаль [видны] дымки [очагов]. Сто родов в спокойствии слушаются правителя, четыре окраинных варвара покорены. Думаю, что такова Небесная воля — чтобы страна пребывала в покое. Я же стремился употребить все силы души моей, покоя не зная, радел каждый день — все для блага ста родов. Оми, мурази, томо-но мятуко каждый день приходили ко двору, в надлежащие сроки собирались управители провинций и управители уездов. Почему же бы им не следовать повелениям, отдавая этому все силы? По *установлениям*, [наши отношения] — государь — подданный, а [если сказать по сердцу], то — отец — сын».

(Там же)

所貴爲人弟者、奉兄・謀逃脫難・照德解紛而無處也。卽有處者非弟恭之義、弘計不忍處也。兄友・弟恭不易之典、聞諸古老、安自獨輕。

Благородство младшего брата в том, чтобы служить старшему, думать о том, как ему избежать несчастий, являть добродетель и разрешать затруднения, самому оставаясь в тени. Выпячивать же себя — означает противоречить *принципу* почтительности, приличествующему младшему брату. Вокэ не может выпячивать себя. Неизменный принцип состоит в том, что старший брат являет дружественность, младший — почтительность.

(«Нихонги», свиток XV)

新羅、西羌小醜、逆天無狀、違我恩義、破我官家、毒害我黎民、誅殘我郡縣。

Силла — западная страна мелкого и мерзкого племени. Она выступила против [воли] Неба и не имеет правильных основ. Она выступает против наших благодетельных *установлений* и захватила наше мякэ. Она одурманила и уничтожила наших черноголовых людей, разрушила наши провинции и уезды.

(«Нихонги», свиток XIX)

Как уже было сказано выше, наиболее активное употребление знака обнаруживает себя в тексте «Сёку нихонги»⁴². В данном тексте все употребления так или иначе сконцентрированы вокруг смысловых групп, демонстрирующих те же смыслы «должного», «справедливого», «уместного» и «регулятивного», с одной стороны, а с другой — смыслы, напрямую являющие конфуцианскую категорию должного *ги* 義.

К примеру, данный знак встречается тринадцать раз в составе бинорма «праведные мужи» (кит. *ифу* 義夫) и семь раз в составе бинорма «общественный амбар» (кит. *ицан* 義倉):

孝子・順孫。義夫・節婦。 Родителелюбивых сыновей, послушных внуков, *праведных* мужей и верных жен отметками на воротах отличить и на три года милости-во от податей освободить.
表其門閭。優復三年。
(«Сёку нихонги», свиток IV, Вадо, 1–1–1)

壬子。始制度量・調庸・義 Принято постановление в пяти пунктах, устанавливающее меры длины, объема, площади, подушной подати, заменительной натуроплаты, а также регулирующее работу *зернохранилищ*. Подробно изложено в отдельном государственном распоряжении.
倉等類五条事。語具別格。
(«Сёку нихонги», свиток VI, Вадо, 6–2–19)

Другие случаи употребления имеют следующий вид:

詔。上自曾祖。下至玄孫。 При обнаружении дворов, где от прадедов до правнуков на протяжении многих поколений соблюдают нормы сыновней почтительности, членов таких дворов освободить от несения трудовой повинности, а перед воротами дома поставить столб с табличкой, указывающей на *добродетельность* данной семьи.
奕世孝順者。拏戸給復。表
旌門閭。以為義家焉
(«Сёку нихонги», свиток II, Тайко, 2–10–21)

42. Текст хроник «Сёку нихонги» приводится в переводе А. Н. Мещерякова.

亟聞。海東有大倭国。謂之君子国。人民豊楽。礼義敦行。

Нам часто доводилось слышать, что за восточным морем лежит великая страна Ямато. Ее называют страной благородных мужей, люди там богаты и веселы, там *хорошо* соблюдается ритуал.

(«Сёку нихонги», свиток III, Кэйун, 1–7–1)

Вышеуказанные примеры наглядно демонстрируют нам использование *ги* 義 в контекстах, требующих той или иной регламентации общественных отношений в соответствии с предполагаемой нормой, которая не предусматривает возможности усомниться и заведомо заслуживает *доверия*.

Отдельно стоит указать на иные случаи употребления *ги* 義, благодаря которым становятся очевидными укрепление конфуцианской этики в культуре Нара и общая китаизация политической культуры: в большинстве случаев *ги* 義 соседствует в тексте с другими конфуцианскими категориями и не подразумевает двоякой трактовки, благодаря чему мы можем вполне однозначно переводить этот знак как «должное». Наиболее частотным являются сочетания «человечность и должное» (кит. *жэнь* и 仁義) и «верный родителям и должному» (кит. *сяо* и 孝義), которые встречаются семь и девять раз соответственно. Данные употребления указывают нам на усвоение конфуцианского принципа сыновней почтительности, хоть и в несколько ослабленном виде, т. к. такие отношения между императором и подданными номинально и не имеют правовых аспектов, кроме поощрения «праведных мужей» и «верных жен», о чем говорил один из примеров выше. Сравнение императора с родителем, как отмечает Л. М. Ермакова в текстах *сэммё*, проходит всего один раз в указе при вступлении на трон императрицы Гэммё (Ермакова, 1991: 72): «...обустраивать и миловать [Поднебесную], / подобно тому, как родители / дитяту слабого кормят и пестуют» (Норито, 1991: 140).

Еще один случай употребления в качестве конфуцианских категорий приводится в примере ниже, где *ги* 義 встречается три (!) раза:

詔曰。夫礼者。天地經義。人倫鎔範也。道德仁義。因礼乃弘。教訓正俗。待礼而成。比者。諸司容儀、多違礼義。

Оглашен указ: «Итак, вот в чем Ритуал. Небо и Земля основываются на *должных*⁴³ [порядках], которые есть форма для выплавки людской морали. Путь и благодать, человечность и *должное* расширяемы лишь ритуалом. Учения и наставления, правильные нравы ритуалом формируемы. Тем не менее облик и поведение чиновников расходятся с Ритуалом и *должным*...»

(«Сёку нихонги», свиток III, Кэйун, 3–3–14)

43. Данный фрагмент «Сёку нихонги» мы приводим в собственном переводе, чтобы артикулировать исследуемый нами оттенок *ги* 義, указывающий не только на саму категорию должного, но и на

Практически во всех случаях *ги* 義 нормирует положение величия в японском обществе, подчеркивая его строгую иерархию, соблюдение которой реализует согласие. Таким образом, согласие — это основа принципа правления, а должное — его метод. В японской культуре у человека есть свое место, не центральное, а свое — принцип антропоцентризма будет чужд японской традиции и по сей день, будучи замененным принципом уместности. И именно соблюдение и соответствие своему месту приносит в мир согласие и порядок⁴⁴. Когда же эта структура нарушается, когда что-то покидает свое место, то нарушается целостность и согласие Мира. Нужно взбунтовавшуюся вещь (в том числе и человека) вернуть на свое место. В этом контексте справедливо замечает Рут Бенедикт, «их опора на порядок и иерархию и наша вера в свободу и равенство находятся на противоположных полюсах, и нам трудно по-настоящему оценить иерархию как возможный социальный механизм» (Бенедикт, 2013: 34).

В общем и целом мы склонны заключить, что за *ги* 義 не скрывается никакой самостоятельный экзистенциал, т. к. эта категория является не чем иным, как способом воплощения и актуализации в обществе центральной ценности — согласия. Поэтому собственного экзистенциала она не имеет, а аккумулирует в себе оттенки экзистенциала категории согласия.

Обобщая все вышесказанное, мы можем отметить, что согласие, как мы установили, есть само *условие возможности* для координации действий каждого индивида, направленных на достижение общественного и личного блага. Особенностью данной категории является ее двоякость: она являет нам одновременно и характер взаимодействия между каждым отдельным человеком, и цель этого взаимодействия. Должное *ги* 義 в этой системе выступает регулятивным принципом, приводящим это условие возможности к жизни. То есть согласие — это то, как общество должно функционировать, а должное — это то, благодаря чему это возможно на практике.

Такой согласованный общественный механизм основывается на принципе доверительности *син* 信, чем имплицитно в себя экзистенциальные состояния доверия и заботы: именно понятие доверительности позволяет нам очертить смысловое поле согласия *ва* 和, в то время как за понятием должного *ги* 義 не скрывается самостоятельный экзистенциал. Будучи механизмом воплощения и актуализации согласия *ва* 和, эта категория в специфической форме проявляет в себе все то же экзистенциальное состояние человека — доверие.

другое значение этого знака, подразумевающее некоторый должный ход вещей, церемонии и обряды, которые должны притворить в жизнь категорию Ритуала *ри* 礼.

44. Стоит отметить, что даже во времена политического господства военного правительства сёгун-нов, когда император был политически бессилён, в мышлении народа он все также занимал должное место (Бенедикт, 2013: 52).

Литература

- Аристотель* (2008). Политика. Метафизика. Аналитика. М.: Эксмо.
- Бенедикт Р.* (2013). Хризантема и меч: модели японской культуры / Пер. с англ. М. Н. Корнилова, Е. М. Лазаревой, В. Г. Николаева. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Бодрийяр Ж.* (2000). Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Добросвет.
- Болтански Л., Тевено Л.* (2013). Критика и обоснование справедливости: очерки социологии градов / Пер. с фр. О. В. Ковеневой под ред. Н. Е. Копосова. М.: Новое литературное обозрение.
- Выготский Л. С.* (1999). Мышление и речь. М.: Лабиринт.
- Ермакова Л. М.* (1995). Речи богов и песни людей: ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. М.: Наука.
- Ермакова Л. М.* (1991). Ритуальные тексты в социокосмической системе древнего Ямато. Исследование // Норито. Сэммё: Памятники письменности Востока. М.: Наука. С. 10–87.
- Кодзики: записи о деяниях древности. Свиток 1-й: Мифы* / Пер. с яп. Е. М. Пинус. СПб.: ШАР, 1993.
- Кожевников В. В.* (2000). Очерки истории Японии. VII–XI вв. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та.
- Кожевников В. В.* (2007). Средневековая Япония в лицах. Владивосток: Дальнаука.
- Конрад Н. И.* (1974). Избранные труды. История. М.: Наука.
- Мак-Люэн М.* (2004). Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры / Пер. с англ. А. Юдина. Киев: Ника-Центр.
- Матвеевко В. А.* (2016а). О душе слов: герменевтика как способ японского миропонимания // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. Т. 4. № 36. С. 184–194.
- Матвеевко В. А.* (2016б). Политика справедливости: о деонтологической этике в японской политической культуре // Социологическое обозрение. Т. 15. № 1. С. 75–93.
- Мещеряков А. Н.* (2010а). История как метаязык раннеяпонской словесности // *Мещеряков А. Н.* Япония в объятиях пространства и времени. М.: Наталис. С. 144–158.
- Мещеряков А. Н.* (2010б). Культурные функции японских топонимов // *Мещеряков А. Н.* Япония в объятиях пространства и времени. М.: Наталис. С. 75–99.
- Мещеряков А. Н.* (2010в). Соединяя пространство: объем письменной информации в Японии XIII–X вв. // *Мещеряков А. Н.* Япония в объятиях пространства и времени. М.: Наталис. С. 53–75.
- Мещеряков А. Н., Грачев М. В.* (2010). История древней Японии. М.: Наталис.
- Нихон сёки: анналы Японии. Свитки I–XVI* / Пер. с яп. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1997.

- Норито. Сэммё / Пер. с яп. Л. М. Ермаковой. М.: Наука, 1991.
- Пасков С. С. (2013). Япония в раннее Средневековье: VII–XII века. М.: Либроком.
- Радуль-Затуловский Я. Б. (2011). Конфуцианство и его распространение в Японии. М.: Либроком.
- Сёку нихонги: продолжение «Анналов Японии» / Пер. с яп. А. Н. Мещерякова. М.: Дело, 2018.
- Сонтаг С. (2014). Смотрим на чужие страдания. М.: Ад Маргинем.
- Трубникова Н. Н. (2008). Деятельность Сё:току-тайси (574–621). URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Asuka3.htm> (дата доступа: 16.04.2019).
- Хайдеггер М. (2008). Исток художественного творения. М.: Академический проект.
- Хаймс Д. Х. (1975). Этнография речи // Чемоданов Н. С. (ред.). Новое в лингвистике. Вып. VII: Социоллингвистика. М.: Прогресс. С. 42–95.
- Ячин С. Е. (2006). Слово и феномен. М.: Смысл.
- Ячин С. Е. (ред.). (2010). Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа. Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета.
- Ватанабэ Масамити 「渡辺正路」. (2015a). Ваго кигэн дзитэн 「和語起源辞典」 (Словарь этимологии японского языка). Токио: Дэдзайн-эггу-ся 「デザインエツグ社」.
- Ватанабэ Масамити 「渡辺正路」. (2015b). Гогэн дэ манабу нихонго: онсё:тё: кара-но апуро:ти 「語源で学ぶ日本語—音象徴からのアプローチ」 (Изучение японского языка через этимологию: звукосимволический подход). Токио: Дэдзайн-эггу-ся 「デザインエツグ社」.
- Канадзи Исаму 「金治勇」. (1986). Сё:току тайси-но кокоро 「聖徳太子のこころ」 (Сердце царевича Сётоку). Токио: Дайдзо: сьуппан 「大蔵出版」.
- Кодзики дзэнбун 「古事記全文」 (Полный текст «Записей о деяниях древности»). URL: http://www.seisaku.bz/kojiki_index.html (дата доступа: 06.02.2016).
- Нихонсёки дзэнбун 「日本書紀全文」 (Полный текст «Анналов Японии»). URL: http://www.seisaku.bz/shoki_index.html (дата доступа: 06.02.2016).
- Ханьцзы туцзе цзыдань (汉字图解字典). (2008). Shanghai: Dongfang.
- Aarsleff H. (1982). From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anderson B. (2006). Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.
- Chamberlain B. H. (1932). «Kojiki» or «Records of Ancient Matters». Kobe: J. L. Thompson & Co.
- Como M. (2003). Ethnicity, Sagehood, and the Politics of Literacy in Asuka Japan // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 30. № 1/2. P. 61–84.
- Konishi J. (1984). History of Japanese Literature. Princeton: Princeton University Press.
- Lee K. D. Y. (2007). The Prince and the Monk. Albany: State University of New York Press.

- Maruyama M.* (1975). *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Matsuda K.* (2003). Social Order and the Origin of Language in Tokugawa Political Thought // *St. Paul's Review of Law and Politics*. № 63. P. 131–142.
- Najita T.* (1987). *Visions of Virtue in Tokugawa Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Piggot, J.* (1997). *The Emergence of Japanese Kingship*. Stanford: Stanford University Press.
- Pogock J. G. A.* (1971). *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. New York: Atheneum.
- Yoshida K.* (2003). Revisioning Religion in Ancient Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 30. № 1/2. P. 1–26.

“Trustworthiness is the Foundation of Right”: Confucian Trustworthiness as an Existential Principle of Japanese Political Culture of the Nara Period

Valentin A. Matveenko

Teaching Assistant, Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University
Address: Ajax Str., 10, Vladivostok, Russian Federation 690022
E-mail: valentin.matveenko@gmail.com

The author attempts to analyze several categories of the Japanese political culture of the Nara period of the 7th–8th centuries AD, such as harmony (*wa* 和), and righteousness (*gi* 義). The author supposes that the existential disposition of trust forms the basis for such categories. In Confucian tradition, this disposition is expressed through trustworthiness (*sin* 信). The article begins with an overview of the Japanese political culture of the Nara period in order to clarify the place of *wa*, *gi*, and *sin* in Japanese political thought. The author pays close attention to the roles of language and myth in Japanese culture as well. It is argued that political culture is a sort of superstructure for language, which is a substructure. Since language is the logos of culture as a whole, it is possible to identify the existential meanings of categories of political culture that are ontologically rooted in language. The author claims that the patterns of political thinking in Japanese tradition are reflected in myth. In order to prove this, the authors offers an analysis of the use of such characters as *wa* 和 and *gi* 義 in the Japanese chronicles *Kojiki* and *Nihongi*, highlighting the variety of their meanings and the close connection with trustworthiness as their basis.

Keywords: trustworthiness, harmony, righteousness, *Kojiki*, *Nihongi*, Japanese philosophy

References

- Aarsleff H. (1982) *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anderson B. (2006) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Aristotles (2008) *Politika. Metafizika. Analitika* [Politics. Metaphysics. Analytics], Moscow: Eksmo.

- Benedict R. (2013) *Hzrantema i mech: modeli japonskoj kul'tury* [The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture], Moscow: Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Baudrillard J. (2000) *Simvolicheskiy obmen i smert* [Symbolic Exchange and Death], Moscow: Dobrosvet.
- Boltanski L., Thevenot L. (2013) *Kritika i obosnovanie spravedlivosti: ocherki sociologii gradov* [On Justification: Economies of Worth], Moscow: New Literary Observer.
- Chamberlain B. H. (1932) *"Kojiki" or "Records of Ancient Matters"*, Kobe: J.L. Thompson & Co.
- Como M. (2003) Ethnicity, Sagehood, and the Politics of Literacy in Asuka Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 30, no 1/2, pp. 61–84.
- Ermakova L. (1995) *Rechi bogov i pesni lyudej: ritualno-mifologicheskie istoki yaponskoj literaturnoj estetiki* [Speeches of Deities and Songs of People: Ritual and mythological Origins of Japanese Literary Aesthetics], Moscow: Nauka.
- Ermakova L. (1991) Ritualnye teksty v sociokosmicheskoj sisteme drevnego Jamato. Issledovanie [Ritual Texts in Social System of Ancient Yamato]. *Norito. Semmyo: Pamjatniki pis'mennosti Vostoka* [Norito. Senmyō: Ancient Manuscripts of the East], Moscow: Nauka, pp. 10–87.
- Hanzi tujie zidian* (汉字图解字典) (2008) Shanghai, Dongfang.
- Heidegger M. (2008) *Istok hudozhestvennogo tvoreniya* [The Origin of the Work of Art], Moscow: Academicheskij project.
- Hymes D. H. (1975) Etnografija rechi [Ethnography of Speech]. *New in Linguistics 7: Sociolinguistics* (ed. N. Chemodanov), Moscow: Progress, pp. 42–95.
- Kanaji Isamu 「金治勇」 (1986) Shotoku taishi no kokoro 「聖徳太子のこころ」 [Heart of Shotoku], Tokyo: Daizo shuppan 「大蔵出版」.
- Konishi J. (1984) *History of Japanese Literature*, Princeton: Princeton University Press.
- Kojiki: Records of Ancient Affairs, Saint Petersburg: SHAR, 1993.
- Kojiki zembun 「古事記全文」 [Full text of "Kojiki"]. Available at: http://www.seisaku.bz/kojiki_index.html (accessed 06.02.2016).
- Konrad N. (1974) *Izbrannye trudy. Istorija* [Selected Works: History], Moscow: Nauka.
- Kozhevnikov V. (2000) *Ocherki istorii Japonii. VII–XI vv.* [Review of 7th–11th Centuries Japanese History], Vladivostok: FEPU.
- Kozhevnikov V. (2007) *Srednevekovaja Japonija v lichah* [Faces of Medieval Japan], Vladivostok: Dalnauka.
- Lee K. D. Y. (2007) *The Prince and the Monk*, Albany: State University of New York Press.
- Maruyama M. (1975) *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Tokyo: University of Tokyo Press.
- Matsuda K. (2003) Social Order and the Origin of Language in Tokugawa Political Thought. *St. Paul's Review of Law and Politics*, no 63, pp. 131–142.
- Matveenko V. (2016) O dushe slov: germenevtika kak sposob yaponskogo miroponimaniya [On the Nature of Words: Hermeneutics as a Way of Japanese Worldview]. *Tomsk State Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, vol. 4, no 36, pp. 184–194.
- Matveenko V. (2016) Politika spravedlivosti: o deontologicheskoj jetike v japonskoj politicheskoj kul'ture [The Politics of Justice: The Question of Deontological Ethics in Political Culture of Japan]. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 1, pp. 75–93.
- McLuhan M. (2004) *Galaktika Gutenberga* [The Gutenberg Galaxy], Kiev: Nika-Centr.
- Meshcheryakov A. (2010) Istoriya kak metazyk ranneyaponskoj slovesnosti [History as a Metalanguage of early Japanese Literature]. *Yaponiya v obyatiyah prostranstva i vremeni* [Japan in the Embrace of Space and Time], Moscow: Natalis, pp. 144–158.
- Meshcheryakov A. (2010) Kulturnye funkcii yaponskix toponimov [Cultural Functions of Japanese Toponyms]. *Yaponiya v obyatiyah prostranstva i vremeni* [Japan in the Embrace of Space and Time], Moscow: Natalis, pp. 75–99.
- Meshcheryakov A. (2010) Soedinyaya prostranstvo: ob'em pismennoj informacii v Yaponii XIII–X vv. [Uniting the Space: A Volume of Textual Information in Japan in 13th–10th Centuries]. *Yaponiya v obyatiyah prostranstva i vremeni* [Japan in the Embrace of Space and Time], Moscow: Natalis, pp. 53–75.

- Meshcheryakov A., Grachev M. (2010) *Istorija drevnej Japonii* [History of Ancient Japan], Moscow: Natalis.
- Najita T. (1987) *Visions of Virtue in Tokugawa Japan*, Chicago: University of Chicago Press.
- Nihon Shoki. Vol. I–XVI*, Saint Petersburg: Giperion, 1997.
- Nihon shoki zembun 「日本書紀全文」 [Full text of “Nihon shoki”]. Available at: http://www.seisaku.bz/shoki_index.html (accessed 06.02.2016).
- Norito. *Senmyō*, Moscow: Nauka, 1991.
- Paskov S. (2013) *Yaponija v rannee Srednevekove: VII–XII veka* [Japan in Early Middle Ages], Moscow: Librokom.
- Piggot J. (1997) *The Emergence of Japanese Kingship*, Stanford: Stanford University Press.
- Pogock J. G. A. (1971) *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, New York: Atheneum.
- Radul-Zatulovsky Y. (2011) *Konfucianstvo i ego rasprostranenie v Yaponii* [Confucianism and Its Dissemination in Japan], Moscow: Librokom.
- Shoku nihongi: a continuation of the Nihon Shoki, Moscow: Delo, 2018.
- Sontag S. (2014) *Smotrim na chuzhie stradaniya* [Regarding the Pain of Others], Moscow: Ad Marginem.
- Trubnikova N. (2008) *Dejatel'nost' Sjo:toku-tajsi (574–621)* [Activities of Sjo:toku-tajsi (574–621)]. Available at: <http://trubnikovann.narod.ru/Asuka3.htm> (accessed 16 April 2019).
- Vygotsky L. (1999) *Myshlenie i rech* [Thought and Language], Moscow: Labirint.
- Watanabe Masamichi 「渡辺正路」 (2015a) *Wago kigen jiten 「和語起源辞典」* [Dictionary of Japanese Etymology], Tokyo: Dezain-eggu-sha 「デザインエッグ社」.
- Watanabe Masamichi 「渡辺正路」 (2015b) *Gogen de manabu nihongo: onshocho kara no apurochi 「語源で学ぶ日本語—音象徴からのアプローチ」* [Studying Japanese Language through Etymology: Approach from Sound Symbolism], Tokyo: Dezain-eggu-sha 「デザインエッグ社」.
- Yachin S. (2006) *Slovo i fenomen* [Word and Phenomenon], Moscow: Smysl.
- Yachin S. (ed.) (2010) *Dao i telos v smyslovom izmerenii kul'tur vostochnogo i zapadnogo tipa* [Dao and Telos in the Sense Dimension of Oriental and Western Types of Culture], Vladivostok: FEFU.
- Yoshida K. (2003) Revisioning Religion in Ancient Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 30, no 1/2. pp. 1–26.

Зарождение социолого- управленческой традиции в китайском обществе на рубеже XIX–XX веков

Евгений Кремнёв

Кандидат социологических наук, заведующий кафедрой востоковедения и регионоведения
Азиатско-Тихоокеанского региона факультета иностранных языков
Института филологии, иностранных языков и медиакоммуникации
Иркутского государственного университета
Адрес: ул. Ленина, д. 8, г. Иркутск, Российская Федерация 664025
E-mail: kremnyov2005@mail.ru

В начале XX века Китай, столкнувшись с необходимостью поиска новых путей развития, как и другие страны, делает попытки осмысления этого опыта средствами социальных наук. Наша работа посвящена обзору и анализу китайской социологической мысли рубежа XIX–XX веков, сфокусированной на проблемах управления. Предметом статьи стало зарождение социолого-управленческой традиции в китайском обществе. Материалом для исследования послужили работы мыслителей, публицистов, политических деятелей того времени, поставивших перед собой задачу применения западных наук для развития страны. Основной проблемой, рассматриваемой в статье, стала неоднородность взглядов того времени на проблему соотношения западного и собственного китайского в подходах к изучению управленческих процессов в Китае. Анализ материалов того времени демонстрирует три различные тенденции в формировании социолого-управленческой традиции, отражающие общие процессы проникновения западных наук в Китай: выявление предпосылок для изучения проблем управления в традиционных китайских подходах, демонстрация преобладания западных наук над китайскими традиционными науками и попытки синтеза того и другого. Вывод статьи состоит в том, что к моменту падения Цинской династии в 1911 году зарождающиеся социолого-управленческие традиции в Китае представляли собой неоднородный сплав западных и традиционных китайских концепций, находящийся в тесной связи с другими науками — политологией, социологией, философией и пр. Традиционные идеи, в значительной степени отличавшиеся умозрительностью и идеологизированностью, в этот период несут функцию идеологического «щита» для сохранения целостности китайской нации в контексте растущего влияния западных держав на китайское общество.

Ключевые слова: история социологии, социология управления, Китай, традиционные подходы к управлению, династия Цин, национализм

Основная проблема в восприятии двух наук — социологии западной и социологии китайской — в том, что предпосылки их формирования в значительной степени не одинаковы. В основе первой лежит собственный эволюционный путь развития, от античности к современному состоянию. Вторая же, в определенной степени

дискуссионности постановки вопроса, представляет собой попытку объединения двух разновекторных подходов к изучению социальных процессов — западного и собственно китайского. Значительная часть китайской социологии сегодня — построенные по западному образцу понятийный аппарат, подходы, методология, получившие собственно китайский путь развития лишь с последней трети XX века. Другая ее часть — традиционные подходы к осмыслению общественных процессов, уходящие корнями в собственную, китайскую древность. Попытки совмещения первого и второго начались еще в конце XIX — начале XX веков, в период становления социологии в Китае в качестве отдельного научного направления.

Цель данной работы — определить, в какой степени вышеуказанное коснулось социологии управления как подотрасли основной науки, изучающей «систему и процессы управления в условиях складывающихся в обществе соц. отношений» (Осипов, 1998). В качестве базового метода применяется системный анализ, позволяющий сделать структурированные выводы и углубить методологическую базу и теоретическую основу научной отрасли, в которой работает автор (Карачева, Кузнецова, 2018: 19), что представляется нам довольно важным в силу малоизученности достижений китайской социологии управления. Задачи исследования мы видим в том, чтобы осветить вклад наиболее влиятельных ученых, публицистов и просветителей того времени в формирование взглядов на управление, а также вычленили и проанализировали факторы, повлиявшие на соотношение западного и собственно китайского. Основным источником для анализа послужили публицистические материалы начала XX века, посвященные исследованию социальных процессов в Китае и в мире и так или иначе затрагивающие пути применения достижений мировых наук к решению общественных проблем Китая, в первую очередь в сфере управления. Материалы газет и журналов стали доступны благодаря тому, что частично были переизданы, а также отсканированы, перенабраны и сохранены в электронном виде китайскими исследователями. Значительным подспорьем в изучении указанных текстов стали научные работы китайских, советских и российских ученых, посвященные изучению результатов деятельности мыслителей конца XIX — начала XX веков, в частности, материалы, собранные и проанализированные доктором исторических наук Н. М. Калюжной, внесшей значительный вклад в изучение трудов китайских просветителей указанного периода.

Следует учесть несколько важных факторов, повлиявших на формирование в Китае социолого-управленческой традиции. Во-первых, это сама *неоднородность западной социологии* в конце XIX века, категориальный аппарат которой еще находился в процессе формирования. К этому времени реальное воздействие социологических идей на управление социумом в странах Запада еще не было в достаточной мере ощутимым и только оформлялось (в качестве примера можно привести исследования Чарльза Бута или чикагской социологической школы). В связи с этим китайское общество не имело возможности каким-то масштабным образом перенимать и брать на практическое вооружение те методы и терминологию

гию, которые еще не стали преобладающими там, где они разрабатывались. Поэтому речь следует вести лишь о попытках осмысления социологических идей и идей об управлении в изучаемый период в Китае. Во-вторых, указанная выше неоднородность социологического знания в тот период диктует и *комплексность восприятия китайцами западных подходов к управлению*. То есть среди тех авторов, кто затрагивал в своих работах управление и чьи работы переводились на китайский язык, были как социологи (в том своем виде, какому соответствовал социолог той эпохи), так и философы, общественные деятели, политики и пр. Все это формировало комплексное, разноуровневое и разнохарактерное знание, затрагивающее как управление социальными процессами, так и формы политического господства или организации государственной власти, и лишь в дальнейшем этому знанию нужно будет выкристаллизоваться в собственно социологическое. В-третьих, *комплексность традиционной китайской науки и подходов к управлению* также в значительной мере повлияла на то, как воспринималось и заимствовалось западное знание, каким образом интерпретировались и «окитаивались» западные подходы к управлению.

Временные границы интересующего нас периода можно рассматривать в рамках периодизации китайской социологии, предложенной Б. Ц. Цыбиковой: начальный период (начало XX века — 1949 год); переходный период (1949–1979 годы); современный период (с 1979 года по настоящее время) (Цыбикова, 2005). Продолжая уточнять эту периодизацию, мы хотели бы предложить более детальное разделение первого периода, который и станет ключевым для анализа в данной работе: 1) *этап общественного обсуждения* — с последнего десятилетия XIX века (которое стоит включить в данный этап, поскольку переводы социологических работ и упоминания социологии в публицистике и научных работах уже начались) до конца первого десятилетия XX века; 2) *этап начальной институционализации* — с конца первого десятилетия XX века, когда социология как учебная дисциплина вошла в учебные программы целого ряда университетов, до 1937 года; 3) *этап войны с Японией и послевоенного восстановления* — 1937–1949 годы; в это время часть университетов либо прекратила деятельность, либо была разрушена и лишь меньшая часть продолжала работать (Веселова, 2018).

В своей работе мы остановимся только на первом этапе. Он характеризуется бурными общественными переменами: китайско-японская война 1894–1905 годов со всей очевидностью продемонстрировала кризис Цинской династии и то, насколько важен поиск новых путей развития Китая (Кремнёв, 2012: 74). Ответом на вызовы времени стали «движения за реформы 1898 года» и «сто дней реформ», инициированные молодым императором Цзай Тянем с целью модернизации страны. Реформа завершилась дворцовым переворотом, после которого власть перешла к императрице Цыси, Цзай Тянь был арестован, а реформаторы подверглись гонениям. «Движение за реформы 1898 года» и «сто дней реформ» потерпели крах, что сделало невозможными дальнейшие попытки совмещения модернизации

и монархического строя (Кремнёв, 2012: 77), но необходимость поиска путей развития страны и механизмов эффективного управления оставались.

Сама идея эффективного управления, разумеется, не являлась для Китая того времени чем-то новым: традиционные философские школы изучали подходы к управлению в течение трех тысячелетий, если верить предположению, что один из наиболее ранних памятников китайской классической литературы, посвященный упорядочиванию жизни общества, «Чжоу ли» («Чжоуские [правила] благопристойности», «Чжоуские ритуалы»), составлен в XI веке до н. э. (Стёпин и др., 2000). Вместе с тем кризис цинской династии на рубеже XIX–XX веков поставил перед учеными дилемму: насколько готовы традиционные китайские подходы ответить на вопрос, куда следует двигаться Китаю, чтобы устранить существенное отставание не только от западных держав, но и от соседей в Восточной Азии, в частности, от Японии.

Это побуждало прогрессивные общественные круги Китая все пристальнее изучать западный и японский опыт, в том числе успехи в научной сфере. И в данный период доинституциональной социологии, когда социологическое знание еще не имело строгого разделения на отдельные подотрасли, вопросы управления обществом в новых условиях уже ставились перед китайской наукой. Возможность заимствования и адаптации эффективных концепций управления прогрессивно настроенные китайские ученые увидели на Западе, в том числе в набирающей силу новой науке — социологии.

Социология и управление: три базовых направления

На Западе точкой отсчета периода становления социологии можно считать 1839 год, когда Огюст Конт ввел в научный оборот термин «социология», обозначив таким образом назревшую необходимость изучения общества в рамках отдельного научного направления. В Китае упоминания о социологии в научной и общественной литературе начинаются позднее, в 1895–1896 годах. В своих работах Лян Цичао, Янь Фу, Чжан Бинлинь и другие общественные деятели знакомят Китай с общими основами социологии, первоначально называя ее *цуньсюэ* 群学 (群 — «группы, массы людей», 学 — «учение, наука»). Это наименование к концу нулевых годов XX века будет постепенно замещаться другим — современным термином *шэхуэйсюэ* 社会学 (社会 — «общество», 学 — «учение, наука»). Одновременное существование двух терминов для обозначения новой науки связано в первую очередь с тем, что вместе с социологией в Китай проникло и новое понятие — «общество», прежде не имевшее четкого определения и в зависимости от контекста отождествлявшееся с другими понятиями: *ши* 世 («эпоха», «мир»), *го* 国 («государство»), *цунь* 群 («группы, массы людей»). Таким образом, выбор соответствующего термина для понятия «общества» шел одновременно с определением устойчивого перевода для наименования социологической науки. Первоначальный вариант названия (群学) вплоть до 1915 года иногда упоминается в отдельных источниках, но в тер-

минологическом аппарате китайской социологии уже окончательно закрепляется привычное нам сегодня наименование *шэ хуэй сюэ* (社会学) (Кремнёв, 2012: 75).

Один из важнейших путей проникновения социологических идей в Китай — переводы западных и японских социологов. Переводческая деятельность китайских просветителей и ученых сыграла значительную роль в становлении социологии в Китае (Дерюгин, 2018: 124). Так, Янь Фу делает перевод книги Герберта Спенсера «Изучение социологии», работа над которым началась в 1898 году, и именно в таком переводе книга увидела свет в 1903 году (Пан Давэй, 2009: 131). Янь Фу также переводил на китайский и другие западные исследования проблем социального развития: работы Дж. Милля «О свободе» (в переводе Янь Фу — «О личных правах в обществе») и И. Дженкса «Политическая история». Мыслители того времени переводили и другие работы по социологии: в 1902 году Чжан Биньлинь перевел с японского работу Касимото Комута «Социология»; он же, совместно с Цзэн Гуанцюанем, сделал перевод «Оснований социологии» Г. Спенсера (Калюжная, 2002: 12, 15).

Вопросы управления занимали в процессе становления нового научного знания одну из ведущих ролей. Как отмечает Н. М. Калюжная, китайские просветители, высказывая свои взгляды на социум, роль общественных институтов и идеологии, пути развития общества, нередко затрагивали проблему управления обществом (群治) (Калюжная, 2002: 6, 43). К дискуссии по поводу связи социальных процессов и управления присоединялись представители самых различных течений; так, один из идейных лидеров анархистского движения Лю Шифу (刘师复, 1884–1915) высказывал мысль о том, что «трансформация сущности общества влечет за собой изменение форм политической системы» (Калюжная, 2002: 13), а революционер Цзоу Жун (邹容, 1885–1905) в своем знаменитом памфлете «Армия революции» писал, что если законы будут соотноситься с истинными потребностями масс, то тогда правовая система будет доступной для понимания «[и общество сможет] постичь законы управления» (邹容, 1903).

Таким образом, китайские исследователи конца XIX — начала XX веков возлагали большие надежды на западные науки, и в частности на социологию, которая, по их мнению, могла предложить действенные инструменты управления государством и социальными процессами. При этом с точки зрения дальнейшего развития социальных наук они стояли на разных позициях. Некоторые исследователи полагали, что западное знание чуждо китайской цивилизации и путям ее развития, поэтому нужно искать ответы на ключевые вопросы развития китайского общества в традиционной культуре. Другие ставили на первое место западные науки, указывая на отсталость китайской цивилизации и культуры. Были и те, кто, распространяя социологическое знание, в значительной степени придерживался разработанного членом Военного совета Чжан Чжидунем (张之洞) принципа *чжун ти си юн* 中体西用 («китайские науки — основа, а западные науки — [второстепенная] надобность»), что побуждало их к попыткам создания синтеза западных наук и достижений традиционной китайской науки. Мы отдаем себе отчет

в условности предложенного выше разделения (представители разных направлений время от времени обращались к альтернативному опыту, а часть из них на новом этапе развития страны после 1911 года и вовсе поменяла взгляды на противоположные) и все же хотели бы проанализировать опыт каждого из направлений, повлиявших на развитие социолого-управленческих идей в обозначенный нами период — с последнего десятилетия XIX века до окончания первого десятилетия XX века.

«Школа национального наследия»: поиск подходов к управлению в китайской традиции

Группа ученых, которая полагала, что истоки китайской социологии находятся в традиционной культуре Китая, внимательно изучала работы Г. Спенсера, О. Конта, Ф. Гиддингса, Ж.-Ж. Руссо, Б. Кидда, Ш. Л. Монтескьё и др., но при этом настойчиво разыскивала новые пути развития китайского социума и инструменты управления обновленным обществом в традиционной китайской науке того времени.

Китайская традиционная наука как таковая представляла собой весьма сложный конструкт, кардинально отличавшийся от системы западных наук. В ней, по мнению А. И. Кобзева, нехватка логической методологии восполнялась ее подобием, имевшим сходную функцию, — нумерологической методологией. Она, в свою очередь, является набором теоретических концепций, использующих специфический тип обобщения — «генерализацию», то есть вычленение из группы связанных объектов такого из них, который мог бы представить всю группу без отвлеченного обобщения характеристик группы. Такая система методов подразумевает использование математических и псевдоматематических рассуждений на основе создаваемых совокупностей чисел и геометрических фигур, которые вступают во взаимосвязь не по математическим правилам, а при помощи иных средств: через символы, аналогии, события, эстетику, образы и т. д. (Кобзев, 2009). Китайская нумерология *сян шу чжи сюэ* 象数之学 («учение о символах и числах»), будучи основой других наук и используя в качестве универсальной методологии нумерологию «Чжоу ли» (周易, т. н. «Книгу перемен», или «Канон перемен»), восходящую к традиционной духовной культуре и гадательным ритуалам (Кобзев, 2009), взаимодействовала с рядом других дисциплин, как практических, так и псевдонаучных: астрономией, астрологией, летоисчислением, теорией музыки, землемерием, навигацией, каноноведением, комментаторством, алхимией, геомантией и пр. Она также имела тесную связь и с философскими дисциплинами, имевшими непосредственное влияние на теории управления, — с конфуцианством, неоконфуцианством и другими, имевшими непосредственное осуществление власти в стране: многие последователи конфуцианства по прошествии определенного времени становились чиновниками (даже сам Конфуций занимал высокую должность в одном из царств). В итоге на первую позицию в китайской философии

вышли проблемы управления страной, установления порядка взаимоотношений между социальными стратами, этические вопросы (Чудодеев, 2013). Вместе с тем использование нумерологической традиции «Канона перемен» как базовой методики исследования препятствовало формированию теории и методологии частных научных направлений. Как указывает А. И. Кобзев, отсутствие у нумерологической методологии признаков научности, которой обладает западная логическая методология, делало ее абстрактно-отвлеченной и спекулятивной, при этом она была тесно связана с существующими числовыми, пространственными и текстологическими концепциями. С одной стороны, все это затрудняло развитие в Китае чисто научной методологической системы, что замедляло научный прогресс, препятствовало развитию философии науки и устанавливало неразрывное единство китайской науки и философии, что в конечном счете не давало автономно развиваться ни первой, ни второй. С другой стороны, это способствовало целостности и устойчивой передаче культурных ценностей, а их образцовые носители и представители соединяли в себе различные роли в сфере духовной и интеллектуальной деятельности (Кобзев, 2009). В такого рода системе технические и естественные науки продолжали существовать в основном на базе передаваемого практического опыта и собранных знаний, социально-гуманитарные же отличались крайней степенью умозрительности, предвзятости и идеологизированности. Это в значительной степени касалось и наук, изучавших управление: их роль стала сводиться к весьма утилитарной задаче — поддержанию монархического строя. Этому весьма способствовало то, что конфуцианская традиция, ставшая в китайском обществе преобладающей, отличалась сильной идеологизацией государственного управления, коллективно ориентированным сознанием, клановой социальной структурой, твердо закрепленными неформальными нормами поведения, в связи с чем конфуцианские догматы стали подобием «строительного материала» для укрепления императорской власти (Чудодеев, 2013).

Несмотря на вышеизложенное, традиционная китайская наука по-прежнему имела значительное влияние на взгляды китайских исследователей, которые, изучая западный опыт, выступали за сохранение традиций в науке. Наиболее ярко эта группа представлена членами Гоцуйпай, так называемой «Школы национального наследия» (国粹派). К этой школе доктор социологических наук Ли Цзункэ в первую очередь относит Чжан Бинлиня (章炳麟), Дэн Ши (邓实), Хуан Цзе (黄节), Люй Шипэя (李宗克, 2013: 33).

Чжан Бинлинь, также известный как Чжан Тайянь (章炳麟, 章太炎, 1869–1936), был одним из деятелей революционного движения, филологом и философом, популяризатором социологии. Он обращался в своих работах, посвященных общественному устройству, к трудам древних китайских философов, таких как «Гуань-цзы» (管子), «Чжуан-цзы» (庄子), «Хань Фэй-цзы» (韩非子) и «Сюнь-цзы» (荀子). В частности, идеи об управлении обществом подробно изложены в трактате «Сюнь-цзы» в главе «Правление вана» («王制»); именно оттуда был заимствован термин *цюнь* 群 — «группы людей», давший первоначальное название социоло-

гии — *цюньсюэ* 群学 («учение о группах людей»). Изучая традиционные китайские науки Чжан Бинлинь возлагал на них большие надежды в сфере управления. Он полагал, что им предстоит «сравнить [подходы к] управлению в нашей стране и других странах (выявить их достоинства, недостатки и причины, которые обусловили формирование [свойственной для каждой страны системы] управления)» (章太炎, 1977: 505–506).

Чжан Бинлинь изучал влияние различных религий и философских учений на социальное развитие, в том числе на управление общественными процессами, отдавал предпочтение буддизму. Он критиковал конфуцианство за то, что оно развивало пассивность в массах, в связи с чем простой народ не желал участвовать в управлении государством, а это препятствовало зарождению народовластия, за которое ратовали просветители конца XIX — начала XX веков. Тот же изъян Чжан Бинлинь видел и в христианстве, тогда как буддизм, «не приемля монархической власти», по его мнению, способствовал искоренению «всего того, что мешает равенству» (太炎, 1906: 9).

Чжан Бинлинь был убежден, что закон является основой всей социально-политической системы и что существование социума зиждется на управлении при помощи закона: «В Индии была распространена лишь религия и не было твердых законов по управлению», — говорится в записи его доклада перед студентами из Китая, которые обучались в Японии. «Когда в стране нет законов по управлению [обществом]... страну неизбежно ждет гибель... Так как в Китае есть законы по управлению, то с ней не произойдет того, что случилось с Индией» (太炎, 1906: 9). В статье 1908 года «Нужна ли представительная система», описывающей проект идеального общества, он подчеркивал важность следования закону в деле управления; при этом ученый полагал, что законодательная власть должна быть самостоятельной и независимой от правительства (章太炎, 1985a). Существенное влияние на взгляды Чжан Бинлиня относительно важности закона в управлении социальными процессами оказала легистская философия. Ученый указывал, что один из основоположников легизма Шан Ян (390–338 годы до н.э.) «считал принципиально важными великие законы (大法)... [полагая, что они] являются опорой управления страной... Если принимался закон (法), то даже император не осмеливался его преступить... В начале реформ [Шан Яна, царство Цинь] находилось в упадке, а к их завершению наступило изобилие» (章太炎, 1985b). При этом Чжан Бинлинь полагал, что законы должны приниматься одновременно и быть неизменными вне зависимости от эпохи.

Известный конфуцианец и канонист, поборник традиционной культуры и монархического строя Лю Шипэй (刘师培, 1884–1919), также известный как Шэньшу (申叔), на какое-то время увлекшись анархизмом, привлекал западные социологические идеи для аргументации своей позиции. В статье «Теория анархистского равенства» он указывал, что «в соответствии с работами социологов на Западе, первобытное общество не было организованным, вместе с тем, господин Руссо [пишет], что люди тогда обладали равноправием (平等) и независимостью (独立),

и, если следовать положениям науки, это должно стать всеобщим принципом (公理), который не должен изменяться» (申叔, 1907). Вместе с тем в своей работе «К вопросу о связи „Сяо-сюэ“ и социологии» он исследовал связь новой науки с китайскими древними текстами (郑师渠, 1992).

Один из авторов журнала «Гоцуй сюэбао» Сюй Чжихэн (许之衡, 1877–1935), изучая опыт западных стран в управлении общественными процессами, полагал, что одной из движущих сил управленческого процесса является религия, и для Китая этой движущей силой может стать, в частности, конфуцианство. В статье «С признательностью читая „Гоцуй сюэбао“» он пишет, что религия оказывала благотворное влияние на личность управленцев разных эпох:

Каким бы трансформациям не подвергалась система управления обществом (社会) в своем движении от тотемного до современного, оно в любую эпоху имело тесную взаимосвязь с религией... Видные западные политические лидеры, прославленные военачальники... все они приступали [к делу], привлекая религию. Когда возникла религия, пришла вера, которая придает силу, а сила помогает организации различных обществ (社会). Когда все почитают религию, осуществляются эпохальные деяния. Вся история христианства это демонстрирует. Если христианской религии было суждено подобное, почему [не предположить, что] и конфуцианская религия не сможет обрести такой путь? (许之衡, 1905).

Поисками в китайской древности протосоциологических идей об управлении занимался и автор статьи «Учение Мо Ди» Цзюэ Фо (觉佛). Он называл первым китайским социологом философа Мо Ди, также известного как Мо-цзы (墨子, ок. 470 — ок. 391 года до н. э.). Автор считал идеи философа о социальном устройстве прогрессивными для того времени, когда они были созданы, и не утратившими своей актуальности к началу XX века. Цзюэ Фо указывал на критику, проводимую Мо-цзы в отношении традиционных для Китая методов управления: «Конфуцианская школа нашей страны полагала, что важнее всего — разделение (阶级) [на страты, классы], и ее учение гласило, что „правитель — отец, а подданные — дети“ и что если „правитель приказывает подданному отдать свою жизнь, тот обязан это сделать“... Мо-цзы это огорчало, и он основал учение всеобщей любви (兼爱), которое несло идею равенства (平等) и было направлено на уничтожение системы деления (阶级) [на страты, классы]» (觉佛, 1904). Предлагаемую философом теорию «всеобщей любви» Цзюэ Фо рассматривал как универсальный инструмент организации общества, ведущий к эффективному управлению социальными процессами: «Государство — это коллективная организация общества; новое государство появляется тогда, когда формируется новое общество. Общая этическая концепция — всеобщая любовь — способствует тому, чтобы сформировалось общество (社会)» (觉佛, 1904). Критикуя саму идею того, что религиозные учения могут быть положены в основу управления социальными процессами, Цзюэ Фо отмечает, что идеи Мо-цзы, напротив, отличает «пристальное внимание к та-

кой деятельности людей, которая способствует благосостоянию государства, а не к тому, чтобы наблюдать за велениями Неба. [Мо Ди считал], что эффективное управление наступит тогда, когда возрастет масштаб знаний, которыми обладают люди» (觉佛, 1904).

Таким образом, осознавая необходимость новой науки, изучающей общественные процессы, проблемы управления социумом и отвечающей на вызовы времени, традиционалисты надеялись на то, что она может быть создана путем переосмысления китайского традиционного знания.

Западный опыт управления и критика традиционной науки

Другая группа исследователей и публицистов того времени рассматривала западные науки как более прогрессивные в сравнении с китайскими науками того времени и отстаивала их использование в формировании знаний об управлении.

В частности, Ян Ду (杨度, 1875–1931), ученый и общественно-политический деятель, указывал на фундаментальный вклад европейских просветителей в установление роли закона как инструмента управления социальными процессами: «Если бы не было учения Руссо, который раскрыл ведущую роль закона (法) для установления порядка в обществе (社会), то не было бы и последовавших за этим усовершенствованных теорий» (杨度, 1960: 250). Ян Ду полагал, что именно наука является основой управления: «Следом за теорией идет практика; когда рождается наука (学术), следом формируется и управление» (杨度, 1960: 247). В разные периоды Ян Ду выступал за различные формы управления, от монархизма до смены власти путем буржуазной революции, а влияние западных конституционных теорий в изучаемый период сформировало его как сторонника конституционной монархии (童舜尧, 2013).

Оу Цзюйцзя (欧榘甲, 1870–1911), идеолог реформ и последователь идейного вдохновителя «движения за реформы 1898 года» Кан Ювэя, после краха «ста дней реформ» полностью изменил свои подходы к управлению страной и начал настаивать на необходимости революционного преобразования власти. Рассматривая вопросы связи науки, образования и управления, он делал акцент на необходимости усиления китайского национализма в условиях политического давления маньчжуров на китайскую нацию. Он полагал, что это возможно только при внедрении достижений западных наук в ханьских школах. В статье «Обновление провинции Гуандун» под псевдонимом Тайпийан Кэ (太平洋客) он писал: «Если не будет учебных заведений, где китайцы узнают о системах управления и конституционном духе других государств, а также о существовании такой ценности как абсолютная независимость, [вы], маньчжуры, будете всегда отуплять китайцев, принуждая их выказывать [вам] благодарность... ставя препоны ханьскому возрождению и самоуправлению» (太平洋客, 1902). Развивая западную концепцию самоуправления, Оу Цзюйцзя обращал ее и против самих иностранных держав, полагая, что противостоят их экономическому и политическому давлению Китай сможет только

в том случае, если возьмет в свои руки управление экономическими процессами. Для этого, по его мнению, регионам нужно было взять на вооружение принцип *ши е цзю го* «实业救国» («спасение страны путем развития торгово-промышленной сферы») и в режиме самоуправления поднимать социально-экономический уровень страны (王占宇, 2012).

Большой вклад в развитие идей об управлении внес революционер Шэнь Сяньюнь (沈翔云, 1888–1914), автор статьи «Еще одно письмо к Чжан Чжидуну». Он подробно разбирает особенности подходов к организации государственной власти на Востоке и Западе, приходя к неутешительным выводам о несостоятельности восточных подходов для формирования свободной личности, готовой к участию в управлении социальными процессами. Сопоставляя теории управления Запада и Востока, он проводит следующее сравнение:

Восточные ученые говорят: «Если императором становится талантливый [человек], то император будет народу отцом и матерью». Западные ученые имеют другое мнение: «Правитель руководит во благо народа и является слугой государства». Ученые Востока утверждают: «Когда властитель велит подданному принять смерть, то подданный не осмеливается отказаться». Зарубежные ученые настаивают: «Всякий человек свободен и равен другому; если никто не покушается на [права] другого [гражданина], то приходит абсолютное равноправие». Ученые Востока полагают: «Правитель издает указы, его сановники их выполняют и объявляют о них народу. Народ производит продовольствие, пряжу, посуду, занимается перевозкой товаров и утвари, это делается для тех, кто выше него по [социальному] статусу». На Западе ученые высказывают [иное] мнение: «Государь — это тот, кто приводит в исполнение закон; его сановники содействуют ему в этот деле; создателем законов является народ». Во всем этом заключается различие между Востоком и Западом (沈翔云, 1903).

Значительное место в статье автор уделяет разведению понятий «страна/государство» (国家) и «династия», что продиктовано в первую очередь попыткой довести до читателя актуальную для того времени мысль о нетождественности страны, принадлежащей ханьцам, и правящей династии маньчжуров. «Управление» становится ключевым понятием этой концепции:

Государство (国家) — это место совместного проживания массы людей, стремящихся к единой цели, [эти люди] сосуществуют в рамках одного региона и учреждают определенную систему управления; это [территория], на которой [люди] обладают неограниченными личными правами... Система управления в государстве — это механизм, который запускается его народом. Государство начинает свое существование тогда, когда получает суверенность, когда его народ обладает безграничными и неотчуждаемыми личными правами и сосредотачивает власть в своих руках. Следовательно, народ является основой всего, что есть в государстве: его земли, территории, многочисленных задач, системы управления и личных прав. Отсюда вытекает расхожее

убеждение, что народ должен руководить государством, а не единоличный правитель, держащий государство в своей собственности» (沈翔云, 1903).

Вместе с тем в Китае, как отмечает автор, наблюдается иная ситуация: «Китайский народ представляет государство как династийную частную собственность... судьбу государства видят как личное дело [правлящей] династии... под властью этой династии сложилась дурная система управления» (沈翔云, 1903). Полагая, что ключ к успеху в деле формирования у народа стремления подключиться к управлению социальными процессами находится именно в понимании разницы между государством/страной и династией, автор замечает, что «сильные современные государства на Западе начались с четкого понимания общих принципов, [по которым существуют] указанные социально-политические институты» (沈翔云, 1903).

Применение западных идей управления на благо Китая ставил своей целью один из предводителей Синхайской революции 1911 года и основатель партии Гоминьдан Сунь Ятсен (孙中山, 1866–1925). Выступая поборником народовластия, он предпринимал попытки раскрыть сущность процессов управления социумом. В частности, Сунь Ятсен полагал, что благотворные общественные изменения будут происходить при наличии в обществе духовного лидера, идеолога, ведущего и направляющего людей. В статье «К выходу в свет первого номера „Миньбао“»¹, вышедшей в 1905 году, он описывает роль «духовного воспитателя» общества (群), который, по его мнению, идет верным путем лишь в тех случаях, когда продвигается вперед сам и способен побудить людей идти следом, когда способен отбирать полезные для общества идеи и отбрасывать бесполезные (Сунь, 1985: 107).

В идеях Сунь Ятсена о новом правительстве, изложенных в «Декларации Объединенного союза» в 1905 году, указывается на необходимость усиления самоуправления: «Отныне обязанности народа — это обязанности Военного правительства, заслуги Военного правительства — это заслуги народа. Военное правительство и народ единоклассны в стремлении выполнять свои задачи... [Военное правительство] передает права местного самоуправления в руки народа, а само осуществляет лишь надзор над государственными делами» (Сунь, 1985: 103–104).

С привлечением обширного материала западных наук и достижений западных стран Сунь Ятсен формулирует и свою «Программу строительства государства» (1917–1919 годы); в третьей ее части, озаглавленной «Социальное строительство (первые шаги народовластия)», он раскрывает сущность социального управления (Сунь, 1985: 281–284). Кроме того, революционер указывает на важную роль закона в управлении общественной жизнью: в работе 1894 года «Представления Ли Хунчжану» он пишет, что доработка законов в сфере управления послужит усилению общества и государства (Сунь, 1985). Критикуя законы Цинов в «Записках

1. Журнал «Миньбао» (民报, «Народ», «Народный журнал») — периодическое печатное издание Объединенного союза (同盟会, Тунмэнхуэй), революционной организации под руководством Сунь Ятсена. Журнал регулярно выходил в 1905–1908 годах в Токио, то есть за рубежом, как и многие журналы того времени: выпуск политически направленной прессы в самом Китае подвергался гоним со стороны маньчжурских властей. В 1910 году были напечатаны последние два номера.

о лондонских злочлечениях» (1897), Сунь Ятсен отмечал, что страна «управляется посредством насильственного поддержания слепого повиновения всем существующим законам (法律)» (Сунь, 1985: 68). Решение этой проблемы он видел в придании законодательной власти самостоятельности путем разделения властей. Его система пяти властей (исполнительной, законодательной, судебной, экзаменационной, контрольной) изложена, в частности, в произведении «Три народных принципа и будущее Китая», написанном в 1906 году (Сунь, 1985: 110–120).

С жесткой критикой китайской системы управления выступал Цзюэ Минь (觉民), который полагал, что только привлечение западных наук для просвещения китайского общества сможет помочь в установлении эффективных форм социального управления. В статье «О зависимости [введения] конституции от просвещения» он убеждает, что без образования китайский народ обречен на рабство, поскольку его жители «не представляют себе, что означают понятия „государство“ и „самоуправление“» (觉民, 1906). Подчеркивая важность образования для управления социальными процессами, мыслитель указывал, что «распространение образования и знаний в народной среде позволит развить понимание о том, что такое „управление“, а со временем — и понимание, что такое „самоуправление“... возникнут условия для формирования системы конституционного правления» (觉民, 1906).

В статье «С уважением обращаюсь к своим землякам», автором которой значится Гун Фацзы², указывается, что трудности, связанные с внедрением в Китае прогрессивных идей об управлении, напрямую связаны с деятельностью правительства. Автор утверждает, что народ в Китае «далек не только от идей местного самоуправления, но и от свобод народовластия... он не понимает ни реального содержания концепции „свобода народовластия“, ни методов и порядка их воплощения. Он лишь постоянно повторяет эти слова и слушает их, не вникая в суть, а правительство подвергает сомнению то, что в них есть прок. [Таким образом], проблемы общества (社会) усиливаются, и это наносит ущерб народу нашей страны» (政法子, 1903).

Кроме того, косвенно пропаганду прогрессивности западных идей о социальном управлении проводили и те, кто критиковал систему управления того времени, построенную на архаичных, по мнению авторов, китайских ценностях, базирующуюся на устаревших формах образования и религии. Нередко такие выпады делались под псевдонимами или в анонимных статьях, так как их авторы предлагали кардинальные идеи общественных перемен, а после неудачного завершения «ста дней реформ» и гонений на реформаторов написание таких произведений могло отразиться на судьбе их авторов.

Так, резкую негативную оценку традиционной китайской системе образования дает анонимный автор статьи «Предостережение по поводу рабства», полагая, что

2. Под этим псевдонимом, по мнению китайских исследователей, могут скрываться различные политические деятели Китая конца XIX — начала XX веков, в частности, чиновник У Чжэньлинь (吴振麟) (陈灵海, 2017).

она является средством превращения населения Китая в рабов. Слово «раб» он употребляет в самом широком смысле, как противопоставление понятию «гражданина»: «Если ты не являешься гражданином (国民), значит ты раб (奴隶)» (辛亥革命, 1960: 702. Цит. по: Калужная, 2002: 103). Рабская психология, которая, по мнению автора, прививалась китайцам веками, уходит своими корнями в традиционную китайскую культуру, философию и науку, в саму систему образования. В конечном счете, воспитание в китайцах сознания раба становится удобным инструментом управления обществом. Служащий с подобной психологией способен только на такие действия, как «желать двойного благополучия» вышестоящим, «подхалимничать», «выполнять поручения», «сопровождать уездного начальника», «бить батогами», «подносить чай» и т. п. (辛亥革命, 1960: 706; цит. по: Калужная, 2002: 105). Автор выступает с критикой такого рода подходов к управлению.

Автор статьи 1904 года «О революции в семье», опубликовавший ее под псевдонимом Сторонник семейной конституции, настаивает на том, что гражданин Китая, способный участвовать в политической жизни и управлении страной, сформируется только после отказа от традиционных семейных ценностей. Традиционная китайская семья, по его мнению, фокусирует внимание китайца на развитии личной карьеры и обогащении, тогда как политическая жизнь остается вне круга его интересов.

Что означает «революция в семье»? Это означает сбросить узду и хомут семьи и рода для того, чтобы посвятить все силы политической жизни; уйти от привязанности к роду, чтобы наслаждаться политикой; уничтожить родовую завесу и углубить свои знания в политической сфере; выйти за родовые рамки и пожертвовать личным во имя политики; перестать быть рабом рода и обрести положение на политическом поприще; устранить скверные последствия влияния рода и получить признание и авторитет в области политики (家庭立宪者, 1904).

В статье «Об изменчивости неба» анонимный автор уповает на просвещение как на средство решения проблемы пассивности китайского народа и его неучастия в управлении социумом. Он полагает, что эта пассивность становится результатом управления обществом на основе религиозной доктрины высшей силы — «Неба», которую сильные мира сего использовали для культивирования бездеятельности: «Наращивание знаний в народной среде они трактовали как похеху... в связи с этим у народа возникло стойкое убеждение, что людьми управляет великое Небо» (革天, 1903).

Высказывались и противоположные мнения. Автор анонимной статьи «О национальном духе», напротив, увязывает управление обществом с необходимостью культивирования всеобщей морали и религии: «Слабость самоуправления, неполнота всеобщей морали (公德), игнорирование процессов объединения и безразличие к религии — все это сформировало современные отрицательные процессы — разложение нашей Родины» (民族精神论, 1904).

В целом идеи поборников западной науки имели несколько оснований. Это не только признание приоритета западных наук над китайскими, но и убеждение, что отсталость Китая — это последствия антикитайской политики цинского правительства, а западные науки в этой ситуации представлялись своеобразным «трамплином», который необходимо использовать для цивилизационного прорыва Китая в новую эпоху.

Концепции управления в рамках синтеза китайской традиции и достижений западной науки

Принципы совмещения достижений западных и китайских наук отстаивались значительным числом ученых и публицистов того времени. Вместе с тем такого рода идеи не были однородными: здесь тоже можно выделить несколько групп исследователей. Первая группа — ученые и социальные деятели, связанные с реформаторским движением цинского двора; их задачей было совместить реформы с сохранением императорской власти, что предполагало сопряжение западного прогрессивного опыта с традиционными взглядами, отстаивавшими монархическое управление. Вторая — противники Цинов, увидевшие в совмещении западного и китайского иные выгоды, в частности, использование западного опыта для преодоления давления других стран на Китай, поскольку причина этого давления многим виделась в отсталости Китая и высокоразвитости Запада. Третья группа — это деятели, не обнаруживавшие системности в соединении западной социологии и китайской традиции, но демонстрировавшие подобное смешение в своих работах.

Ярким представителем первой группы исследователей был Лян Цичао (梁启超, 1873–1929), китайский философ, литератор и один из лидеров движения «Сто дней реформ». Он полагал, что «прогресс любой страны (国) начинается с научной мысли, в то время как обычаи и нравы, а также политическое управление — это ее плоды» (中国之新民, 1902). Изучая традиционные китайские и западные религии и учения, Лян Цичао выразил по отношению к ним весьма неоднозначную позицию (陈启云, 2006). Вместе с тем в ряде работ он отстаивал конфуцианство и рассматривал его как учение просвещенных людей, способствующее общественному прогрессу, при этом резко критиковал христианство, называя его инструментом управления, который иностранные державы используют в отношении Китая.

Приход христианства в Китай преследовал две цели: первая — и в самом деле распространение христианской религии; вторая — ее эксплуатация иностранными правительствами для того, чтобы отнять у китайцев их права. Китайцев, принявших христианскую веру, можно поделить на две группы: тех, кто искренне верит, и тех, кто использует зарубежных священнослужителей для противодействия чиновникам, чтобы решать местные споры с помощью силы. И христианские миссионеры, и истинно верующие в той или иной степени вредны для Китая (梁启超, 1902).

При этом мыслитель настаивал на реформировании традиционной системы образования, полагая, что она может служить лишь основой для будущей системы, но еще недостаточно развита, чтобы готовить людей, исполняющих «обязанности хозяев страны» (中国之新民, 1902). В качестве основы для воспитания граждан, готовых подключиться к управлению страной, Лян Цичао, предлагает категорию «всеобщей морали» (公德 — гун дэ) (Борох, 1998: 246).

Лян Цичао в «Предисловии [к работе] об обществе» указывал на тесную связь общества и управляющих структур; по его мнению, «цель общества — защита страны и нации» (范文澜, 1953: 322). Ученый обращал внимание на то, что источником и основой любого правительства, а также методов управления является народ:

В Поднебесной большое количество теорий об искусстве управления, и каждая из них говорит, что такой-то [тип управления] вредит государству, а такой-то [тип управления] губит народ; что в определенных обстоятельствах правительство (政府) не использует возможности [для решения проблем]; а иные [системы управления] позволяют чиновникам избегать исполнения своих обязанностей. Пусть так, но как же появляется правительство? Откуда берутся чиновники? Может ли быть, что все они не из жителей [этой страны]? Разве любая из перечисленных систем [управления] не есть порождение граждан государства (国民)? Сущность правительства и чиновников идет от народа (中国之新民, 1902).

Лян Цичао придавал большое значение концепции управления посредством закона. В «Учении об обновлении народа» он пишет, что во всяком обществе (群) есть законы (法律), и вне зависимости от того, хороши они или плохи, эти законы контролируются людьми, управляющими законодательной властью, обязанность которой — защищать права граждан. При этом он акцентирует внимание на том, что внедрение законов (法) — это основа управления. Всякий, кто руководит законодательной властью, будет устанавливать законы (法), которые выгодны для него лично. Исходя из этого становится очевидной коллективная форма управления: один человек, имеющий законодательную власть, устанавливает законы, выгодные для него одного; массы (众人), контролирующие эту власть, разрабатывают законы для всего общества (中国之新民, 1902).

На основе осмысления западного и китайского опыта Лян Цичао сформулировал базовую стратегию социального управления — *цюнь шу чжи цюнь* 群术治群 («управление обществом на основе общественных методов»). Он противопоставлял две концепции управления — *цюнь шу* 群术 («общественные методы [управления]») и *ду шу* 独术 («личные методы [управления]»). Единоличное управление Лян Цичао считал пагубным для развития общества, поскольку в этом случае правящее лицо начинает заботиться только о своих интересах, забывая об интересах общественных. Только общественное сознание, складывающееся из массы индивидуальных в процессе совместного обсуждения социальных проблем и коллективного участия в политических процессах, в том числе в законотворческой

деятельности, и может быть субъектом управления и вести к общественному процветанию и социальной интеграции (谢俊杰, 2016).

Янь Фу (严复, 1854–1921), еще один идеолог китайских реформ, а также переводчик, ученый и общественный деятель, сходным образом полагал, что ключ к развитию государства и общества — в отборе и соединении лучших достижений национальной и западной наук. В частности, он видел в социологии огромный потенциал для управления социальными и политическими процессами в Китае. По его мнению, используя ее объяснительные ресурсы, можно «постичь причины спокойствия и беспорядка, расцвета и упадка государства, можно добиться укрепления семьи и умиротворения Поднебесной» (цит. по: Крымов, 1972: 41). При этом Янь Фу был противником резких общественных изменений и придерживался теории социальной эволюции Спенсера. Говоря о явном преимуществе систем социального управления и политического устройства в западных странах, Янь Фу тем не менее утверждал, что их моментальное внедрение не только не принесет желаемого результата, но и может привести к отрицательным последствиям, вплоть до социального кризиса и упадка. Так как традиционные китайские науки и устоявшаяся политическая система являются результатом многовековой социальной эволюции, их преобразование должно происходить постепенно, и прежде чем осуществить полномасштабное внедрение западной науки, надо определить в этой новой системе собственное место для традиционных китайских наук (刘巧荣, 2007: 18).

Идею необходимости совмещения достижений западных и китайских наук отстаивал и дипломат Хуан Цзунсянь (黄遵宪, 1848–1905), также участвовавший в разработке реформаторского движения. В своей работе «Отвергаю революцию» он писал о роли социальных наук в управлении:

По моему мнению, общество (人群) создается через ощущение взаимной связи, которая свойственна клановой системе, за счет методов взаимопомощи, характерных для тайных обществ (会党)³, и принципов западных наук, таких как социология (人群学), этика, экономика, политология; используя все это, нужно направить все силы на массовое просвещение, чтобы подготовить народ к управлению обществом и осознанию своей роли. Лишь при таких [условиях] народовластие (民权) может быть предметом обсуждения (黄遵宪, 1903).

Развивая идею Лян Цичао о «всеобщей морали» (公德), Хуан Цзунсянь говорит о ее важной роли в деле управления обществом, однако, в отличие от Лян Цичао, видит в ней не условие, а следствие формирования общественного сознания, способного к социальному управлению: «Формирование общества (合群) начинается

3. Тайные общества — союзы беднейших слоев, которые формировались в разные периоды с совершенно различными целями (от проведения совместных духовных практик до свержения правящей династии), но одной из основных целей называют организацию взаимопомощи и социальной самозащиты членов тайного общества.

тогда, когда общество обретает независимость; после этого образуется самоуправление, а затем — управление обществом (群治). Все это приводит к возникновению всеобщей морали (公德)» (黄遵宪, 1903).

Вторая группа, группа так называемых противников Цинов, представлена, в частности, общественно-политическим деятелем и публицистом Линь Се (林獬, 1874–1926), который в статье «К выходу газеты „Чжунго байхуа бао“», опубликованной под псевдонимом Байхуа Даожэнь (白话道人), также поддерживал совмещение западных и традиционных китайских наук, стоя при этом на жестких националистических позициях, особенно свойственных Китаю того времени. Управление общественными процессами он ставил в зависимость от пяти критериев: политического, национального, научного, народно-хозяйственного, военного. Политический критерий в управлении реализуется на основе нескольких принципов. Во-первых, обществу предписывалось иметь одинаковый для всех налог при обеспечении всех членов общества так называемыми «правами свободы» (自由权), включающими свободу мысли (思想自由), свободу слова (言论自由), свободу печати (出版自由). Во-вторых, предполагался контроль за строгим исполнением законов. В-третьих, должно быть учреждено местное самоуправление с региональным бюджетом и свободой принятия решений на местах в рамках управляемого региона. Национальный критерий предполагал управление на основе национального признака, всякое управление должно быть подчинено интересам ханьцев, а иные национальности выселены за пределы страны. Научный критерий связывал общество необходимостью дальнейшего развития традиционных китайских учений вкупе с изучением западных наук. Управление в сфере народно-хозяйства должно было проводиться путем развития сельского хозяйства, промышленности и торговой сферы, а также охраны железнодорожного сообщения, добывающей отрасли и банковской сферы от проникновения иностранцев в эти области деятельности. Военный критерий предполагал управление обществом на основе воинственной идеологии и развития древних военных учений Китая. Лишь то, что удовлетворяет этим пяти критериям, по мнению Линь Се, может называться обществом (社会) (白话道人, 1903).

Причины пассивности населения в управлении социумом Линь Се видел в форме управления страной в то время — абсолютизме. Рассуждая о предложенной Лян Цичао концепции «всеобщей морали» (公德 — гун дэ), Линь Се пишет, что, по его мнению, китайцы плохо представляют себе, что такое «всеобщий» (公), концентрируясь на другом значении знака 公 (гун) — «правитель, князь»: «Если кто-то говорит слово „гун“ (公), то он подразумевает только одно понятие — „император“. И зная о таких представлениях людей, император полагает, что „маленьким людям“ нужно ведать только их частными делами (私事), не рассуждая при этом об общих делах (公事); таким образом частное (私) устраняет общее (公)». Такое положение дел, по мнению Линь Се, способствует тому, что у народа складывается впечатление, что император действует во благо всеобщих интересов народа всего Китая, и народные массы отказываются от участия в общественной жизни.

В итоге «неумение принимать участие в общих делах со временем естественным образом уничтожила понятие „общего“ (公)» (白话道人, 1903).

Линь Се развертывает идею необходимости развивать науку и просвещение для усиления роли населения в процессах управления следующим образом: «Если дух людей крепок, а в их руках сила и знание, [если они] готовы обеспечить мощь своей страны и могут управлять ею, то [их] не зазорно назвать гражданами (国民)» (白话道人, 1903). Обучать граждан, по его мнению, следовало в том числе таким вещам, как система управления, межнациональные отношения, наука, хозяйственная деятельность, военное дело, структура общества, религия. Будучи приверженцем террористических методов давления на цинское правительство, Линь Се увязывал обучение принципам управления с предлагаемой им системой террористического образования. Его программа подготовки террористов была рассчитана на пять семестров, и первые два из них отводились проблемам управления и политики. Во время первого семестра обучающиеся изучали основные принципы управления, права и обязанности членов общества, задачи правительства, базовые критерии, которым должны отвечать правитель и его сановники. Во втором семестре — сущность религиозных суеверий и демократические идеи в сфере управления: правитель и сановники — слуги народа; народ не должен испытывать страха перед вышестоящим начальством и др. (白话道人, 1903).

Среди исследователей и публицистов того времени были и те, кто в разное время обращался то к западным, то к китайским традиционным наукам, не предлагая никакой системы их совмещения. Ряд мыслителей и политиков того времени, говоря о необходимости обновления общества, то есть поддерживая западные идеи, вместе с тем отстаивали вполне традиционные для Китая элементы организации и управления обществом, например ведущую роль государства в этих процессах. В частности, весьма традиционные взгляды на управление обнаруживает Цзян Байли (蒋百里, 蒋方震, 1882–1938), член Тунмэнхуэ⁴, а позднее — стратег и военный генерал. В статье «Критическая оценка двух великих учений последнего времени» под псевдонимом Фэй Шэн (飞生) он высказывает мнение, что управленческая деятельность в государстве возложена прежде всего на правительство: «В первую очередь должно быть сформировано новое правительство (政府), и только после того начнется обновление народа (民). Почему? Правительство представляет народ; мудрость правительства должна быть выше, чем мудрость общества (群)» (飞生, 1903).

Ведущую роль в организации системы управления возлагает на правительство и Хань Цзюй (汉驹) в своей статье «Строительство нового правительства»: «Правительство — это орган государства; если не будет правительства, то и не станет государства как структуры. При отсутствии правительства не смогут осу-

4. Тунмэнхуэй (同盟会, Объединенный союз, другой перевод — Союзная лига) — революционная организация под руководством Сунь Ятсена, существовавшая с 1905 по 1912 год. Результатом ее деятельности стала Синьхайская революция 1911–1912 годов, которая привела к свержению монархической власти в Китае. На базе Тунмэнхуэя в 1912 году была создана партия Гоминьдан.

ществлять работу государственные органы. Когда есть правительство, можно развивать способности нации; правительство помогает расширению прав [народа], укреплению процветания общества (社会)» (汉驹, 1903). Залог процветания общества Хань Цзюй видел в управлении на основе закона: «Жизнь и собственность в человеческом обществе (人群), признание и славу совершенно всех личностей, от крупных до незначительных, упорядочивает закон (法律), и всякая несправедливость пресекается... При таких условиях зарождается гарантия свободы прав человека, общество (社会) становится стабильным, уходят в прошлое несправедливость и неравенство» (汉驹, 1903).

Важную роль правительства в процессах социального управления отмечал Те Чжэн в своей работе «О правительстве», опубликованной в «Миньбао» в 1907 году: «Человечество естественным путем создает общество (社会), а оно естественным образом образует государство (国家), в котором [таким же] естественным порядком формируется правительство (政府)... Если у нас исчезнет правительство, то сойдут на нет основные принципы внутреннего управления, а также внешних связей» (цит. по: Калюжная, 2002: 140). При этом Те Чжэн высказывал мысль, что в далекой исторической перспективе правительству как социально-политическому институту суждено исчезнуть, а пока нужда в нем продиктована лишь тем, что страна нуждается в защите со стороны правительства вследствие особенностей текущего периода, который сам Те Чжэн называл «этапом национализма» (то есть этапом смены власти — перехода от правления маньчжурских Цинов к власти национального китайского правительства) (Калюжная, 2002: 140). Идеи упразднения правительства в будущем придерживались и другие мыслители того времени, в частности, Чжан Бинлинь в своей концепции «О пяти исчезновениях», излагающей утопические взгляды ученого, соединяющие в себе принципы даосизма, буддизма и анархизма. В этой работе он рассматривает правительство как причину насилия и войн, а его исчезновение, которое произойдет во всех странах одновременно, станет одним из факторов формирования гармоничного, мирного и справедливого общества (наряду, например, со всеобщим «просветлением» в буддийском значении) (章太炎, 1985с). Данная доктрина, оперирующая понятиями традиционной китайской философской и религиозной мысли, не отвечает требованиям научности в западном понимании, но хорошо демонстрирует то, какие формы могла принять идея соединения западного и традиционно-китайского в работах традиционалистов того времени.

Все три описанных группы общественных деятелей, поддерживавших синтез западных и китайских идей, преследуя совершенно различные цели, оказали немалое влияние на формирование социологических подходов к изучению управления в Китае.

Соотношение западных и китайских подходов: результаты и выводы

Распространение в Китае переводов западных социологов и социологических знаний, непрерывное общественное обсуждение и дискуссии в прессе дали свой результат, и к 1906 году социология вошла в программы университетов в качестве отдельной дисциплины, а уже с 1910 году «учебные расписания по социологии были дополнены промышленной и социальной политикой» (Веселова, 2018). Каждое из описанных выше направлений сыграло свою роль в будущей институционализации социологии, а также в дальнейшем развитии зародившейся в тот период социолого-управленческой традиции.

Западные теории в соответствии с чаяниями прозападных ученых заняли свою нишу: в Китае начали преподавать зарубежные социологи (Артур Монн, Даниэль Калп II и др.), постепенно внедрялась практика эмпирических исследований (Веселова, 2018), несмотря на их второстепенность в связи с описанной выше умозрительностью и интуитивностью, присущей традиционной китайской науке. Успехи в применении западной науки в других странах, по мнению ряда исследователей (观念史研究, 2010: 187), в значительной степени повлияли на мировоззрение *шэньши* (绅士) — страты местных руководителей, имевших право управленческой деятельности по итогам государственных экзаменов. Шэньши в течение длительного времени выступали в некотором роде связующим элементом между руководством страны (国) и местными семейно-родовыми кланами (家), представляя собой базу управления государством (国家). Распространение в их среде западного знания и свежей информации о том, как живет и развивается западная цивилизация, в значительной степени обусловило их представления о том, как должен развиваться Китай (观念史研究, 2010: 187).

Китайские традиционные науки, в свою очередь, также постепенно находили свое место в управленческих концепциях Китая. В частности, Сунь Ятсен обогатил идею трех ветвей власти китайской спецификой и обосновал необходимость существования пяти властей, позаимствовав из традиционных концепций еще две: экзаменационную и контрольную. Кроме того, традиционная культура продолжала играть защитно-идеологическую роль: в условиях давления на Китай со стороны западных держав и Японии китайская культура вынуждена была обороняться, декларируя принцип следования собственному пути развития.

Особую роль в усилении новых концепций управления сыграл антицинский национализм, прослеживавшийся во множестве описанных выше работ. После того, как «движение за реформы 1898 года» и «сто дней реформ» были свернуты в результате дворцового переворота консерваторами и власть была передана императрице Цыси, протесты против императорской власти усилились. Это повлияло и на структуру зарождавшегося социолого-управленческого знания: все больше мыслителей того времени ассоциировали отсталость Китая с монархическим правлением некитайской династии. В частности, шел отказ от традиционных терминов, например, как уже упоминалось выше, новый термин *шэхуэй* 社会

в значении «общество», пришедший из переводов японской литературы, сменил традиционный китайский термин *цюнь* 群, причиной чего стало, по мнению некоторых исследователей, наличие в структуре последнего знака 君 («государь»), что, вслед за Лян Цичао и Оу Цзюйцзя, расценивалось традиционалистами как неотделимость монарха от общества (梁启超, 1989: 3; 欧榘甲, 1898: 1]. Все больше прогрессивно настроенной интеллигенции приходило к убеждению, что изгнание маньчжуров и приход к власти ханьского правительства помогут выстроить эффективную систему управления, внедрить механизмы самоуправления и новые формы координирования общественных процессов.

Парадоксальным образом национализм, но в отношении западных держав и Японии, усиливавших свое давление на ослабленный Китай, сыграл и противоположную роль — позволил сохранить влияние традиционных идей на новую науку. Китайские ученые искали в доцинской культуре ключ к пониманию процессов в своей стране, пытаясь уравновесить свое и чужое в процессе усвоения западных достижений социологии.

Следует констатировать, что в изучаемый период, ко времени падения династии Цин, социолого-управленческие концепции пока еще состояли в неразрывной связи с другими отраслями наук — политологией, правом, философией и т. д. — и лишь сделали первый шаг, вступая вместе с юной китайской социологией в новый этап своего развития — этап институционализации социологического знания и его трансформации на китайской почве.

Литература

- Борох Л. Н. (1998). Конфуцианская этика в эпоху модернизации (концепция гун дэ) // Борох Л. Н., Кобзев А. И. (ред.). От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Восточная литература. С. 237–263.
- Веселова Л. С., Дерюгин П. П., Лебединцева Л. А. (2018). Векторы становления китайской социологии: прагматическая направленность, сохранение традиции // Социологические исследования. № 7. С. 124–134.
- Калужная Н. М. (2002). Проблемы социологии в трудах китайских просветителей (начало XX века). М.: Институт востоковедения РАН.
- Карачева Н. С., Кузнецова О. В. (2018). К вопросу о необходимости системного подхода в регионоведческих исследованиях // Регионоведческие чтения: Азиатско-Тихоокеанский регион в диалоге языков и культур: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции (Иркутск, 26 апреля 2018 г.). Киров: Межрегиональный центр инновационных технологий в образовании. С. 19–22.
- Кобзев А. И. (2009). Специфика китайской традиционной науки // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Восточная литература. С. 18–27.

- Кремнёв Е. В. (2012). Некоторые аспекты формирования термина «социология» («社会学») в Китае // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. № 4. С. 74–78.
- Крымов А. Г. (1972). Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае. 1900–1917 гг. М.: Наука.
- Осипов Г. В. (ред.). (1998). Российская социологическая энциклопедия. М.: Норма-Инфра-М.
- Пан Давэй (2009). К истории социологии в Китае // Социс. № 4. С. 130–136.
- Стёпин В. С., Гусейнов А. А., Семигин Г. Ю., Огурицов А. П. (ред.). (2000). Новая философская энциклопедия. М.: Мысль.
- Сунь Ятсен (1985). Избранные произведения / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: Наука.
- Цыбикова Б. Ц. (2005). Становление и развитие социологии в Китае: Автореф. дис. ... канд. социол. наук (22.00.01). М.: ИСПИ РАН.
- Чудодеев Ю. В. (2013). Крах монархии в Китае. М.: Крафт+.
- 白话道人 (1903). 中国白话报发刊辞 // 中国白话报. 第1期.
- 陈灵海 (2017). 攻法子与“法系”概念输入中国 // 清华法学. 第6期.
- 陈启云 (2006). 梁启超与清末西方传教士之互动研究 — 传教士对于维新派影响的个案分析 // 史学集刊. 第04期. 79–96页.
- 范文澜 (1953). 中国近代史. 北京: 人民出版社.
- 飞生 (1903). 近时二大学说之评论 // 浙江潮. 第5, 9期.
- 革天 (1903). // 国民日报. 第1期.
- 攻法子 (1903). 敬告我乡人 // 浙江潮. 第2期.
- 观念史研究 (2010). 中国现代重要政治术语的形成 / 金观涛著. 北京: 法律出版社.
- 汉驹 (1903). 新政府之建设 // 江苏. 第5, 6期.
- 黄遵宪 (1903). 驳革命书 // 新民丛报. 第24期.
- 家庭立宪者 (1904). 家庭革命说 // 江苏. 第7期.
- 景天魁 (2018). 论群学复兴 — 从严复“心结”说起 // 社会学研究. 第33 (5)期. 1–22页.
- 教育泛论 (1903). // 游学译编. 第9期.
- 觉佛 (1904). 墨翟之学说 // 觉民. 第7期.
- 觉民 (1906). 论立宪与教育之关系 // 东方杂志. 第12期.
- 李宗克 (2013). 社会学本土化论题的历史演进与理论反思: 博士学位论文. 专业名称: 社会学. 华东理工大学. 上海.
- 梁启超 (1902). 保教非所以尊孔论 // 新民丛报. 2月23日.
- 梁启超 (1989). 说群序 // 饮冰室文集之二, 第二册. 第3页.
- 刘巧蓉 (2007). 传统与现代的融合 — 从社会学的角度看严复晚年思想: 硕士学位论文. 专业名称: 社会学. 福建师范大学. 福州. 49页.
- 民族精神论 (1904) // 江苏. 第7, 8期.
- 欧矩甲 (1898). 论大地各国变法皆由民起 // 时条报, 第五十册. 1月3日. 第1页.
- 申叔 (1907). 无政府主义之平等观 // 天义报. 第4, 5, 7期.
- 沈翔云 (1903). 复张之洞书 // 黄帝魂.
- 太平洋客 (1902). 新广东 // 新广东.

- 太炎(1906). 演说录 // 民报. 第6期.
- 童舜尧(2013). 杨度政治思想探析: 博士学位论文. 专业名称: 历史学. 南开大学. 天津. 234页.
- 王占宇(2012). 欧榘甲思想研究: 硕士学位论文. 专业名称: 中国近现代史. 湖北大学. 武汉. 58页.
- 谢俊杰(2016). 梁启超的社会学思想研究: 硕士学位论文. 专业名称: 社会学. 华中师范大学. 武汉.
- 辛亥革命前十年间时论选集(1960). 三卷本 / 张枬、王忍之编. 北京. 2907页.
- 许之衡(1905). 读《国粹学报》感言 // 国粹学报. 第6期.
- 杨度(1960). 游学译编序 // 辛亥革命前十年间时论选集. 第一卷 / 张枬, 王忍之编. 北京. 2907页.
- 章太炎(1985). 代议然否论 // 章太炎全集. 第4册. 上海: 上海人民出版社.
- 章太炎(1977). 论教育的根本要从自国自心发出来 // 章太炎政论选集. 北京: 中华书局.
- 章太炎(1985). 商鞅 // 章太炎全集. 第3册. 上海: 上海人民出版社.
- 章太炎(1985). 五无论 // 章太炎全集. 第4册. 上海: 上海人民出版社.
- 郑师渠(1992). 晚期国粹派与社会学 // 近代史研究. 第5期.
- 中国之新民(1902). 新民说 // 新民从报. 第1, 3, 6, 7, 8, 10, 11期.
- 邹容(1903). 革命军. 上海: 大同书局.

The Origin of Management Ideas in Sociology in Chinese Society at the Turn of the 19th and 20th Centuries

Evgeny Kremnyov

Candidate of Sociological Sciences, Head of Department of Oriental and Asia-Pacific Regional Studies of the Faculty of Foreign Languages Institute of Philology, Foreign Languages and Media Communication, Irkutsk State University

Address: Lenina Str., 8, Irkutsk, Russian Federation 664025

E-mail: kremnyov2005@mail.ru

In the beginning of the 20th century, China faced the need to look for new ways of development and, like other countries, turned towards the resources provided by social sciences in the attempt to comprehend and interpret this experience. This article reviews and analyzes Chinese sociological thought of the turn of the 19th and 20th centuries, focusing on management issues. The subject of this work is the genesis of management ideas in sociology in Chinese society. The material for the study comprises the works of thinkers, publicists, and political figures of that time who set themselves the task of applying sociological theories to the development of the country. The main problem discussed in the article is the ratio of Western and native Chinese views and ideas in sociological approaches to the study of managerial processes in China. The analysis of materials from that time shows three different tendencies in the formation of management ideas in sociology; identifying the prerequisites for a new science to be used in traditional ideas about management, demonstrating the predominance of Western science over Chinese traditional sciences, and the attempts at synthesizing the first two tendencies. The conclusion of the article is that, by the time of the fall of the Qing Dynasty in 1911, the nascent management ideas in

sociology in China were a heterogeneous fusion of Western and traditional Chinese concepts, and was closely related to other sciences such as political science, sociology, philosophy, etc. During this period, traditional ideas that were largely distinguished by speculation and ideology bore the function of an ideological "shield" to preserve the integrity of the Chinese nation in the context of the growing influence of Western powers on Chinese society.

Keywords: history of sociology, sociology of management, China, traditional approaches to management, the Qing dynasty, nationalism

References

- Baihua daoren (1903) Zhongguo baihua bao fakan ci [To the Beginning of the Publication of Chinese Vernacular Newspaper]. *Zhongguo baihua bao* [Chinese Vernacular Newspaper], no 1.
- Borokh L. (1998) Konfucianskaja jetika v jepohu modernizacii (koncepcija gun dje) [Confucian Ethics in the Era of Modernization (Concept of Gong De)]. *Ot magicheskoy sily k moral'nomu imperativu: kategorija dje v kitajskoj kul'ture* [From Magic Power to Moral Imperative: "De" Category in Chinese Culture], Moscow: Vostochnaya literatura, pp. 237–263.
- Chen Linghai (2017) Gongfazi yu «fazi» gainian yushu zhongguo [Gongfazi and the Penetration of the Concept of the Legal System to China]. *Qinghua faxue* [Qinghua Legal Science], no 6.
- Chen Qiyun (2006) Liang Qi-Chao yu Qing mo Xifang chuanjiaoshi zhi hudong yanjiu — chuanjiaoshi duiyu weixinpai yinxiang de ge'an fenxi [Liang Qi-Chao's «Missionary Education»: A Case Study of Missionary Influence on The Reformers]. *Shixue jikan* [Historical almanac], no 4, pp. 79–96.
- Chudodeev Y. (2013) *Krah monarhii v Kitae* [The Collapse of the Monarchy in China], Moscow: Kraft+.
- Fan Wenlan (1953) *Zhonguo jindai shi* [Modern History of China], Beijing: Renmin chubanshe [People's Publishing House].
- Fei Sheng (1903) Jinshi er da xue shuo zhi pinglun [Critical Evaluation of Two Great Recent Teachings]. *Zhejiang chao*, no 5, 9.
- Ge Tian (1903) [Changning Heaven]. *Guomin ribao* [National Folk Newspaper], no 1.
- Gongfazi (1903) Jing gao wo xiangren [Respectfully Appealing to my countrymen]. *Zhejiang chao*, no 2.
- Han Ju (1903) Xin zhengfu zhi jianshe [Building a new government]. *Sujiang*, no 5, 6.
- Huang Zunxian (1903) Bo geming shu [Rejecting the Revolution]. *Xin min congbao* [New Nation Almanac], no 24.
- Jin Guantao (ed.) (2010) *Guannian shi yanjiu* [History of Concepts Research]. Zhongguo xiandai zhongyao zhengzhi shuyi de xingcheng [Formation of the Most Important Modern Political Terms], Beijing: Falu chubanshe [Law Publishing House].
- Jiating lifa zhe (1904) Jianting geming shuo [About the Family Revolution]. *Jiangsu*, no 7.
- Jing Tiankui (2018) Lun qunxue fuxing — cong Yan Fu «Xin jie» shuo qi [A Discussion about The Renaissance of Groupology (qunxue) — Beginning with Yan Fu's Hidden Scars]. *Shehuixue yanjiu* [Sociological research], no 33(5), pp. 1–22.
- Jiaoyu fanlun [About Universal Education] (1903) *Youxue yi bian* [Translations of students studying abroad], no 9.
- Jue Fo (1904) Mo Di zhi xueshuo [Teaching of Mo Ti]. *Jue Min*, no 7.
- Jue Min (1906) Lun lixian yu jiaoyu zhi guanxi [On Dependence of the Constitution on Enlightenment]. *Dongfang zazhi* [Oriental Journal], no 12.
- Kalyuzhnaya N. (2002) *Problemy sociologii v trudah kitajskih prosvetitelej (nachalo XX veka)* [Problems of Sociology in the Works of the Chinese Enlighteners (the Early 20th Century)], Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.
- Karacheva N., Kuznetsova O. (2018) K voprosu o neobhodimosti sistemnogo podhoda v regionovedcheskih issledovaniyah [Towards the Question of the Need for Systematic Approach in Regional Studies]. *Regionovedcheskie chtenija: Aziatsko-Tihookeanskij region v dialoge jazykov i kul'tur* [Regional Studies: Asia-Pacific in the Dialogue of Languages and Cultures], Kirov: Interregional Center for Innovative Technologies in Education, pp. 19–22.

- Kobzev A. I. (2009) *Specifika kitajskoj tradicionnoj nauki* [The Specifics of Chinese Traditional Science]. *Duhovnaya kul'tura Kitaya: enciklopediya. T. 5: Nauka, tekhnicheskaya i vo-ennaya mysl', zdravoohranenie i obrazovanie* [The Spiritual Culture of China: Encyclopedia, Vol. 5: Science, Technical and Military Thought, Health and Education], Moscow: Vostochnaya literatura, pp. 18–27.
- Kremnyov E. V. (2012) *Nekotorye aspekty formirovaniya termina «sociologija» («社会学») v Kitae* [Some Aspects of Evolution of the Term «Sociology» («社会学») in China]. *Bulletin of the Irkutsk State Linguistic University*, no 4, pp. 74–78.
- Krymov A. (1972) *Obshhestvennaya mysl' i ideologicheskaja bor'ba v Kitae. 1900–1917 gg.* [Social Thought and Ideological Struggle in China. 1900–1917], Moscow: Nauka.
- Li Zongke (2013) *Shehuixue bentuhua lunti de lishi yanjin yu lilun fansi* [The Study of the Issues on Indigenization of Sociology in China's History and Theoretical Reflection] (PhD Thesis), Shanghai: East China University of Science and Technology.
- Liang Qichao (1902) *Bao jiao fei suoyi zun Kong Zi* [Protecting Education Does not Mean Reverence for Confucius]. *Xin min congbao* [New Nation Almanac], February 23.
- Liu Qiaorong (2007) *Chuantong yu xiandai de ronghe — cong shehuixue de jiaodu kan Yan Fu wan nian sixiang* [The Combination of Tradition and Modernity — Yan Fu's thoughts in his later years from the Perspective of Sociology] (Master's Thesis), Fuzhou: Fujian Normal University.
- Liang Qichao (1989) *Shuo qun xu* [Preface to the work «On Society»]. *Yin bing shi wenji zhi er* [Collected Works of Liang Qichao], Vol. 2, p. 3.
- Minzu jingshen lun (1904) [About the National Spirit]. *Jiangsu*, no 7, 8.
- Osipov G. (ed.) (1998) *Rossijskaya sociologicheskaya enciklopediya* [Russian Sociology Encyclopedia], Moscow: Norma-Infra-M.
- Ou Jujia (1898) *Lun da di ge guo bian fa jie you min qi* [Change of Laws in the Countries of the Whole World due to People's Uprising]. *Shitiao bao*, Vol. 50, January 3, p. 1.
- Pan Dawei (2009) *K istorii sociologii v Kitae* [On the History of Sociology in China]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, no 4, pp. 130–136.
- Stepin V., Guseinov A., Semigin G., Ogurtsov A. (eds.) (2000) *Novaja filosofskaja jenciklopedija* [New Philosophical Encyclopedia], Moscow: Mysl.
- Sun Yat-sen (1985) *Izbrannye proizvedeniia* [Selected Works], Moscow: Nauka.
- Shen Shu (1907) *Wu zhengfu zhuyi zhi pingdeng guan* [Theory of Anarchist Equality]. *Tianyi bao*, no 4, 5, 7.
- Shen Xiangyun (1903) *Fu Zhang Zhidong shu* [Another Letter to Zhang Zhidong]. *Huangdi hun*. Taipingyang ke (1902) *Xin Guangdong* [New Guangdong]. *Xin Guangdong*.
- Taiyan (1906) *Yanshuo lun* [Speech]. *Min bao* [People's Newspaper], no 6.
- Tong Shuniao (2013) *Yang Du zhengzhi sixiang tanxi* [A Study Of YangDu's Political Thought] (PhD Thesis), Tianjin: Nankai University of Science and Technology.
- Tsybikova B. (2005) *Stanovlenie i razvitie sociologii v Kitae* [Formation and Development of Sociology in China] (Dissertation of the Candidate of Sociological Sciences), Moscow: Institute for Social and Political Studies, Russian Academy of Sciences.
- Veselova L., Deryugin P., Lebedintseva L. (2018) *Vektory stanovlenija kitajskoj sociologii: pragmaticheskaja napravlennost', sohranenie tradicii* [Vectors of the Formation of Chinese Sociology: Pragmatic Orientation, Preservation of Tradition]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, no 7, pp. 124–134.
- Wang Zhanyu (2012) *Ou Jujia sixiang yanjiu* [A Study of Ou Jujia's Ideas] (Master's Thesis), Wuhan: Hubei University.
- Xie Junjie (2016) *Liang Qichao de shehuixue sixiang yanjiu* [The study of Liang Qichao's sociological thought] (Master's Thesis), Wuhan: Central China Normal University.
- Xu Zhiheng (1905) *Du «Guocui xue bao» gan yan* [Gratefully Reading the «National Culture Science Newspaper»]. *Guocui xue bao* [National Culture Science Newspaper], no 6.
- Yang Du (1960) *Youxue yi bian xu* [Introduction to Translations of students studying abroad]. Zhang Nan, Wang Renzhi (eds.) *Xinhai geming qian shi nian jian shilun xuan ji* [Anthology of Editorial Articles in the Decade Before the 1911 Revolution], Vol. 1, Beijing.

- Zhang Nan, Wang Renzhi (eds.) (1960) *Xinhai geming qian shi nian jian shilun xuan ji* [Anthology of Editorial Articles in the Decade Before the 1911 Revolution], Vol. 3, Beijing.
- Zhang Taiyan (1985) Dai yi ran fou lun [Do We Need a Representative System]. *Zhang Taiyan quan ji* [Full Composition of Writings of Zhang Taiyan], no 4, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House].
- Zhang Taiyan (1977) Lun jiaoyu de genben yao cong zi guo zi xin fachulai [Origins of Education Must Be Sought in One's Own Country and One's Own Heart]. *Zhang Taiyanzhenglun xuanji* [Full Composition of Political Writings of Zhang Taiyan], Beijing: China Publishing.
- Zhang Taiyan (1985) Shang Yang. *Zhang Taiyan quan ji* [Collected Works of Zhang Taiyan], Vol. 3, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House].
- Zhang Taiyan (1985) Wu wu lun [About Five Disappearances]. *Zhang Taiyan quan ji* [Collected Works of Zhang Taiyan], Vol. 4, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House].
- Zheng Shiqu (1992) Wan qi Guocuipei yu shehuixue [Late School of National Culture and Sociology]. *Jindai shi yanjiu* [Modern History of China], no 5, Beijing: Renmin chubanshe [People's Publishing House].
- Zhongguo zhi xin min (1902) [China's New People]. Xin min shuo [On the People's Renewal]. *Xin min congbao* [New People Newspaper], no 1, 3, 6, 7, 8, 10, 11.
- Zou Rong (1903) *Geming jun* [Army of Revolution], Shanghai: Da tong shuju [Great Unity Publishing House].

«Dulce et decorum est»: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков

Алексей Зыгмонт

Кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник
Социологического института Федерального научно-исследовательского
социологического центра РАН

Адрес: ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 190005
E-mail: alekseizygmont@gmail.com

Статья посвящена феномену мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков, который рассматривается на трех примерах: это культы Марата, Лепелетье, Шалье и других мучеников во Франции в эпоху революции 1789 года, американский культ Авраама Линкольна и других «президентов-мучеников», а также идеология мученичества в ирландском национализме, начиная с XVII века и заканчивая Пасхальным восстанием 1916 года. В классических исследованиях, посвященных национализму, это явление не рассматривается; в других работах подробно анализируются отдельные кейсы, но отсутствует общая теория. В связи с этим основная цель статьи — определить, какую роль мученичество играет в национализмах, и как оно связано с «традиционными» религиями. Для решения этих двух задач предлагается структурная, или «композиционная», модель, предполагающая, что дискурс мученичества складывается из трех мотивов: это учреждение, милитантность и мобилизация. Эти три компонента образуют цельный «движок», позволяющий националистическому движению или нации-государству бороться за создание новой реальности и сохранять достигнутое. Соотношение этих трех мотивов может различаться в каждом отдельном случае, причем если один из мотивов гипертрофируется, остальные два «достраиваются» до минимального уровня. Исходя из того, что мученичество в национализмах постоянно отсылает к религиозным идеям, образам и ритуалам, автор делает вывод, что мученичество — это цельный феномен, в котором отсутствует четкая граница между «секулярным» и «религиозным» в плане как отдельных случаев, так и составляющих любого из них.

Ключевые слова: национализм, мученичество, Французская революция, Максимилиан Робеспьер, Авраам Линкольн, фени, Пасхальное восстание, Патрик Пирс

В последние десятилетия феномен мученичества стал предметом множества дискуссий и спекуляций как в популярном, так и в академическом дискурсе. Это связано прежде всего с пролиферацией «проблемных» форм жертвенности, принадлежность которых к феномену мученичества является спорной. Так, с одной стороны, есть террористические группы, которые применяют это понятие к себе,

и хотя их идеи и практики ученые рассматривают именно как «мученичество» (см., например: Juergensmeyer, 2003; Stern, 2004; Jones, 2008), многим такая трактовка мученичества представляется кощунством. С другой стороны, существуют разногласия, например, по поводу того, считать ли мучениками жертв геноцидов. В случае с геноцидом армян (Мец Егерн) этот вопрос разрешился формально, когда в 2015 году их канонизировала в лике мучеников Армянская апостольская церковь, однако относительно Шоа (Холокоста) дискуссии не прекращаются до сих пор (Агамбен, 2012: 26–28).

Один из таких «проблемных» феноменов — мученичество в национализмах, оформившихся в XVIII веке в Западной Европе, а в XIX–XXI веках — и в других регионах, в т. ч. на Ближнем Востоке и в Юго-Восточной Азии. Проблема заключается в том, что идеологию того или иного националистического движения либо нации-государства, заявляющих наличие неких «мучеников», оспаривают как ее противники, так и верующие, которые считают, что такая идеология злоупотребляет языком религии. Именно этот идейный конфликт относительно мученичества за «родную землю» отражен в заголовке статьи: «*Dulce et decorum est pro patria mori*» — цитата из «Од» Горация (III, 2, 13)¹ и одновременно с этим название стихотворения Уилфреда Оуэна, в котором поэт называет «ложью»² патетику, связываемую с идеей смерти за отечество.

Сегодня идея мученичества присутствует в таком количестве национализмов, что относиться к ней несерьезно или списывать ее существование на языковые aberrации уже невозможно. Национальный праздник под названием «День мучеников» сейчас отмечается более чем в тридцати странах мира³, причем во всех этих случаях (за исключением Армении, христианской Уганды и шиитского Ирана) он не имеет четкой конфессиональной привязки. Чаще всего в качестве мучеников чествуют национальных освободителей (в т. ч. от «колониального гнета») и жертв революций, успешных или не очень. Несмотря на то что первый прецедент обращения к идее мученичества в национализме имел место во время Французской революции 1789 года, особенно активно такие культы развиваются в XIX–XX веках и продолжают развиваться сейчас: например, в Украине культ «Небесной сотни» возник в 2015 году, а в Бангладеш праздник ввели в 2017 году. Кроме как у наций-государств, свои мученики есть и у движений, которые надеются таковое создать либо захватить: у валлийцев, каталонцев, курдов или индийских маоистов (наксалитов). Некоторые культы даже за «короткий» XX век успели возникнуть

1. В переводе А. Семенова-Тян-Шанского: «Красна и сладка смерть за отечество».

2. В переводе М. Зенкевича: «Мой друг, тебя бы не прельстила честь / Учить детей в воинственном задоре / лжи старой: „Dulce et decorum est / Pro patria mori“» (<http://litcult.ru/lyrics.ljubimie-stihi/235>).

3. Вот их (возможно, неполный) список: Азербайджан, Албания, Ангола, Армения, Афганистан, Бангладеш, Бирма, Бенин, Венгрия, Вьетнам, Египет, Израиль, Индия, Иран, Куба, Ливан, Ливия, Малави, Малайзия, Мадагаскар, Непал, ОАЭ, Пакистан, Панама, Сан-Томе и Принсипи, Сирия, Того, Тунис, Турция, Уганда, Украина (с оговорками), Эритрея и Южный Судан. В некоторых странах в отсутствие такого праздника есть кладбища мучеников национальных революций; так обстоит дело, например, в Китае и КНДР.

и быстро исчезнуть: к ним относятся, например, память Пивного путча 1923 года в Германии или Моцы, Марина и Кодряну в румынской «Железной гвардии», — хотя местные ультраправые почитают их до сих пор (Cullen, 1986; Tudor, 2004).

Такая распространенность феномена мученичества порождает ряд вопросов: зачем национализмам нужны культы мучеников, какую функцию они выполняют? В какой мере этот феномен отталкивается от религиозных идей, образов и ритуалов либо же порывает с ними? В рамках данной статьи мы представим несколько частных кейсов и ряд гипотез, которые помогут нам ответить на эти вопросы и попытаться объяснить сам феномен. Наше основное предположение состоит в том, что культ мучеников образует «движок» национализмов (или, по крайней мере, значительного их количества), т. е. отчетливый дискурсивно-практический механизм, позволяющий национализму развиваться, достигать своих целей и сохранять уже достигнутое. Мы полагаем, что значение религиозных элементов в таких культах настолько велико, что они наследуют от религии не только *смысловую композицию* мученичества, но и конкретные содержания, будь то отдельные понятия или целостные концепции. В рамках статьи мы попытаемся рассмотреть феномен мученичества в национализмах на теоретическом уровне и представить модель для описания его структуры, чтобы затем испытать эту модель на трех основных примерах: Французской революции 1789 года, культе Авраама Линкольна, возникшем в США после Гражданской войны, а также на примере ирландского национализма XVIII–XX веков вплоть до Пасхального восстания 1916 года. Поскольку хронологически эти кейсы охватывают почти три столетия, мы полагаем их репрезентативными для определения феномена в целом. Что же касается самого принципа их отбора, то мы будем отталкиваться от положения, что национализмы и нации-государства в их современном понимании возникли именно в Новое время в XVIII веке. Соответственно, рассматриваемый феномен возникает одновременно с ними, хотя идеологи национального мученичества и эксплуатировали порой исторический материал: в эпоху Французской революции были популярны образы Брута, Сцеволы и Аристида, а уже в Первую мировую войну во Франции обрел чрезвычайную популярность культ Жанны Д'Арк, канонизированной в 1920 году. В связи с этим идеи смерти и жертвы за свое отечество, а также идеи национального героизма, которые безусловно существовали до Нового времени, останутся за пределами нашего исследовательского поля.

Национализм и мученичество: теоретический очерк

Классические теоретики национализма (Э. Геллнер, Б. Андерсон, Э. Хобсбаум) с понятием мученичества не знакомы, если не считать единичных упоминаний (см.: Геллнер, 1991: 139; Андерсон, 2001: 194; Хобсбаум, 1998). В еще более раннем исследовании К. Хайеса «Национализм как религия» (1960 год) утверждается, и отчасти обоснованно, что национализм — это современная форма религии и в качестве таковой побуждает людей к самопожертвованию (Hayes, 1960: 171); но о том,

что происходит с фактом самопожертвования *далее* и как именно конструируются нарративы о мучениках, их образы и практики их памяти, в работе ничего не говорится. Анализ этого аспекта формирования идеологии национализмов отсутствует и в большинстве других обобщающих исследований о связи национализма с религией (например: Barker, 2009; Silverman, 2011; Safran, 2005; Rieffer, 2003; Soper, Fetzer, 2018).

В «Оксфордском руководстве по истории национализма», вышедшем в 2013 году, многие авторы обнаруживают понимание той роли, какую в национализме играет мученичество, но в анализ этой темы не углубляются. Приведем несколько характерных цитат из этого сборника: «Национализм поддерживался системой символов, параллельных с религиозными или же их оспаривающих: национальные гимны вместо молитв, изваяния национальных вождей или „мучеников“ за национальную свободу вместо образов святых» (Burke, 2013); «...компоненты националистической идеологии и самоопределения во всем мире и у арабов взяты из лексикона религии. Это относится и к христианскому, по сути своей, словарю европейского национализма, где есть „священное“, земля и долг, „мученики“, „жертва“ и т. д.» (Halliday, 2013). Еще один характерный пассаж: «К биографиям великих вождей-националистов часто применяется религиозный символический ряд избранничества свыше, испытания убеждений, обращения к высшей истине, а также мученичества» (Van der Veer, 2013). Важно, что здесь идет речь не только о западных идеологиях, но также об арабских и азиатских. Все авторы подчеркивают также механический либо метонимический перенос в национализмы отдельных «лексем», взятых из христианства, ислама и буддизма — как, например, в случае самосожжений в Непале в знак протеста против китайской оккупации (Lecomte-Tilouine, 2010). Полезный эмпирический материал часто встречается в отдельных работах о конкретных идеологиях либо регионах (например: Shaery-Eisenlohr, 2008; Pore, 2001; Zubrzycki, 2006), однако в таких работах, на наш взгляд, недостает структурного измерения, поскольку в них обычно отсутствует определение того, что следует считать мученичеством, в чем его смысл и как оно конструируется.

Научные дискуссии по проблематике мученичества ведутся по сей день, и исследователей этого феномена в зависимости от их методологии можно условно разделить на два лагеря: *эссенциалистов* и *релятивистов*. В рамках первого подхода существуют, прежде всего, так называемые «классические» определения мученичества, опирающиеся чаще всего на привычную нам христианскую концепцию жертвы, и в этом смысле принадлежность к мученикам определяется формальной канонизацией или почитанием. Иной способ — выведение *объективных* критериев для определения того, была ли чья-либо смерть мученичеством. А. Дроудж и Д. Тэйбор, например, предлагают пять таких критериев: смерть должна произойти в ситуации угнетения и гонений; решение умереть должно считаться необходимым, благородным и героическим; мученик должен стремиться к гибели; его смерть должна приносить определенную пользу, а сам он должен ожидать посмертного воздаяния (Droge, Tabor, 1992: 75). Обращаясь к этим критериям,

М. Бреттлер изучает случаи Самсона, Даниила и царя Езекии и приходит к выводу, что мучениками они не являются (Brettler, 2002). Г. Галликсон выделяет иные критерии: человек должен осознавать, что ему угрожает опасность; готовиться, но не стремиться к смерти; инициатива должна исходить не от него, а от врага (Gullickson, 2008: 478–479). Исходя из этих критериев, сам он считает мученичеством гибель суфражистки Эмили Дэвисон, а Б. Суйкенс — не в пример более склонных к насилию наксалитов (Suykens, 2010).

Второй подход удобнее всего выразить лапидарной формулой Д. Боярина, который утверждает, что мученичество — это не чья-либо смерть сама по себе, а ее осмысление в дискурсе: «Когда кого-то убивают — это событие. Мученичество же — это литературная форма, жанр» (Boyarin, 1999: 116). Особый акцент в рамках такого подхода делается на производство нарратива, в котором и оформляется мученичество. М. Фаррар пишет, что «мученичество — это социально-политический процесс, оформление специфического нарратива касательно жизни и смерти кандидата» (Farrar, 2018: 228), притом что по результатам этого процесса ответ может быть и отрицательным. К. Аутрам и К. Лейборн исследуют производство этого нарратива в плане его риторического, психологического и театрального аспектов, благодаря которым распространяется идея, что чья-либо смерть — это мученичество (Outram, Laybourn, 2018: 18–21). И наконец, если мученичество — это *рассказ*, иногда можно выяснить, кто рассказал его первым: так, К. Мосс пишет, что историю Церкви как историю мучеников, как и «миф о гонениях», создал в IV веке придворный епископ императора Константина Евсевий Кесарийский (Moss, 2013).

Итак, релятивистский подход предполагает, во-первых, историчность мученичества, возникшего вместе с самим этим понятием в конкретном иудео-христианском контексте. В данном плане бесценна, при всех ее недостатках, классическая работа Г. Бауэрсока, вписавшего появление феномена мученичества в контекст римских юридических и социально-политических реалий (Bowersock, 1995). Поэтому мы не имеем права нарушать границы исторической эволюции этого феномена и объективно судить, кто был мучеником, а кто нет; это за нас решают историки. Во-вторых, если мученичество — это дискурсивный конструкт, мы можем выявить его элементы и принцип их соединения, форму «сборки» его смыслов и мотивов. Таких «мотивов», организованных в единую композицию, мы выделим три: это *учреждение*, *милитантность* и *мобилизация*.

— Мотив *учредительного* характера мученичества означает, что чья-либо смерть осмысливается как «плодотворная», творящая новую реальность. Наиболее полно эта идея выражена у Р. Жирара, который полагает такую смерть в форме учредительного убийства скрытым основанием общества (Жирар, 2010). Феномен мученичества — это инверсия учредительного убийства: уже не «мы» убиваем кого-то и не творим что-то новое, а враг убивает «нас» и новое творится из «нас», хотя творческий потенциал смерти раскрывается здесь даже ярче. Примеров тому множество: на костях первых христиан возникла Церковь; смерть семи мучеников подарила победу Иуде Маккавеею; мученики Бастилии и Тюильри стали фунда-

ментом Французской республики; убийство Авраама Линкольна сплотило Соединенные Штаты после Гражданской войны; смерть Джона Брауна способствовала активизации американских аболиционистов; Ирландия получила независимость благодаря мученикам XVIII–XX веков, а убийство Мартина Лютера Кинга и Дэвида Олавале стало символом борьбы чернокожих за гражданские права в США и Великобритании.

— Если жертва учредительного убийства, согласно Жирану, невинна и сопротивлению обычно не оказывает, то *мученик* — часто *борец* или *воин*, который сражается против «темных сил» в космической битве добра со злом. Первые христианские мученики полагали себя борцами на арене либо воинами (Middleton 2006: 72–74); в христианстве VII–XI веков оформляется образ воина-мученика (Flori, 1991; Morris, 1993), который затем используется в полной мере в религиозных войнах или милитантных группах XX века; Маккавеи сражались против Антиоха IV Епифана, и погибшие в ходе его гонений мученики «мистическим образом придавали силу [их] оружию» (Книги Маккавеев, 2014: 10). В исламе и сикхизме мученики были воинами изначально, носили оружие и убивали, да и жертвы национальных движений, мученики Бастилии и Тюильри, фении в Ирландии или северяне в Гражданской войне в США тоже насилия не чурались. Кульминации эта идея достигает у «Черных тигров» (крыла Тигров освобождения Тамил-Илама) с их концептом «жизни как оружия», т. е. самопожертвования как акта насилия (Schalk, 2016). Вопрос о связи жертвенного, в том числе в форме мученичества, и милитантного исследовали, например, М. Юргенсмейер, который рассматривал его в контексте своей модели космической войны (Juergensmeyer, 1991: 110), и М. Блох с идеей «рикошетного насилия», т. е. трансформации жертвенного насилия в милитантное посредством обряда (Bloch, 1986, 1992). Наличие этой связи признает даже К. Армстронг, и это, учитывая ее апологетический уклон, весьма ценно (Armstrong, 2015: 152–153). Таким образом, вопреки расхожей идее *пассивности* мученичества со ссылками на первых христиан и геноциды XX века, оно неизменно было *активным* принципом, направленным на создание новой реальности либо на преобразование старой.

— Идея *мобилизации* может быть выражена двояко. С одной стороны, возникшие в идеологии того или иного движения образы мучеников сообщают ему некий импульс, т. е. обеспечивают движение дополнительной мотивацией для продолжения борьбы и механизмом ее легитимации. Исходя из понимания учредительного смысла жертвы, движение продолжает борьбу и черпает силы в образах мучеников, пока не достигнет желаемого. Будучи чисто дискурсивной технологией (в смысле политехнологий), мобилизация, согласно «теореме Томаса», приносит реальные результаты. Этот момент отмечают многие авторы. Так, Д. Стивенс пишет: «В ситуациях, когда сакральный национальный проект остался незавершенным, как это было в Ирландии, учредительная жертва может санкционировать дальнейшее насилие в настоящем, как это было с Временной ИРА» (Stevens, 1997: 253). С другой стороны, мученичество может порождать ответное насилие в фор-

ме божественного гнева, идеи мести за мучеников или особых концептов, в пространстве которых мученики могут так или иначе отомстить за себя сами.

Образованный сочетанием этих трех мотивов механизм является, по существу, замкнуто-рекуррентным, что позволяет ему самовоспроизводиться: националистическое движение *борется*, чтобы *учредить* нацию-государство: у них появляются мученики, чья жертва *мобилизует* их на дальнейшую борьбу, ведущуюся с целью сохранить государство либо же очистить его от «враждебных элементов», как это делали, например, едва ли не все диктаторы XX века. «Сборку» этих трех мотивов, в которой вполне возможны акценты на том или другом из них, мы далее будем называть *смысловой композицией* мученичества и посмотрим, как она выглядит и каким образом функционирует в каждом отдельном случае.

«Отмщение, граждане!»: тени Французской революции

Начнем со смелого тезиса: исходная точка мученичества в национализмах, во всяком случае западных, — та же, что и в христианстве: это жертва Иисуса Христа, к которой, как мы увидим, отсылают все последующие жертвы (Moss, 2010). Именно поэтому Робеспьер, которого биографы признают главным идеологом мученичества в эпоху революции (Massin, 1988; McPhee, 2012), называет французов народом-мессией, «берущим на себя бремя мира» (Robespierre, 1950, Т. 8: 418)⁴, и как богочеловек побеждает дьявола, так и мученики свободы, «умирая, должны увлечь тиранию за собою в могилу» (Ibid.: 183–184); Авраама Линкольна чествуют как «избавителя» [redeemer], хотя ранее это понятие относилось лишь ко Христу, а ирландские националисты называют себя «самой распятой из всех наций». Исходя из этого, мифология национализма по сути воспроизводит сценарий Искупления: сначала страдание на Кресте, затем торжество в Воскресении и мистическое «проистечение» Церкви (нации-государства) из этих страдания и торжества⁵.

Однако если американцы или ирландцы мыслили только в масштабах *собственной* нации, то французы приняли роль нации-избавительницы, которая ценой своей крови подарит свободу всему миру. Этот мотив постоянно звучит в речах Робеспьера: «Вас не забудут, о славные мученики французской Республики; вас не забудут, герои, ибо вы сражались за нее и погибли; кто смог бы забыть героев моего отечества! Свободой обязаны им и Франция, и Вселенная»; в другой его речи звучит: «По крайней мере, мне кажется, что этому последнему мученику революции было отраднее испустить дух, предавшись столь утешительной идее. Чувство это принадлежит Европе и Вселенной; это чувство французского народа» (Robespierre, 1950, Т. 10: 459, 197). Именно такова, в контексте Французской революции, цель мученика — *освободить*, и именно за свободу он проливает свою кровь. Эту мистику крови стоит отметить особо, ибо именно кровь служит здесь основой нового бытия: сама же эта мистика, как показал А. Стренски, оформляет-

4. Ср.: «Вот Агнец Божий, который берет на себя грех мира» (Ин. 1:29).

5. По выражению Оригена, Церковь «произшла из раны в боку Христа» (Clément, 1995: 95).

ся под влиянием католических идей, связанных со спором между католиками и гугенотами относительно реального пресуществления хлеба и вина в Евхаристии (Strenski, 2002, 2003).

Так, в оде, прочитанной над могилой Жан-Поля Марата одним из «граждан», говорится: «Французы; на штандарте напишем: побежденный или погребенный, / Величайший из всех, умирать учивший. / Спасение наше станет оплотом Вселенной. / Наша кровь одарит свободой мир... Наша кровь, о Французы, должна литься, служба / Отмщению за кончину славного мученика» (Moussard, 1793: 10–11). Один из провинциальных республиканцев заявляет, что мученики, 10 августа 1792 года бравшие штурмом Дворец Тюильри, «запечатали свободу своею кровью» (Schechter, 2014: 156). Уже в одном этом первом свидетельстве композиция революционного мученичества выстраивается во всей полноте: кровь мучеников делается «оплотом» и тут же служит «отмщению» за Марата: жертва одного притягивает за собой другие, и все они совершаются в борьбе.

Учредительный проект Французской революции разворачивается в двух плоскостях: с одной стороны, это собственно христианский формат мученичества, с другой — архаическое учредительное убийство, в данном случае короля Людовика XVI. Примечательно, что о жертвенном характере этой казни говорят и сам монарх, и сторонники революции (например, Ж. Мишле), и реакционеры (Ж. де Местр) (Strenski, 2003: 42–44). Для сотворения нации необходима кровь, но она может принадлежать как защитникам свободы, так и ее угнетателям. Чтобы описать это сотворение, Робеспьер использует примечательный глагол *cimenter* — «скреплять», дословно, «цементировать» новое бытие: «Мы не боимся, что они утратят память о бессмертных событиях революции либо же о святом союзе, которому мы столько раз присягали и который скрепили собственной кровью и смертью тиранов» (Robespierre, 1950, Т. 9: 38). В ходатайстве для Конвента от 3 декабря 1792 года он также заявляет: «Предатель отечества Людовик XVI да будет наказан смертью там же, где полегли мученики свободы; и на месте его казни воздвигнут памятник, чтобы засвидетельствовать праведное народное отмщение и воспитать в умах потомков ненависть к тиранам» (Ibid.: 136). Вместе с тем в его дискурсе учредительная сила мученичества легко масштабируется от Франции ко Вселенной и к отдельно взятому политическому режиму, например, к якобинской диктатуре: «Меня называли диктатором, — заявляет «Неподкупный», — но моя диктатура — это диктатура Лепелетье и Марата. Вы поняли меня неверно: я не хочу сказать, что похож на того или другого; я не Марат и не Лепелетье; я отнюдь еще не мученик Революции; но моя диктатура — та же, что и у них» (Ibid., Т. 10: 319).

Помимо мучеников 10 августа, были 100 мучеников Бастилии, а также тысячи безвестных героев, погибших по всей стране во имя революции. В теории мученик — это любой, кто еще не пролил крови за «общее дело», но готов к этому, и эта готовность сообщает людям единение, а их оружию — силу: «За эти легионы, образованные из солдат-мучеников свободы вкупе с храбрыми гвардейцами, героями свободы, преследуемыми с первых дней революции преступной политикой

их врагов, нам должно отомстить и сплотить их» (Ibid., Т. 8: 162). Это относится и к жертвам «свободоубийственных арестов» (Ibid., Т. 10: 67) и просто к патриотам, готовым положить свою жизнь на алтарь революции (Ibid.: 199). «Именные» мученики у нее появились лишь в 1793 году, и почитание их началось в обратном порядке: первым стал Жан-Поль Марат, убитый 13 июля 1793 года; за ним последовал Луи-Мишель Лепелетье, убитый 21 января, всего за несколько часов до казни короля, при голосовании за которую его голос оказался решающим. Культ мучеников в строгом смысле, т. е. со всей его обрядовой составляющей, просуществовал недолго — с июля 1793 года по март 1794 года. Первые процессии в честь Марата и Лепелетье состоялись 6 и 9 октября, а 13 октября — самая масштабная из них. Характерно, что с самого начала культ мучеников был неотделим от культа воинской славы, и шествия замыкали отряды солдат (Soboul, 1956: 82). Примечательно, что почитание этих двоих мучеников началось «снизу», со стороны санкюлотов, а в ноябре того же года в качестве мученика в политических целях был спущен «сверху» Мари-Жозеф Шалье, который поэтому особой популярности не приобрел.

Прообразы «мученичества за свободу» изыскивались по двум направлениям. С одной стороны, как показал П. Ф. Боумэн, это Иисус, но не Христос, а «санкюлот из Назарета», «ненавидевший королей, знать, жрецов, богачей и плутов» (Bowman, 1973: 62–67). Известно, что после убийства Марата его сердце было помещено в вазу под потолком клуба кордельеров и стало предметом культа, как раньше им было Святейшее Сердце. Именно эта аналогия обуславливала жертвенные смыслы мученичества. О Марате говорилось, что «до Парижа он дошел босиком; ноги его в крови; ногти сорваны; себе он уже не принадлежит; он всецело приносит себя в жертву; он клянется победить» (Ibid.: 9), — и тут легко узнать аналогию с Крестным путем; кроме того, далее он называется «закланым [immolé] фанатизмом»⁶. Орудия смерти мучеников уподобляются Орудиям Страстей: «Кинжалами, обгренными кровью мучеников Революции и нацеленными с этих пор на нас, мы клянемся уничтожить злодеев, которые хотели лишить нас счастья и свободы, всех до последнего» (Robespierre, 1950, Т. 10: 471). В жанровом тексте под названием «Жалобы тени Марата» мученик говорит, что его предали в руки «несчастной фанатичке, чтобы принести... в жертву [immoler] их смертоубийственному возмездию» (D. T., 1793: 6). Кроме Христа, образцами мученичества становятся Брут, Сцевола, Катон, Сократ, Аристид и другие герои античности, либо умершие благо-

6. Здесь нужно иметь в виду, что *фанатизм* в контексте Французской революции был понятием исключительно негативным и приписывался прежде всего католической религии. В короткой, всего на пару страниц, статье, посвященной этому понятию в «Энциклопедии», например, говорится: «Фанатизм — это слепое и страстное рвение, рожденное из суевренных домыслов и побуждающее к нелепым, несправедливым и жестоким поступкам, свершаемым не только без стыда и сожаления, но с некими даже радостью и довольством». И далее следует удивительный пассаж — молитва к Богу, перефразирующая Ис 1:11–13: «Научи их, что ты ненавидишь кровь, что запах жертвенного мяса ничего для тебя не значит... Просвети своих ревнителей, чтобы перестали они по крайней мере путать всеожжение с человекоубийством». См.: Soboul, 1962: 94–95.

родной смертью, либо — что еще лучше — за отечество. До присоединения Шалье к пантеону мучеников бюсты Марату и Лепелетье стояли рядом с бюстом Брута. По аналогии с ним (а также Сцеволой — убийцей Порсены), никогда не бравший в руки меча, но «сражавшийся пером» Марат называется «тираноубийцей», чье место — рядом с этими героями (Varlet, 1794: 5). Отчетливо милитантные образы обнаруживаются и в других описаниях его жертвенного подвига. В «Траурной речи на смерть Марата, Друга народа» якобинец Ф. Е. Жьюро говорит, что «всем предателям он объявил войну ни на жизнь, а на смерть... он решает биться с пороками на газетных страницах», и далее: «Он явился сражаться с монархическим деспотизмом и с фракциями» (Guiraut, 1793: 7, 9). Определенная, хотя и меньшая милитантность приписывается и Лепелетье: «С самого начала Революции мы видели, как бился он в первых рядах среди защитников свободы» (Robespierre, 1950, Т. 9: 257).

Одной из важнейших мотивационных идей Французской революции в целом была *месть* — сначала тирану за нацию-мученицу, а затем и врагам за мучеников. Императив активного отмщения присутствовал в ее идеологии изначально: так, в «Гимне бравым защитникам Республики» и в «Евангелии республиканцев», сборнике гимнов 1789 года, дополненном проектом нового календаря, есть такие строки: «Предатели бегут на вас, / погибнуть чтоб от ваших рук. / Смелее будьте, граждане! И гордо отомстите / за права народа и свободу» (de Salles, 1793–1794: 70). В «Гимне солнцу», опубликованном в той же книге, мы находим: «Француз переломляет меч / и праведно карает / угнетателя Вселенной / и инквизитора-тирана» (Ibid.: 72). Однако же в 1789 году основной побудительный мотив у этой мести пока отсутствует. Как видно из приведенных цитат, он оформляется лишь с появлением образов мучеников, органично вплетая *мобилизацию* в композицию *учреждения* и *милитантности* и образуя уже знакомый нам рекуррентный механизм: «мы», народ-мессия, боремся за свободу; преследуемые врагом, «мы» становимся мучениками, чья кровь сотворяет нацию и освобождает мир; «мы» мстим за мучеников, продолжая борьбу; их становится все больше, их кровь подпитывает нацию и т. д.

Р. Шехтер обращает внимание еще на один момент, которому до сих пор почти не уделялось внимания, а именно на культ *теней* [ombres], или *манов* [mânes] мучеников — сверхъестественных существ, принесших себя в жертву за свободу и жаждущих крови. С одной стороны, они «запечатывают свободу своею кровью», с другой — «дыханием своим требуют отмщения» (Schechter, 2014: 155–156). Именно теням мучеников 10 августа некоторые депутаты Конвента делегировали решение о казни Людовика XVI: «Самоотверженные герои 10 августа, пред вашими истекающими кровью тенями осуждаю я защитника вашего трусливого убийцы»; в другой речи звучит: «Тени героев 10 августа, скоро вы будете напоены кровью предводителя ваших убийц и насытитесь ею» (Ibid.: 157). Жан-Батист Каррье, один из самых кровожадных комиссаров Конвента, судимый и казненный в 1794 году, оправдывался именно памятью «мучеников за свободу»: «Когда я творил, в воз-

духе, казалось, еще стояли звуки гражданских песнопений тех двадцати тысяч мучеников, посреди пыток твердивших: „Да здравствует республика!“» (Минье, 2006: 345). Представляется, что в целом образ теней неотделим от общей милитантности мучеников. Хотя Шехтер ссылается только на архивы парламента, в том же смысле тени фигурируют и в других источниках — причем, что важно, не в отдельных высказываниях, а в одах, памфлетах и гимнах. Так, в «Гимне Лепелетье и Марату» говорится: «Первые мученики Отечества, / павшие от бичей тиранов, / ужасная ярость ваша — / отмстить за кровь палачам... Слава ваша — в наших судьбах, / ваша месть — в оружьи нашем. / Отмщенье, граждане! / С нас довольно жертв. / Ударим по убийцам — жрецам и королям» (de Salles, 1793–1794: 121). Из этого отрывка мы видим, что, с одной стороны, врагу мстят сами мученики, а с другой — что они сообщают мистическую силу народному оружию. Персонифицированная в образах теней, мобилизация становится еще сильнее и понуждает продолжать борьбу с еще большим рвением.

Идейное поле Французской революции — прекрасный пример того, как экономики насилия в мученичестве встраиваются в якобы «секулярный» национализм и вносят свой вклад в его победу. Именно революция 1789 года станет образцом прочих восстаний как во Франции 1848 и 1871 годов, так и в других странах, определив вместе с тем смысловую композицию национального мученичества в принципе.

«Наш президент-мученик, Авраам Линкольн»: мученичество в гражданской религии США

Курьезным образом, важной причиной восстания во Франции стало то, что она вложила слишком большие средства в начавшуюся в 1775 году Американскую революцию. Однако «мифом основания» для США стала вместо нее Гражданская война 1861–1865 годов. Р. Белла в знаменитой статье 1967 года «Гражданская религия в Америке» отмечает, что мистика смерти, жертвы и нового рождения инкорпорируется в американскую политическую теологию именно в этот период (Bellah, 1967: 10) и сосредоточивается на образах павших героев войны и президента-мученика Авраама Линкольна, который становится «избавителем» всей нации, тогда как Джордж Вашингтон — ее «основателем». Э. Навех, автор лучшего на сей день исследования политического мученичества в США, указывает, что убийство президента «скрепило» нацию кровью и сообщило ей эмоциональное единение, которого ей не хватало раньше (Navah, 1992: 50–81). Поскольку в Гражданской войне участвовали также Дж. Гарфилд и У. Мак-Кинли, два других президента-мученика, то после убийства они наряду с Линкольном становятся жертвами, пострадавшими за благо американцев и за прогресс человечества, и вместе с тем воинами, погибшими на поле брани. Возможно, именно потому, что отправной точкой национального мученичества в США стала война, а не революция, т. е. относительно легитимный институт, а не полная пересборка всех институтов, оно оформлялось

органичнее, чем во Франции, и меньше нуждалось в крови, мести, образах плачущих теней и таких демонстративных актах, как почитание сердец мучеников.

Как известно, Авраам Линкольн был убит спустя пять дней после окончания войны, в Страстную пятницу, что послужило если не первым, то дополнительным поводом для сравнений его со Христом⁷. В том же году в свет вышла книга «Наш президент-мученик. Речи с церковных кафедр Нью-Йорка и Бруклина», сборник посвященных ему проповедей, речей и молитв, на материале которых прекрасно видно, насколько быстро смерть президента была осмыслена как хриstopодобная и плодотворная:

У Бога есть право на кровь его слуг — и не меньшее, чем на саму их жизнь. Бывают времена, когда смерть хорошего человека может сделать больше, чем могла бы сделать вся его жизнь... Чтобы осуществить свои цели, Богу нужна была кровь его Сына... В иное время Богу нужна была кровь мучеников, дабы скрепить и освятить его Слово. Подобно этому потребна была Богу и кровь Авраама Линкольна!.. Солдатская смерть... посвятила его в бессмертные славы, скрепив кровью и освятив навеки историю, помазанным вождем которой он был; и из подобной смерти происходит воскресение новой жизни для нации и всего человечества! (Williams et al., 1865: 125).

Гражданская война (которую северяне чаще называли просто «Восстанием») интерпретируется как космическая война света и тьмы, борьба избранного народа против сил зла: «Но даже это не отвратило общественное чувство нашего народа от убеждения, что мы сражаемся на путях Господних против врагов человека (ср. одно из прозвищ дьявола — «враг человеческий»)), — говорится в одной из проповедей (Ibid.: 70). Убийцу Линкольна прямо объявляют приспешником Сатаны: Лора М. Таун, известная аболиционистка и деятель образования, возмущается в одном из писем: «Разве не происками Дьявола было сделано это; и они еще хотят признать его сумасшедшим!» (Towne, 1912: 160). Джейн Г. Свиссхельм, активистка за права женщин и редактор газет «Pittsburgh Saturday Visiter» и «St. Cloud Democrat», в редакционной колонке от 4 мая 1985 года пишет:

Приходило ли вам когда-нибудь в голову, что Дьявол — глупец? Эту мысль нам определенно внушает Библия, поскольку о Праведности говорится в ней как о «Мудрости».

Неразумие греха никогда, быть может, не проявлялось столь явно, как во всей истории Восстания, и оно достигло своей кульминации в убийстве Президента Линкольна. Если мы признаем, что Князь Тьмы внушает своим последователям планы и намерения, чтобы те могли служить интересам его царства, то наблюдая его достижения на ниве распространения и утверждения своей любимой «институции» [рабства — А. З.], мы вынуждены будем считать его не кем иным, как тупицей (Swisshelm, 1934: 289–290).

7. Отметим, однако же, что вопрос о том, что святой президент мог в этот день делать в театре на комедийном спектакле, на волне траура остался тогда за скобками.

Поскольку Линкольн не был солдатом и погиб не на поле брани, для оформления механизма мученичества и отладки его работы требовалось доказать, что его смерть в том или ином смысле можно полагать воинской. Хотя «Восстание» было успешно подавлено и «наши» одержали победу, требовалось еще раскрыть ее вневременное, символическое измерение. Поэтому контекст подвига Линкольна — не столько реальная, сколько вечная война между силами добра и зла. В том же сборнике «Наш президент-мученик» предлагается множество интерпретаций его мученичества именно как воинского подвига: «Этому-то племени героев и принадлежит имя Авраама Линкольна; если кто-либо и пал, сражаясь в битвах всего человечества, так это он» (Williams et al., 1865: 130); «Но мы видим его сегодня... зачинающим битву в единственном поединке, который мог кончиться лишь вселенским уничтожением рабства» (Ibid.: 71). Победа Севера в Гражданской войне обретает, таким образом, вселенский масштаб как победа «человеческого прогресса» над дьяволом. Линкольн был в ней вождем, но погиб как рядовой: «Разве тысячи солдат не пали на поле брани от вражеских пуль? Ужасна ли гибель на поле брани? Он умер так, как будто убит был в бою. Не умоляют ли обреченные пасть солдаты о том, чтобы отойти в час битвы и победы? Он отошел в час победы» (Ibid.: 40).

В речи Уэнделла Филлипса, юриста и одного из лидеров аболиционистов, Линкольн называется вождем даже не американцев, а всех христиан, получившим откровение свыше и избранным Господом Богом. Вспомнив ходовую фразу Тертуллиана «Кровь мучеников — семя Церкви», принявшую свой нынешний вид в «Деяниях и памятниках» Дж. Фокса, он помещает мученичество президента в недвусмысленно милитантный контекст:

Ему было позволено [Господом — А. 3.] нанести последний сокрушительный удар, сведший в могилу дрогнувшее сопротивление восставших, и затем, ведя за руку любимого сына, идти по улицам покоренной столицы и внимать хвалам и благодарению, возносившим его имя к престолу Господа Бога на все лады, какие могут измыслить благочестие и признательность; и наконец, скрепить несомненное торжество любимого дела жизни собственной кровью... Некий ангел явил ему... что ему суждено будет повести войска Всевышнего в величайшей и святейшей войне, какую знало Христианство, извергнув чуть колеблющейся рукою молнию справедливости, что разметает эту тлетворную систему в прах (Philips, 1865: 14).

Интересно в этой связи рассмотреть также вопрос о «возмездии» убийце и зачинщикам восстания: судя по количеству упоминаний в источниках, он был весьма животрепещущим. Филлипс, упоминая народный гнев, говорит, что бунтовщики должны быть изгнаны, поскольку для виселиц их чересчур много. Будучи квакером и проповедуя идеал ненасилия, он решает вопрос оригинально и жертвует агрессивной мобилизацией в пользу мирной рутинизации. Так, он заявляет, что «единственной карой, способной сокрушить какое-либо дело, является та, от которой страдают его лидеры вследствие нового порядка вещей, утверждение ко-

того препятствует возвращению их греха» (Ibid.: 15). Данный пассаж можно интерпретировать в том смысле, что новая реальность, возникшая из мученичества президента, и есть худшая кара для его невежественных убийц. Им в ней просто нет места: и они должны будут скрыться «во тьме внешней» даже без особенного к тому понуждения.

Прочие мнения относительно мести не столь оригинальны. С одной стороны, жажда справедливого возмездия (в том или ином виде) часто представлена в личных свидетельствах. Лора М. Таун пишет: «Что же до подлого Иуды, что поднял на него руку, то они молили Господа Бога, чтобы вихрь унес его прочь, чтобы подобно воску он расплавился в яростном жаре и был навеки изгнан с очей Господних» (Towne, 1912: 161). С другой стороны, предостережения как от индивидуальных, так и от коллективных актов мести постоянно звучат в публичных речах: предполагается, что ответное насилие свершится либо «объективно», т. е. само собой, либо должно быть отдано на откуп божественным силам: «Но убийце, хотя тот ненадолго и смог ускользнуть от бдительности правительства, не уйти. Его чело отмечено каиновой печатью, вина замарала душу его, и поэтому Немезида отыщет его и привлечет к ужасному возмездию» (Williams et al., 1865: 271).

Впоследствии мученическая смерть «дядюшки Эйба» становится прообразом любой другой смерти на службе страны (будь то насильственной или нет) и краеугольным камнем американской государственности. Катафалк, на котором везли его тело, до сих пор используется на похоронах всех президентов и некоторых знаковых государственных деятелей США; последним на него было возложено тело умершего в 2018 году сенатора Джона Маккейна. Однако еще ранее кончина Линкольна оказывается парадигмой для осмысления последующих убийств президентов Дж. Гарфилда в 1881 году и У. Мак-Кинли в 1901 году. Спустя короткое время выходит в свет книга Дж. Коултера под названием «Наши президенты-мученики, их выдающаяся жизнь, публичная и частная, а также достопочтенные деяния», посвященная, собственно, этим трем фигурам (Coulter, 1901). Само слово «мученик» в этом труде фигурирует только в выражении «президент-мученик», однако стилистика богословия 1860-х годов здесь сохраняется в полной мере: «Он [Линкольн. — А. З.] видел самую кровавую гражданскую войну в истории... и был готов к собственному закланию на алтаре — заместительной жертве ради возлюбленной нации» (Ibid.: 28). Хотя упоминание его жертвы как «заместительной» в этом пассаже весьма примечательно, оно встречается в тексте единожды и специального смысла в себе не несет.

Иногда к мученикам причисляют также убитого в 1963 году Дж. Кеннеди, чьи похороны, согласно пожеланию его вдовы, точно повторяли похороны Линкольна⁸. Хотя в целом тема мученичества в его гражданском культе выражена слабо, ее довольно цинично артикулировал преемник Кеннеди, Линдон Джонсон: «Из книг по истории я твердо знал, что мученик умирает ради чего-то. Джон Кенне-

8. Здесь можно вспомнить также известные «городские легенды» относительно сходства между Линкольном и Кеннеди, первый список которых был опубликован в 1964 году в журнале «Time».

ди умер — но ради чего, неясно. Прояснить это предстояло мне. Я должен был взять программу покойного и превратить ее в „дело“ мученика. Так и Кеннеди, и я смогли бы остаться в вечности» (Goodwin, 2015). Таковым «делом» стали гражданские права, которые тот якобы защищал, пусть и пробыв на своем посту меньше трех лет. Столь внятное изложение принципа действия мученичества и особенно мотива учреждения при отсутствии прочих отражает как его ясное понимание, так и инфляцию гражданской религии США в целом. Культ Линкольна, изначально все же имевший милитантное измерение, проповедовался сторонниками ненасилия и был поэтому несравнимо менее кровавым, чем культы мучеников в революционной Франции. Можно предположить, что именно поэтому его мобилизационный заряд угас так быстро; даже несмотря на традицию использования катафалка и празднование дня рождения Авраама Линкольна в ряде американских штатов, о нем вспоминают уже очень редко.

«Уже родилась на свет жестокая красота»: мученичество в ирландском национализме XVII–XX веков

Куда бы ни приходило христианство, его распространение, как правило, сопровождалось появлением своих, христианских, мучеников: в Британии и Шотландии (II–V века), в Древней Руси (X век), Скандинавии (X–XI века). Одним из исключений стала «земля св. Патрика» — Ирландия. Поэтому удивительно, насколько широкое распространение получила здесь идея мученичества в эпоху религиозных войн XVI века и затем в ирландском национализме периода существования Соединенного Королевства Великобритании и Ирландии. Независимо от культов отдельных мучеников жертвой здесь становится сама страна: в статье «Национальность», опубликованной в издании «Sinn Fein» (рупоре основанной в 1917 году одноименной партии во главе с Артуром Гриффитом), говорится следующее: «В мартирологии истории среди прочих распятых наций Ирландия занимает главнейшее место» (O'Brien, 1995: 9). Синтез религиозного и политического измерений в ирландском национализме осознавали и сами его представители. В изданной в 1904 году книге «Речи со скамьи подсудимых, или Протесты ирландского патриотизма» ее составители, активные сторонники освободительной борьбы, открыто называют убитых или казненных ирландцев «политическими мучениками» (Sullivan et al., 1904: 6, 12). Апофеозом развертывания этой идеологии стало Пасхальное восстание 1916 года в Дублине, «подарившее» ирландским националистам четырнадцать новых мучеников во главе с П. Пирсом и Дж. Коннолли, чья казнь способствовала получению страной независимости в 1920–1940-е годы. Хотя именно это восстание станет основным объектом анализа в настоящем разделе, прежде нам следует обратиться к исследованию истоков и эволюции жертвенной идеологии, воплотившейся в этих событиях.

В 1826 году в свет вышел труд «Жизнь Теобальда Вольфа Тона, создателя Общества объединенных ирландцев, генерал-адъютанта и командира отделения на

службе Французской и Батавской республик, написанная им самим и продолженная его сыном». Вольф Тон был зачинщиком антибританского восстания 1798 года и главой организации, которая в том же году при поддержке французов попыталась создать республику, однако не преуспела в этом и вскоре была ликвидирована. Именно Тон, вскоре после вынесения смертного приговора вскрывший себе вены в тюрьме, стал главным и образцовым мучеником ирландского национализма, на которого в 1910-е годы неоднократно ссылался Пирс и образ которого вдохновил организаторов восстания 1916 года.

Оформлением образа Вольфа Тона мы во многом обязаны его сыну, Уильяму Теобальду Вольфу Тону, написавшему, как следует из заглавия, вторую часть книги. Так, он неоднократно называет отца «первым апостолом ирландского союза и мучеником ирландской свободы» (*Life of Theobald Wolfe Tone*, 1826: 532) и несмотря на его самоубийство описывает его смерть как мученическую: «Вытянувшись на окровавленной темничной койке, первый апостол ирландского союза и самый прославленный из мучеников ирландской независимости, он считал тягостные часы последних семи дней и ночей своей медленной и безмолвной агонии» (*Ibid.*: 539). Уильям Тон выражает логику плодотворной смерти и мобилизации в форме мести за мучеников: «Восемнадцать тысяч человек, принесенных в жертву Альбой в Нидерландах за пять лет, не воспрепятствовали установлению свободы в Ирландии. Из крови каждого мученика свободы в Ирландии выйдут, я надеюсь, тысячи, чтобы отмстить за их гибель» (*Ibid.*: 505). Учитывая укорененность восстания 1798 года в опыте Французской революции, вероятно, этот ход мысли также можно приписать в том числе и ее влиянию. Чувства, весьма схожие с чувствами сына, испытывает и вдова Тона: переехав после его смерти во Францию с дочерью и двумя сыновьями, она удостоилась аудиенции у Наполеона и оставила мемуары, в которых писала: «Тон принадлежит Ирландии, и каждое свидетельство того, что память о нем жива, должно вызвать в сердцах его семьи глубочайшие и благодарнейшие чувства к стране, ради которой он столь благородно погиб, великодушный и добровольный мученик» (*Ibid.*: 589).

Следует отметить, что «мучеником» в это время Тона называют не только его родные. В приложении к их совместному труду было опубликовано письмо Люсьена Бонапарта — младшего брата Наполеона, служившего в 1799–1800 годах министром внутренних дел Франции. Документ был озаглавлен как «Послание Президента Люсьена Бонапарта в облегчение горя вдовы и детей Теобальда Вольфа Тона»; в письме, помимо прочего, говорилось следующее: «Вы слышали последние слова самого прославленного из мучеников свободы... Вы слышали, как он воскликнул: „После таких жертв [sacrifices] за дело свободы, нетрудно сегодня прибавить и жертву моей собственной жизни“» (*Ibid.*: 554).

Мысль о том, что жизнь и смерть Вольфа Тона были «воинской», не нуждалась в оправданиях и каких-либо обоснованиях: в отличие от первых христиан, Марата, Лепелетье или Авраама Линкольна, он был профессиональным военным, участником и вдохновителем вооруженного и насильственного выступления. По-

этому можно сказать, что в каждом из этих случаев не просто эксплуатируется сама идея мученичества, но и композиция мученичества достраивается до «полноты»: если в первых рассмотренных нами кейсах требовалось доказать, что мученики — это воины, то в случае Тона доказывалось, почему воин — это также и мученик (хотя Пирс в одной из своих речей все же посчитал нужным упомянуть, что тому был присущ «бравый солдатский дух» и что он «вооружил свое поколение на защиту» страны) (Pearse, 1916: 57, 55). В остальном Тон также рассматривается как основатель национального движения, чья смерть вдохновляет народ на вооруженную борьбу и служит «общему делу».

Примечательно, что в ирландском национализме, как и в прочих случаях, мученику достаточно было пострадать, а не умирать за свои убеждения. Так, в тексте 1864 года с примечательным названием «Катехизис ирландской истории» рассказывается, в частности, о Дэниеле О'Коннелле и его сподвижниках, которые в 1829 году добились католической эмансипации (права для ирландских католиков избираться в британский парламент), а в 1843 году выступили за «Отзыв» [repeal] британско-ирландской унии 1800 года. В результате О'Коннелла и его сподвижников заключили в тюрьму, и хотя пробыли они в неволе очень недолго, но тем не менее получили прозвище «мучеников Отзыва» [Repeal martyrs]. Далее в книге говорится: «Мученики Отзыва, как их прозвали, были триумфально выведены из темницы гражданами Дублина, составившими впечатляющую процессию» (O'Hanlon, 1864: 564). В ходу были также литографии с изображением девяти активистов и подписью: «„Заговорщики“, или Мученики Отзыва 1843 года». При этом «Катехизис» называет мучеником также и архиепископа Оливера Планкета, который в 1679 году был обвинен в подготовке французского вторжения и создании ирландской армии и подвергнут казни через повешение, потрошение и четвертование (Ibid.: 426–427). Важно, что далее в тексте фиксируется логика плодотворной смерти: «Однако из зла часто проистекает и нечто доброе, и за смертью этого благородного и святого мученика последовала реакция общественного мнения» (Ibid.: 428); завершается глава приходом к власти Якова II — последнего английского монарха-католика.

Дальнейшее развитие идеи мученичества в идеологии ирландского сопротивления связано с возникшим в 1858 году радикально-освободительным движением фениев; трое из его активистов, повешенные в 1867 году за убийство полицейского и прозванные «Манчестерскими мучениками», присоединились к сонму жертв прошлого. Их образы легитимировали как бунт 1916 года, так и возникшее вслед за этим рабочее движение: его лидер Джеймс Х. Хадсон (что примечательно, не католик, а квакер) в 1919 году в газетной статье писал: «Из жертвы манчестерских мучеников нация обрела полную возможность повелевать своими господами и сбросить угнетение» (Cozens, 2018: 32). В романе о фениях ирландского писателя, священника и политического активиста Канона Шихана «Килморские могилы. История 1867 года», вышедшем в 1915 году и послужившем источником вдохновения для Пирса и организаторов восстания 1916 года, говорится: «Как кровь мучеников дала семя святым, так и кровь патриота — священное семя, единственно

способное вдохнуть свежие силы и новую жизнь в нацию, которая катится к загниванию и распаду» (Sheehan, 1918: 154); «...это значит, произнес Майлз Коган после долгой паузы, что мы, фении — не солдаты, а проповедники?» / «Проповедники, пророки и мученики!» (Ibid.: 68).

Парадоксальным образом герои книги Шихана повторяют эту фразу, что они не солдаты, а «проповедники, пророки и мученики», несколько раз (Ibid.: 68, 124). Это в данном случае очевидная инверсия, так как их склонность к реальному насилию, равно как и к прямому террору, хорошо известны. В другом месте, однако, мученики и исповедники оказываются в одном ряду с «воинами и вождями» (Pearse, 1916: 17). Как и в случае с выстраиванием образа Вольфа Тона, этот парадокс идеологической установки фениев можно считать подтверждением эвристического потенциала предложенной нами модели: если ранние христиане чурались насилия, но полагали себя «борцами», то реальные борцы такое звание могли отвергать; таким образом в обоих дискурсах достигается условный средний уровень милитантности, который мог бы гармонично согласовываться с мотивами учреждения и мобилизации.

Однако главнейшим из жрецов ирландского «политического мученичества» стал один из зачинщиков Пасхального восстания Патрик (Подрик) Пирс — школьный учитель, писатель и ревностный католик. Именно в его риторике обозначенная нами композиция мученичества обретает свою «полноту», хотя нужно отметить, что Пирс не использует слова «мученичество», но часто говорит о *жертве* [sacrifice] и *свидетельстве* [testimony]. В его речах, которые вернее было бы назвать проповедями, преданность Ирландии становится новой религией: «Мы пришли обновить свою преданность вере Тона; еще раз выразить свое всецелое принятие Евангелия Ирландского Национализма...» (Ibid.: 54–55). В другом месте той же речи о Вольфе Тоне Пирс провозглашает: «Душа этого человека была жарким пламенем — столь неистовым, щедрым и чистым, что причаститься ему означает принять новое крещение, заново возродиться и очиститься» (Ibid.: 56–57).

Взаимосвязь всех трех выделенных нами мотивов в текстах Пирса проявляется исключительно ярко. С одной стороны, он в духе культа Тона говорит, что для освобождения нации (которое приравнивается к ее созданию) нужна жертва: «Из смерти рождается жизнь; и из могилы патриотов — будь то мужчины или женщины — рождаются живые нации» (Ibid.: 136–137). С другой стороны, он постоянно подчеркивает, что для этого необходима не только жертвенная смерть, но и «сила оружия», т. е. реальное насилие: «Представляется очевидным, что национальную государственность [nationhood] нельзя обрести иначе, кроме как силой оружия; в одном или двух случаях получилось обойтись без реального кровопролития, но оружие было наготове, как было и умение с ним обращаться» (Ibid.: 97). Еще в одном месте он недвусмысленно сакрализует пролитие и собственной, и вражеской крови: «Кровопролитие очищает и освящает, а нация, которая видит в нем безусловное зло, утратила свою мужественность» (Ibid.: 99). Исходя из этого, ясно, что Пирс осмыслял освобождение от гнета как борьбу добра со злом и выстраивал

генеалогию мученичества от Теобальда Вольфа Тона и Роберта Эммета до фениев вроде Иеремии (Россы) О'Донована и Манчестерских мучеников, память о которых должна вдохновлять на бой грядущие поколения:

...мы клянемся следовать по стопам Тона, неустанно, днем и ночью, пока его дело не будет завершено — ведь он полагал за величайшее счастье сражаться за свободу, сражаться не в унынии, но в великой радости, надеясь на победу сегодня, но все же сражаясь независимо от того, близка победа или же нет, никогда не изменяя нашему идеалу, не продавая ни йоты, ни буквы из того, что мы имеем по праву рождения, храня верность памяти и вдохновению Тона и полагая себя в долгу до тех пор, пока мы не сокрушим то зло, против коего он свидетельствовал своей кровью (Ibid.: 63).

Пирс, несомненно, был самым «мистичным» из вдохновителей восстания 1916 года, и далеко не все его соратники разделяли его фанатическое рвение. Так, Джеймс Коннолли, хотя и был «канонизирован» как один из главных мучеников Пасхального восстания, был честным социалистом и поэтому придавал концептам мученичества, жертвы и искупления куда меньше значения. Даже в тех случаях, когда он упоминает о мученичестве, он не апеллирует к нации и тем более не сравнивает ее с Церковью. Его ценности вполне интернациональны: «Итак, вечная слава нашему товарищу с континента, который в мире имперских и финансовых бандитов, трусливых приспособленцев и компромиссов показал человечеству, что человек по-прежнему способен умереть за святое — за то, что наша душа священна, и за подлинное братство человеческой расы!» (Connolly, 1914).

Как и в случае Французской революции, мобилизация, неизменно присутствующая в дискурсе ирландского национализма, проводилась непосредственно, будь то в форме проповеди или газетной агитки; в этом, среди прочего, отличие этих двух случаев от культа Авраама Линкольна, в рамках которого идеологами не предлагалось проекта будущего, вследствие чего он очень быстро рутинизировался. Что важнее всего, мобилизация в жертвенном дискурсе 1916 года имела место не только в риторике и воображении восставших, но претворилась в жизнь и *реально* способствовала независимости Ирландии. Этот вывод исследователей (например: Moran, 1994) непосредственно подтверждается и в источниках. Так, газета «The Gaelic American» от 13 мая 1916 года пишет, что восставшие «пополнили славный сонм ирландских мучеников..; это имена, которые ирландская раса будет восхвалять во все времена... Ирландцы по всему миру восстанут в горькой ярости и взыщут жестокого возмездия» (McCarthy, 2012: 111). Или, например, в номере издания «The Factionist» от 12 апреля 1917 года мы читаем: «Наши Мученики пролили свою кровь отнюдь не напрасно. Каждая капля ее произвела людей, что мыслят подобно им. Они отдали за нас свои жизни. <...> Каждый из нас должен удвоить свои усилия» (Ibid.: 129).

Образ Пасхального восстания 1916 года в сочетании с идеями Пирса и Коннолли вдохновлял и членов Ирландской республиканской армии (ИРА), которые

участвовали в Войне за независимость 1919–1921 годов и сражались за отделение Северной Ирландии при поддержке местных католиков (Bruce, 2009, 1992). Однако помимо героев 1916 года у ИРА появились и свои мученики. Самый известный из них — Бобби Сэндс, умерший в голодовке 1980–1981 годов. В тюремном дневнике он писал, что является «жертвой вечной войны угнетенного народа Ирландии с чуждым ему деспотическим и враждебным режимом, который отказывается уйти с нашей земли», и призывал соратников «усердно трудиться и быть готовыми к жертвам» (Sands, 1981). Осмысление его смерти как жертвенной вдохновляет активистов Северной Ирландии по сей день (Sweeney, 2004; Hopkins, 2018).

Заключение

В начале статьи мы поставили ряд вопросов: во-первых, зачем национализмам нужны идеологии мученичества и почему они раз за разом возникают в контексте различных националистических движений и наций-государств Нового времени; во-вторых, какую роль играет в них религия и можно ли их поэтому считать «секулярными». Для их решения и работы с частными кейсами мы предложили структурную модель, которая предполагает, что смысловая композиция мученичества составлена из трех взаимозависимых мотивов: учреждения, милитантности и мобилизации.

Мы полагаем, что наша модель описания дискурсов мученичества показала свою эвристическую продуктивность для описания и объяснения дискурсов мученичества в национализмах. Составляющие ее три мотива обнаруживаются во всех трех рассмотренных нами случаях, и везде — в тесной взаимосвязи. Принцип этой взаимосвязи заключается, помимо прочего, в том, что они стремятся к балансу: когда один элемент гипертрофирован (как, например, *милитантность* у фениев), производятся попытки уравновесить его темой «проповедей и пророчеств», а когда он сомнителен в целом (как та же *милитантность* в случае Марата, Лепелетье или Авраама Линкольна, которые не были воинами), этот элемент «доставляется» до хотя бы минимально приемлемого уровня.

В своем сочетании эти три мотива образуют круговой механизм, который, как мы предположили в начале статьи, составляет «движок» дискурсивно-практического формата функционирования национализмов. За счет выстраивания ярких и трагичных событий в систему «родных» образов, он позволяет объединять значительное количество людей, бороться за *учреждение* новой реальности, а затем сохранять ее и воспроизводить. Значение этих мотивов в разных случаях неравноценно: если во Франции они органично складываются в единую машину абсорбции и производства насилия — мученики гибнут в борьбе, создают новое бытие и требуют отмщения, — то после Гражданской войны в США жертва Авраама Линкольна, при всей милитантности его образа, выражала почти исключительно смыслы учреждения. В ирландском национализме, которому долгое время не удавалось добиться создания чего-либо, что опознавалось бы как «новая реаль-

ность», мотив учреждения прокручивается вхолостую, и на первый план выходит мобилизация.

Понятие «секулярного» мученичества, на наш взгляд, затемняет суть проблемы, поскольку во всех трех рассмотренных нами кейсах национализмы черпают понятия, концепции, образы и референции (в частности, к Иисусу Христу) из христианской религиозной традиции. Исходя из этого можно предположить, что мученичество — это цельный феномен, выделять «секулярные» либо «религиозные» элементы в котором бессмысленно. То же самое, похоже, верно и в отношении феномена мученичества за пределами национализмов — например, в реформаторских движениях: Эмили Дэвисон, активистка воинствующего Женского общественно-политического союза, в 1913 году на английском дерби бросившаяся под копыта лошади Георга V, воспринимала свое самопожертвование как воспроизведение образа Голгофы и прославлялась как «христианская мученица» (не говоря уже о том, что лидер движения Э. Панкхёрст говорила о «священной войне» «крестоносцев» за права женщин) (Gullickson, 2008: 473, 475).

Сегодня эта тема все чаще становится предметом изучения, и можно предположить, что выведенная нами смысловая композиция мученичества подошла бы в качестве объяснительной конструкции в таких исследованиях. Предложенная нами перспектива открывает широкое поле для дальнейшего анализа. Это касается отнюдь не только механического накопления эмпирического материала, но и изучения концептуальных проблем. Так, важнейшая из проблем, обнаруженных нами в ходе анализа — это *забвение* культов мучеников в случаях распада их смысловой структуры, а также их *рутинизация*, сохраняющая их в устойчивых, но инертных формах. Из рассмотренных нами кейсов культ Марата и Лепелетье был уничтожен механически врагами их почитателей: их останки были погребены в Пантеоне в 1793–1794 годах, но уже в 1795 году были оттуда изъяты. В США день Авраама Линкольна празднуется всего в нескольких штатах: Миссури, Нью-Йорке, Иллинойсе, Коннектикуте и Нью-Джерси. В 2006 году военные парады на пасхальное воскресенье были возобновлены в Ирландии, а в 2016 году состоялось празднование в честь 100-летия Пасхального восстания 1916 года. Хотя эти национализмы, если не считать идей оппозиционных правых кругов, по сути «выдохлись», им на смену пришли другие, упомянутые в начале статьи, и если у новых наций-государств культ мучеников уже начал рутинизироваться, то у других движений — к примеру, курдов, — он только набирает силу. Более детального внимания заслуживает также вопрос, каким образом в ходе оформления образа мученика мотивы жертвенности переносятся в милитантную плоскость. Эти и другие проблемы изучения феномена мученичества в западных национализмах оставляют огромный простор как для эмпирических, так и теоретических исследований на стыке множества дисциплин.

Литература

- Агамбен Дж. (2012). Номо sacer: что остается после Освенцима / Пер. с ит. О. Дубицкой, И. Левиной, П. Соколова. М.: Европа.
- Андерсон Б. (2001). Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле.
- Геллнер Э. (1991). Нации и национализм / Пер. с англ. Т. В. Бердиковой и М. К. Тюнькиной под ред. И. И. Крупника. М.: Прогресс.
- Жиран Р. (2010). Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение.
- Книги Маккавеев (Четыре книги Маккавеев) / Пер. с др. греч. Н. В. Брагинской, А. Н. Ковалю, А. И. Шмаиной-Великановой под общ. ред. Н. В. Брагинской; науч. ред. М. Туваль. М.: Мосты культуры, Гешарим, 2014.
- Минье Ф. (2006). История Французской революции с 1789 по 1814 гг. / Пер. с фр. И. М. Дебу и К. И. Дебу под ред. Ю. И. Семёнова. М.: Государственная публичная историческая библиотека России.
- Хобсбаум Э. (1998). Нации и национализм после 1780 года / Пер. с англ. А. А. Васильева. СПб.: Алетейя.
- Armstrong K. (2015). *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books.
- Barker P. (2009). *Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for Us*. London: Routledge.
- Bellah R. (1967). Civil Religion in America // *Daedalus*. Vol. 96. № 1. P. 1–21.
- Bloch M. (1986). *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch M. (1992). *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowersock G. W. (1995). *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowman Frank P. (1973). *Le Christ romantique*. Genève: Librairie Droz S.A.
- Boyarin D. (1999). *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press.
- Brettler M. (2002). Is there Martyrdom in the Hebrew Bible? // *Cormack M. (ed.). Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*. Oxford: Oxford University Press. P. 3–22.
- Bruce S. (2009). *Paisley: Religion and Politics in Northern Ireland*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce S. (1992). *The Red Hand: Protestant Paramilitaries in Northern Ireland*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke P. (2013). Nationalisms and Vernaculars, 1500–1800 // *Breuilly J. (ed.). The Oxford Handbook of the History of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press. P. 21–35.
- Clément O. (1995). *The Roots of Christian Mysticism*. New York: New City Press.

- Connolly J. (1914). A Martyr for Conscience Sake. URL: <https://www.marxists.org/archive/connolly/1914/08/martyr.htm> (дата доступа: 25.12.2018).
- Coulter J. (1901). *Our Martyr Presidents Lincoln, Garfield, McKinley, Their Illustrious Lives, Public and Private, and Their Glorious Deeds*. Chicago: The Memorial Publishing House.
- Cozens J. (2018). The Making of the Peterloo Martyrs, 1819 to the Present // *Outram Q., Laybourn K. (eds.). Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 31–58.
- Cullen Stephen M. (1986). Leaders and Martyrs: Codreanu, Mosley and José Antonio // *History*. Vol. 71. № 223. P. 408–430.
- D. T. (1793). *L'Ombre plaintive de Marat, aux républicains français*. Paris: Franklin.
- Droge A., Tabor, J. (1992). *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. San Francisco: Harper.
- Farrar M. (2018). David Oluwale: Making his Memory and Debating his Martyrdom // *Outram Q., Laybourn K. (eds.). Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 227–262.
- Flori J. (1991). Mort et martyre des guerries 1100: L'exemple de la première croisade // *Cahiers de civilisation médiévale*. № 134. P. 121–139.
- Goodwin Doris K. (2015). *Lyndon Johnson and the American Dream*. Open Road Media.
- Guiraut F.-É. (1793). *Oraison funèbre de Marat, L'Ami du peuple*. Paris: 86 départemens.
- Gullickson Gay L. (2008). Emily Wilding Davison: Secular Martyr // *Social Research*. Vol. 75. № 2. P. 461–484.
- Halliday F. (2013). Nationalism in the Arab World since 1945 // *Breuilly J. (ed.). The Oxford Handbook of the History of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press. P. 435–452.
- Hayes Carlton J. H. (1960). *Nationalism: A Religion*. New York: Macmillan.
- Hopkins S. (2018). Bobby Sands, Martyrdom and the Politics of Irish Republican Memory // *Outram Q., Laybourn K. (eds.). Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 263–286.
- Jones J. W. (2008). *Blood that Cries Out from the Earth: The Psychology of Religious Terrorism*. Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer M. (1991). Sacrifice and Cosmic War // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 3. № 3. P. 110–117.
- Juergensmeyer M. (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Oakland: University of California Press.
- Lecomte-Tilouine M. (2010). Martyrs and Living Martyrs of the People's War in Nepal // *South Asia Multidisciplinary Journal*. Vol. 4. P. 1–21.
- Massin J. (1988). *Robespierre, Aix-en-Provence*: Alinéa.
- McCarthy M. (2012). *Ireland's 1916 Rising: Explorations of History-Making Commemoration and Heritage in Modern Times*. London: Routledge.
- McPhee P. (2012). *Robespierre: A Revolutionary Life*. New Haven: Yale University Press.

- Middleton P.* (2006). *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*. London: T&T Clark.
- Moran Farrell S.* (1994). *Patrick Pearse, the Politics of Redemption: The Mind of the Easter Rising, 1916*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Morris C.* (1993). *Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade // Studies in Church History*. Vol. 30. P. 93–104.
- Moss C.* (2010). *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford: Oxford University Press.
- Moss C.* (2013). *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented the Story of Martyrdom*. New York: HarperCollins.
- Moussard P.* (1793). *Ode funèbre, prononcée par le citoyen Moussard, au nom de la Section des Piques, Sur la Tombe de Marat, le 9 Octobre 1793, l’an II de la République Française, une et indivisible*. Paris: Section des Piques.
- Naveh Eyal J.* (1992). *Crown of Thorns: Political Martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr.* New York: New York University Press.
- O'Brien Conor C.* (1995). *Ancestral Voices: Religion and Nationalism in Ireland*. Chicago: University of Chicago Press.
- O'Hanlon J.* (1864). *Catechism of Irish History from the Earliest Events to the death of O'Connell*. Dublin: J. Mullany.
- Outram Q., Laybourn K.* (2018). «A Divine Discontent with Wrong»: People's Martyrology // *Outram Q., Laybourn K.* (eds.). *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 1–30.
- Pearse P. H.* (1916). *Collected Works of Padraic H. Pearse: Political Writings and Speeches*. Dublin: The Phoenix Publishing.
- Philips W.* (1865). *The Lesson of President Lincoln's Death: A Speech of Wendell Philips at the Tremont Temple, on Sunday Evening, April 23, 1865 // Universal Suffrage, and Complete Equality in Citizenship, the Safeguards of Democratic Institutions*. Boston: Rand and Avery. P. 14–16.
- Pope R.* (ed.). (2001). *Religion and National Identity: Scotland and Wales c.1700–2000*. Cardiff: University of Wales Press.
- Rieffer Barbara-Ann J.* (2003). *Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship // Ethnicities*. Vol. 3. № 2. P. 215–242.
- Robespierre M.* (1950). *Œuvres de Maximilien Robespierre*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Safran W.* (ed.). (2005). *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics*. London: Frank Cass.
- de Salles P.* (1793–1794). *L'évangile des républicains*. Paris: Lallemand.
- Sands B.* (1981). *Prison Diary*. URL: <http://www.bobbysandstrust.com/writings/prison-diary> (дата доступа: 25.12.2018).
- Schalk P.* (2016). *Inages of Martyrom among Tamils*. URL: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-45> (дата доступа: 25.12.2018).

- Schechter R.* (2014). Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution // *Janes D., Houen A.* (eds.). *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press. P. 152–178.
- Shaery-Eisenlohr R.* (2008). *Shi'ite Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities*. New York: Columbia University Press.
- Sheehan C.* (1918). *The Graves at Kilmorna: A Story of '67*. London: Longmans, Green, & Co.
- Silverman H.* (ed.). (2011). *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, New York: Springer.
- Soboul A.* (1956). Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution: saïtes patriotes et martyrs de la liberté // *Archives de sociologie des religions*. № 2. P. 73–87.
- Soboul A.* (Ed.). (1962). *Textes choisis de L'Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Paris: Éditions sociales.
- Soper C., Fetzer J.* (2018). *Religion and Nationalism in Global Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern J.* (2004). *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. New York: HarperCollins.
- Stevens D.* (1997). Nationalism as Religion // *Studies: An Irish Quarterly Review*. Vol. 86. № 343. P. 248–258.
- Strenski I.* (2002). *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strenski I.* (2003). *Theology and the First Theory of Sacrifice*. Leiden: Brill.
- Sullivan T. D., Sullivan A. M., Sullivan D. B.* (1904). *Speeches from the Dock; Or, Protests of Irish Patriotism*. New York: Excelsior Catholic Publishing House.
- Suykens B.* (2010). Maoist Martyrs: Remembering the Revolution and its Heroes in Naxalite Propaganda (India) // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 22. № 3. P. 378–393.
- Sweeney G.* (2004). Self-Immolative Martyrdom: Explaining the Irish Hungerstrike Tradition // *Studies: An Irish Quarterly Review*. Vol. 93. № 371. P. 337–348.
- Swisshelm J. G.* (1934). *Crusader and Feminist: Letters of Jane Grey Swisshelm, 1858–1865*. Saint Paul: The Minnesota Historical Society.
- Tone Th. W.* (1826). *Life of Theobald Wolfe Tone*. Vol. 2. Washington: Gales & Seaton.
- Towne L. M.* (1912). *Letters and Diary of Laura M. Towne, Written from the Sea Islands of South Carolina, 1862–1884*. Cambridge: Riverside Press.
- Tudor L.* (2004). The Romanian Iron Guard: Its Origins, History, and Legacy // *The Occidental Quarterly*. Vol. 14. № 1. P. 81–90.
- Van der Veer P.* (2013). Nationalism and Religion // *Breuilly J.* (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press. P. 655–671.
- Varlet J.-F.* (1794). *Aux manes de Marat*. Paris: Valard et le Normant.
- Williams W. R. et al.* (1865). *Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices from the Pulpit of New York and Brooklyn*. New York: Tibbals & Whiting.
- Zubrzycki G.* (2006). *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press.

“Dulce et decorum est”: The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the 18th–20th Centuries

Aleksei Zygmont

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Fellow, Sociological Institute of the RAS Federal Center of Theoretical and Applied Sociology

Address: 7th Krasnoarmeyskaya Str., 25/14, Saint Petersburg 190005

E-mail: alekseizygmont@gmail.com

The article considers the phenomenon of martyrdom in the Western nationalisms of the 18th–20th centuries, and is analyzed in three examples. These are the cults of Marat, Lepelletier, Chalier, and other martyrs in France during the 1789 French Revolution; the cult of Abraham Lincoln and other “martyr president” cults in the USA; and the Irish martyrdom ideologies from the 17th century to the 1916 Eastern Rising. The classic studies on nationalism (E. Gellner, B. Anderson, E. Hobsbawm, etc.) do not pay attention to the topic. Other works consider separate cases, though lack a general theory. Thus, the article’s major goals are to discover what is the role of martyrdom in nationalisms, and how is it related to religious ideas. In order to answer these questions, the author proposes a structural, or “compositional”, model, suggesting that the discourse of martyrdom consists of the three motives of founding, militancy, and mobilization. These three components work as an integral “engine” that allows a nationalist movement or a nation-state to fight to create the new reality and preserve what was created. The author suggests that the balance of these three motives in each individual case may differ, so one of the motives may be hypertrophied, while the other two motives are simply “completed” to the minimum level. Proceeding from the fact that martyrdom in nationalisms constantly refers to religious ideas, images, and rituals, the author concludes that martyrdom is an integral phenomenon with no clear borderline between “secular” or “religious” with regard to both individual cases and the elements of a much larger case.

Keywords: nationalism, martyrdom, French Revolution, Maximilien Robespierre, Abraham Lincoln, Fenians, Eastern Rising, Patrick Pearse

References

- Agamben G. (2012) *Homo sacer: chto ostaetsja posle Osvencima* [Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive], Moscow: Europe.
- Anderson B. (2001) *Voobrazaemye soobshhestva: razmyshleniya ob istokah i rasprostraneniі nacionalizma* [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism], Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole.
- Armstrong K. (2015) *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, New York: Anchor Books.
- Barker P. (2009) *Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for Us*, London: Routledge.
- Bellah R. (1967) Civil Religion in America. *Daedalus*, vol. 96, no 1, pp. 1–21.
- Bloch M. (1986) *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch M. (1992) *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press
- Bowersock G.W. (1995) *Martyrdom and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowman Frank P. (1973) *Le Christ romantique*, Genève: Librairie Droz S.A.
- Boyarin D. (1999) *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford: Stanford University Press.
- Braginskaya N. (ed.) (2014) *Knigi Makkaveev (Chetyre knigi Makkaveev)* [Books of Maccabees (Four Books of Maccabees)], Moscow: Mosty kulury, Gesharim.
- Brettler M. (2002) Is there Martyrdom in the Hebrew Bible? *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion* (ed. M. Cormack), Oxford: Oxford University Press, pp. 3–22.

- Bruce S. (1992) *The Red Hand: Protestant Paramilitaries in Northern Ireland*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruce S. (2009) *Paisley: Religion and Politics in Northern Ireland*, Oxford: Oxford University Press.
- Burke P. (2013) Nationalisms and Vernaculars, 1500–1800. *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (ed. J. Breuilly), Oxford: Oxford University Press, pp. 21–35.
- Clément O. (1995) *The Roots of Christian Mysticism*, New York: New City Press.
- Connolly J. (1914) A Martyr for Conscience Sake. Available at: <https://www.marxists.org/archive/connolly/1914/08/martyr.htm> (accessed 25 December 2018).
- Coulter J. (1901) *Our Martyr Presidents Lincoln, Garfield, McKinley, Their Illustrious Lives, Public and Private, and Their Glorious Deeds*, Chicago: The Memorial Publishing House.
- Cozens J. (2018) The Making of the Peterloo Martyrs, 1819 to the Present. *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present* (eds. Q. Outram, K. Laybourn), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 31–58.
- Cullen Stephen M. (1986) Leaders and Martyrs: Codreanu, Mosley and José Antonio. *History*, vol. 71, no 223, pp. 408–430.
- D. T. (1793) *L'Ombre plaintive de Marat, aux républicains français*, Paris: Franklin.
- Droge A., Tabor, J. (1992) *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco: Harper.
- Farrar M. (2018) David Oluwale: Making his Memory and Debating his Martyrdom. *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present* (eds. Q. Outram, K. Laybourn), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 227–262.
- Flori J. (1991) Mort et martyre des guerries 1100: l'exemple de la première croisade. *Cahiers de civilisation médiévale*, no 134, pp. 121–139.
- Gellner E. (1991) *Nacii i nacionalizm* [Nations and Nationalism], Moscow: Progress.
- Girard R. (2010) *Nasilie i svjashhenoe* [Violence and the Sacred], Moscow: New Literary Observer.
- Goodwin Doris K. (2015) *Lyndon Johnson and the American Dream*, Open Road Media.
- Guiraut F.-É. (1793) *Oraison funèbre de Marat, L'Ami du peuple*, Paris: 86 départements.
- Gullickson Gay L. (2008) Emily Wilding Davison: Secular Martyr. *Social Research*, vol. 75, no 2, pp. 461–484.
- Halliday F. (2013) Nationalism in the Arab World since 1945. *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (ed. J. Breuilly), Oxford: Oxford University Press, pp. 435–452.
- Hayes Carlton J.H. (1960) *Nationalism: A Religion*, New York: Macmillan.
- Hobsbawm E. (1998) *Nacii i nacionalizm posle 1780 goda* [Nations and Nationalism since 1780], Saint Petersburg: Aleteya.
- Hopkins S. (2018) Bobby Sands, Martyrdom and the Politics of Irish Republican Memory. *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present* (eds. Q. Outram, K. Laybourn), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 263–286.
- Jones J. W. (2008) *Blood that Cries Out from the Earth: The Psychology of Religious Terrorism*, Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer M. (1991) Sacrifice and Cosmic War. *Terrorism and Political Violence*, vol. 3, no 3, pp. 110–117.
- Juergensmeyer M. (2003) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Oakland: University of California Press.
- Lecomte-Tilouine M. (2010) Martyrs and Living Martyrs of the People's War in Nepal. *South Asia Multidisciplinary Journal*, vol. 4, pp. 1–21.
- Massin J. (1988) *Robespierre*, Aix-en-Provence: Alinéa.
- McCarthy M. (2012) *Ireland's 1916 Rising: Explorations of History-Making Commemoration and Heritage in Modern Times*, London: Routledge.
- McPhee P. (2012) *Robespierre: A Revolutionary Life*, New Haven: Yale University Press.
- Middleton P. (2006) *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London: T&T Clark.
- Mignet F. (2006) *Istorija Francuzskoj revoljucii s 1789 po 1814 gg.* [History of the French Revolution from 1789 to 1814], Moscow: State Public Historical Library of Russia.
- Moran Farrell S. (1994) *Patrick Pearse, the Politics of Redemption: The Mind of the Easter Rising, 1916*, Washington: The Catholic University of America Press.

- Morris C. (1993) Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade. *Studies in Church History*, vol. 30, pp. 93–104.
- Moss C. (2010) *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford: Oxford University Press.
- Moss C. (2013) *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented the Story of Martyrdom*, New York: HarperCollins.
- Moussard P. (1793) *Ode funèbre, prononcée par le citoyen Moussard, au nom de la Section des Piques, sur la Tombe de Marat, le 9 Octobre 1793, l'an II de la République Française, une et indivisible*, Paris: Section des Piques.
- Naveh Eyal J. (1992) *Crown of Thorns: Political Martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr.*, New York: New York University Press.
- O'Brien Conor C. (1995) *Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*, Chicago: University of Chicago Press.
- O'Hanlon J. (1864) *Catechism of Irish History from the Earliest Events to the death of O'Connell*, Dublin: J. Mullany.
- Outram Q., Laybourn K. (2018) "A Divine Discontent with Wrong": People's Martyrology. *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present* (eds. Q. Outram, K. Laybourn), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 1–30.
- Pearse P. H. (1916) *Collected Works of Padraic H. Pearse: Political Writings and Speeches*, Dublin: The Phoenix Publishing.
- Philips W. (1865) The Lesson of President Lincoln's Death: A Speech of Wendell Philips at the Tremont Temple, on Sunday Evening, April 23, 1865. *Universal Suffrage, and Complete Equality in Citizenship, the Safeguards of Democratic Institutions*, Boston: Rand and Avery, pp. 14–16.
- Pope R. (ed.) (2001) *Religion and National Identity: Scotland and Wales c.1700–2000*, Cardiff: University of Wales Press.
- Rieffer Barbara-Ann J. (2003) Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship. *Ethnicities*, vol. 3, no 2, pp. 215–242.
- Robespierre M. (1950) Œuvres de Maximilien Robespierre, Paris: Presses Universitaires de France.
- Safran W. (ed.) (2005) *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics*, London: Frank Cass.
- de Salles P. (1793-1794) *L'évangile des républicains*, Paris: Lallemand.
- Sands B. (1981) *Prison Diary*. Available at: <http://www.bobbysandstrust.com/writings/prison-diary> (accessed 25 December 2018).
- Schalk P. (2016) Inages of Martyrom among Tamils. Available at: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-45> (accessed 25 December 2018).
- Schechter R. (2014) Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution. *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives* (eds. D. Janes, A. Houen), Oxford: Oxford University Press, pp. 152–178.
- Shaery-Eisenlohr R. (2008) *Shi'ite Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities*, New York: Columbia University Press.
- Sheehan C. (1918) *The Graves at Kilmorna. A Story of '67*, London: Longmais, Green, & Co.
- Silverman H. (ed.) (2011) *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, New York: Springer.
- Soboul A. (1956) Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution: saïtes patriotes et martyrs de la liberté. *Archives de sociologie des religions*, no 2, pp. 73–87.
- Soboul A. (ed.) (1962) *Textes choises de L'Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris: Éditions sociales.
- Soper C., Fetzer J. (2018) *Religion and Nationalism in Global Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern J. (2004) *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, New York: HarperCollins.
- Stevens D. (1997) Nationalism as Religion. *Studies: An Irish Quarterly Review*, vol. 86, no 343, pp. 248–258.
- Strenski I. (2002) *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France*, Chicago: University of Chicago Press.

- Strenski I. (2003) *Theology and the First Theory of Sacrifice*, Leiden: Brill.
- Sullivan T. D., Sullivan A. M., Sullivan D. B. (1904) *Speeches from the Dock; Or, Protests of Irish Patriotism*, New York: Excelsior Catholic Publishing House.
- Suykens B. (2010) Maoist Martyrs: Remembering the Revolution and its Heroes in Naxalite Propaganda (India). *Terrorism and Political Violence*, vol. 22, no 3, pp. 378–393.
- Sweeney G. (2004) Self-Immolative Martyrdom: Explaining the Irish Hungerstrike Tradition. *Studies: An Irish Quarterly Review*, vol. 93, no 371, pp. 337–348.
- Swisshelm J. G. (1942) *Crusader and Feminist: Letters of Jane Grey Swisshelm, 1858–1865*, Saint Paul: The Minnesota Historical Society.
- Towne L. M. (1912) *Letters and Diary of Laura M. Towne, Written from the Sea Islands of South Carolina, 1862–1884*, Cambridge: Riverside Press.
- Tone Th. W. (1826) *Life of Theobald Wolfe Tone, Vol. 2*, Washington: Gales & Seaton.
- Tudor L. (2004) The Romanian Iron Guard: Its Origins, History, and Legacy. *The Occidental Quarterly*, vol. 14, no 1, pp. 81–90.
- Van der Veer P. (2013) Nationalism and Religion. *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (ed. J. Breuilly), Oxford: Oxford University Press, pp. 655–671.
- Varlet J.-F. (1794) *Aux manes de Marat*, Paris: Valard et le Normant.
- Williams W. R. et al. (1865) *Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices from the Pulpit of New York and Brooklyn*, New York: Tibbals & Whiting.
- Zubrzycki G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago: University of Chicago Press.

Социологический анализ институционального аспекта глобальной социологии Майкла Буравого *

Иван Кисленко

Аспирант аспирантской школы по социологическим наукам,
стажер-исследователь Центра социологии высшего образования
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: ivankislenko1994@gmail.com

В статье предлагается к рассмотрению институциональная сторона проекта глобальной социологии, представленного Майклом Буравым. Основные критические замечания к данному подходу в настоящее время игнорируют роль институций и чаще концентрируются на идеологической стороне вопроса. Отслеживается использование отличительных институциональных особенностей, а также разного рода ресурсов Международной социологической ассоциации (МСА) для продвижения идеи глобальной социологии. С помощью историко-социологического метода демонстрируется взаимосвязь между традиционными для МСА атрибутами (социологические конгрессы, институт президентства и президентской речи) и проектом глобальной социологии в подходе британского исследователя. Проанализированы основные публикации М. Буравого, определены ключевые программные пункты развития заявленной идеи и выделены характеристики, свойственные проекту глобальной социологии в его подходе. Особое внимание уделяется институту президентской речи в рамках МСА и его использованию в контексте интерпретации М. Буравого. На основании данных характеристик и изученных источников постулируется проблема централизации проекта на институциональной связи с различными ресурсами, предоставляемыми МСА.

Ключевые слова: глобальная социология, Майкл Буравой, публичная социология, Международная социологическая ассоциация (МСА), Всемирные социологические конгрессы

Введение

Проект глобальной социологии в последнее десятилетие активным образом обсуждается исследователями по всему миру. В настоящее время этот термин твердо ассоциируется с именем Майкла Буравого. В начале 10-х годов XXI века им была опубликована серия работ, в которых он изложил основные программные положения, касающиеся разработки этого понятия. В этот период времени дискуссия о глобальной социологии приобретает поистине массовый характер.

© Кисленко И. Ю., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-3-172-194

* Автор выражает благодарность Е. Р. Ярской-Смирновой и П. С. Сорокину за ценные комментарии к работе.

Глобальная социология и во многом схожие с ней идеи по интернационализации социологической науки в различных смыслах всегда были тесным образом связаны с Международной социологической ассоциацией (далее — МСА) и ее институциональными элементами, такими как, например, Всемирные конгрессы (Albrow, 1987; Archer, 1991). Так сложилось, что должность президента МСА исторически обязывает говорить об интернационализации социологии в самых многообразных контекстах.

На конгрессе в Нью-Дели (Индия, 1986) таким правом воспользовался Ф. Кардозо, через четыре года в Мадриде (Испания, 1990) М. Арчер выступила со знаменитым докладом «Социология для одного мира: единство и разнообразие», в Билефельде (Германия, 1994) свою президентскую речь о проблемах интернационализации представил Т. К. Ооммен, в 2002 году — А. Мартинелли, а на конгрессах в Гётеборге (Швеция, 2010) и в Йокогаме (Япония, 2014) обращение президента по этому вопросу опубликовал уже сам М. Буравой.

Как видно, подобная идея не ограничивается лишь фигурой последнего и имеет более обширную историю, которую необходимо иметь в виду, обращаясь к исследуемому вопросу.

С момента появления понятия «глобальная социология» прошло достаточно много времени. Наиболее раннее употребление данного словосочетания в литературе датируется 1966 годом (Moore, 1966). Однако дисциплинарные границы соответствующего феномена до сих пор не были четко обозначены.

Главная трудность заключается в том, что под это понятие попадает широкий круг различных явлений. С течением времени понятие «глобальная социология» применялось к различным направлениям исследований: к глобализации социальной науки, к процессам интернационализации дисциплины, к международной социологии, и попросту к изучению глобализации, подменяя собой целую отраслевую дисциплину «социология глобализации».

Термин использовали для описания самых многообразных явлений, и в настоящее время, взглянув на вопрос через призму истории, довольно трудно однозначно отождествить словосочетание «глобальная социология» с каким-либо одним направлением. Подобного мнения придерживается, например, Л. Склар, утверждая, что «существует множество „глобальных социологий“» и актуальных подходов к интерпретации понятия (Sklair, 2013).

Именно поэтому в данном контексте важно четко разграничить основные подходы к пониманию глобальной социологии, продемонстрировать их жизнеспособность и адекватность применения к существующему положению дел в мире. Такая работа представляется слишком обширной для одной отдельно взятой статьи, поэтому необходимо начать с анализа наиболее устоявшейся интерпретации понятия — с подхода М. Буравого. При этом важно основываться на позициях, которые в своем большинстве игнорируются в социологической литературе.

Во-первых, следует показать ретроспективу появления понятия, его эволюцию, а также связь с МСА и ее конгрессами. Также следует уделить внимание историко-

социологическому аспекту, чтобы продемонстрировать идейную преемственность в этом вопросе.

Во-вторых, для грамотного и релевантного теме анализа необходимо выделить существенные характеристики понятия «глобальная социология» в интерпретации М. Буравого.

В-третьих, важно продемонстрировать зависимость программных пунктов глобальной социологии в подходе британского исследователя от институциональных особенностей МСА.

Очертив круг необходимых для работы задач, следует приступить к социологическому анализу институционального аспекта проекта глобальной социологии М. Буравого.

Роль Всемирных социологических конгрессов в становлении глобальной социологии

Исторически сложилось, что глобальная социология тесно связана с Всемирными социологическими конгрессами, проводимыми МСА. Уже самим фактом своего создания и проведения подобных мероприятий МСА наметила перспективу по интернационализации социологии как науки. При этом с момента проведения первого конгресса¹ в Цюрихе и по сей день эта площадка была и остается важным местом для обсуждения актуальных тем. В разное время вопросы о переустройстве социологии как науки, о проблемах глобализации, неравенства, мобильности и многие другие выносились на повестку дня социологической общественности. В ходе проведения конгрессов особой темой всегда оставалась проблема интернационализации, глобализации социологической науки и устранение сопутствующих достижению этих задач трудностей.

Всемирный конгресс 1950 года проходил в Цюрихе (Швейцария) и затрагивал помимо прочего проблемы меньшинств в международных отношениях и роль гражданина в плановом обществе. II Всемирный конгресс в Льеже (Бельгия) состоялся через три года, так как формула «один съезд в четыре года» будет введена только с 1962 года. На нем собравшиеся обсуждали вопросы социальной стратификации, мобильности и межгрупповых конфликтов.

Позже крупнейшие съезды социологов прошли в Амстердаме (Нидерланды, 1956 год), в Милане и Стресе (Италия, 1959 год) и в Вашингтоне (США, 1962 год), где вопросы, так или иначе связанные с заявленной темой, не выводились на первые роли. Темы обсуждений фокусировались вокруг проблем социологии в XX веке, социологии знания и социологии развития соответственно.

С изменением периодичности проведения подобных мероприятий VI конгресс состоялся только в 1966 году (г. Эвиан, Франция) под знаком социологии международных отношений. Он проходил в условиях международной напряженности:

1. До конгресса в Цюрихе также состоялся учредительный съезд МСА в Осло в 1949 году, который традиционно не входит в очередность Всемирных конгрессов и не имеет порядкового номера.

мир находился в состоянии холодной войны, но ее пик был уже позади (Карибский кризис), а студенческие протесты во Франции и по всему миру еще только предстояло пережить через два года. Здесь впервые появляется словосочетание «единство и разнообразие» (Unity and Diversity)², которое будет девизом важного для глобальной социологии конгресса уже в 1990 году в Мадриде (Испания).

VII конгресс прошел в 1970 году в Варне (Болгария). Он стал первым и последним конгрессом, организованным в странах (пост)социалистического лагеря. Статус социологии всегда ставился под сомнение в странах Варшавского договора (особенно в Советском Союзе), однако подобный жест доброй воли от МСА отлично вписывался во взятый курс на «единство и разнообразие».

Эти события можно рассматривать как очень далекие отголоски того, что теперь с большой степенью условности рассматривается в качестве ранних предпосылок возникновения движения за новую социологию.

Следующие три конгресса — в Торонто (Канада, 1974 год), в Уппсале (Швеция, 1978 год) и в Мехико (Мексика, 1982 год) — вновь взяли паузу в обсуждении вопросов международного характера и концентрировались на сугубо внутренних для социологической науки вопросах.

Можно сказать, что предпосылки к необходимой интернационализации социологии в глобальном масштабе начинают оформляться в полной мере после XI конгресса в Нью-Дели (Индия) в 1986 году при президентстве Ф. Кардозо³. Это связано с тем, что в том же году формируется один из главных декларативных документов МСА (другой — журнал «Current Sociology») — журнал «Международная социология» («International Sociology»). В одном из первых номеров этого журнала М. Элброу⁴ публикует статью «Социология для одного мира», где демонстрирует институционализацию социологии «как общественного факта в глобальном масштабе» и заявляет о необходимости поддержания равных прав на публикацию вне зависимости от пола, языка и страны происхождения: «...особое внимание будет уделяться тем социологам, которым нелегко найти доступ к основным журналам. Социологи из стран третьего мира, социологи, чьим первым языком не является английский, или те, у кого нет доступа к различным университетским ресурсам, будут удостоены отдельного рассмотрения» (Albrow, 1987: 3–4).

При этом по-настоящему дискуссия о глобальной социологии в международном широком смысле зародилась после конгресса МСА в 1990 году в Мадриде. В Испании М. Арчер представила знаменитую президентскую речь под названием «Социология для одного мира: единство и разнообразие», которая стала своего рода откликом на распространившиеся к тому времени идеи особенных путей мышления в рамках так называемых «коренных социологий» (Archer, 1991;

2. Конгресс в Мадриде в 1990 году носил название «Социология для одного мира: единство и разнообразие».

3. Президент МСА в 1982–1986 гг.

4. Необходимо отметить тот факт, что М. Элброу занимал пост главы Британской социологической ассоциации в 1985–1987 гг.

Akiwowo, 1986). С этого момента социология для одного мира прочно занимает свое место под знаменем МСА.

В 1994 году в Билефельде (Германия) состоялся конгресс «Оспариваемые границы и сдвигающиеся солидарности» (*Contested Boundaries and Shifting Solidarities*) как ответ на такие геополитические события, как уже свершившееся крушение Советского Союза, продолжавшийся распад Югославии и возникновение на их территории военных конфликтов. Президент Т. К. Ооммен отмечал, что человечество в тот промежуток времени вступило в эпоху «эндизмов» (*endisms*) и «постизмов» (*postisms*) (Oommen, 1995).

К тому моменту уже продолжительное время в театре действий социологической науки активно ведется дискуссия об исследованиях глобализации. Эта область исследования становится чуть ли не главной темой для различного рода публикаций по самому широкому спектру вопросов. Однако на Всемирном конгрессе социологов в 1998 году в Монреале (Канада) эта тема не выводится на ведущие роли, и первым конгрессом, в ходе которого, безусловно, центральной темой обсуждений стала проблема глобализации, был конгресс в Брисбене (Австралия), который состоялся только в 2002 году при президентстве А. Мартинелли.

Уже на следующем конгрессе в Дурбане (ЮАР) в 2006 году президент П. Штомпка констатировал, что «глобализация оказывается не абстрактным состоянием общества „где-то там далеко“, но есть вполне реальный опыт, который пронизывает всю повседневную жизнь людей. Чтобы увидеть глобализацию, не нужно изучать статистические данные о финансовых потоках, о глобальном разделении труда, об интенсивности телекоммуникаций или о количестве путешественников, туристов и беженцев. Достаточно просто посмотреть вокруг» (Sztompka, 2006: 2). Тогда же из обсуждений в ходе работы конгресса зарождается дискуссия между польским социологом и М. Буравым, которая впоследствии станет для глобальной социологии одной из ключевых (см.: Burawoy, 2008b).

В том же 2006 году кафедра социологии в Кембридже, одна из основных институциональных «точек опоры» социологической науки, оказалась под новым руководством — место заведующего занимает Й. Терборн. Это назначение многими расценивалось как крайне неоднозначное и по меньшей мере спорное. Практически сразу же после Э. Гидденса, принесшего университету статус престижного социологического центра, место главы кембриджской социологии занимает человек с довольно специфичными левыми взглядами. Однако к тому времени Й. Терборн уже завоевал себе славу не только человека, прочно связанного с марксистскими кругами и «Новым левым обозрением» («*New Left Review*»), но и выдающегося исследователя глобализационных процессов.

Через четыре года конгресс под названием «Социология в движении» (*Sociology on the Move*) пройдет уже в Гётеборге (Швеция) — городе для шведского ученого во многом знаковом: здесь он долгое время жил и работал в местном университете. Программный комитет конгресса вопреки ожиданиям многих был сформирован во главе с Х. Йоасом, а Й. Терборн, до этого принимавший участие в выборах

на должность президента МСА в 1998 и 2002 годах, где проиграл сначала А. Мартинелли, а затем П. Штомпке, оставляет намерение быть вовлеченным в распределение институциональных ролей.

Впоследствии главную должность в структуре МСА занимает М. Буравой, что во многом определит вектор будущего развития организации, а также тематику следующего конгресса в Йокогаме (Япония), на котором глобальная социология заняла доминирующую позицию наряду с проблематикой глобального социального неравенства.

Глобальная социология как «другое» публичной социологии

Для грамотной интерпретации взаимосвязи глобальной и публичной социологии необходимо выделить основные этапы работы с этими понятиями в творчестве М. Буравого⁵.

Надо отметить, что до того, как автор сфокусировался на проблематике множественности социологий, он занимался исследованиями на промышленных предприятиях в разных странах, изучал проблемы рабочего класса и труда, а также анализировал перспективы транзита от социализма к капитализму (Burawoy, 1982, 1985). Помимо прочего социолог был замечен в исследованиях постколониализма, что опосредованно могло повлиять на развитие идеи глобальной социологии в будущем (Burawoy, 1972).

Первый этап, ознаменовавший появление «новой» социологии, следует отсчитывать с 2003–2004 гг., когда М. Буравой возглавлял американскую социологическую ассоциацию. В качестве своего президентского обращения к ее членам он представил работу под названием «За публичную социологию», где предлагает идею разделения социологического труда на «профессиональную, критическую, прикладную (*policy sociology*)⁶ и публичную социологии» (Буравой, 2008).

Началом второго этапа можно считать избрание социолога на пост президента МСА в 2010 году. При этом тогда же происходит довольно необычное для всемирных конгрессов событие: помимо вступительной речи президента М. Вивьерки публикуется обращение новоизбранного президента М. Буравого под названием «Отвечая на вызовы глобальной социологии: от Гётеборга до Йокогамы», что является в некотором смысле нарушением негласного порядка, при котором президентское обращение (в любом виде), как правило, произносится/публикуется в конце срока⁷. Таким образом, он сразу обозначает программу действий на ближайшие четыре года и выносит ее в публичное пространство.

5. Президент МСА (2010–2014 гг.), вице-президент (2006–2010 гг.) и президент Американской социологической ассоциации в 2003–2004 гг.

6. М. Буравой уделяет особое внимание переводу этого понятия на русский язык. По его мнению, ни один из существующих в России переводов не является полностью корректным. По этой причине в данной работе использован наиболее распространенный перевод, снабженный соответствующим словоупотреблением на английском языке.

7. Обращение символично публикуется не в одном из журналов МСА, а в «Южноафриканском социологическом обозрении» («South African Sociological Review»).

Заключительный этап можно отсчитывать с 2014 года, когда прозвучала президентская речь М. Буравого «Встречая неравный мир: вызовы для глобальной социологии» на конгрессе, проходящем под этим же названием в Йокогаме. Обращение окончательно ознаменовало появление «еще одной социологии», которую следует рассматривать в качестве «публичной», имеющей в таком случае своей целью стимулирование дискуссии о нивелировании неравного представительства социологов из разных стран в журналах и других социологических структурах, а также обсуждение образования глобального научного сообщества.

Все эти идеи отождествляются с понятием «глобальная социология». Причем его к тому времени уже можно было встретить в социологической литературе несколько в других контекстах (Moore, 1966; Turner, 1989, 2003; Martin, Beittel, 1998). Кроме того, схожие идеи использовались и в рамках интернационализации социологии в различных смыслах и перспектив мирового общества (Albrow, 1987; Archer, 1991; Мартинелли, 2002, 2003, 2009).

Для последующей работы с понятием «глобальная социология» необходимо выявить основные отличительные характеристики и атрибуты, присущие термину в подходе М. Буравого. Определить их представляется возможным путем сопоставления его программных заявлений по этому вопросу.

В связи с этим для начала необходимо проанализировать публичную социологию и ее взаимосвязь с проектом глобальной социологии. Так, первое понятие автор рассматривает в качестве «другого» профессиональной социологии. Если продолжить эту мысль, то можно сказать, что глобальная социология — это «другое» публичной социологии, ведь «публичная социология — это тавтология, так как социология публична по своей сути» (Буравой, 2009: 163).

В классическом понимании публичная социология должна заниматься выводом профессионалов из области социальных наук в пространство публичных дебатов по социально значимым вопросам. Социолог в таком случае выступает в качестве эксперта, стимулирующего общественную дискуссию. Отмечая, что такой тип публичной социологии следует считать традиционным, М. Буравой предлагает еще одну трактовку, которая тем не менее должна рассматриваться во взаимосвязи с классической версией.

Для этого используется понятие «органическая публичная социология», которое призвано сделать «невидимое видимым, а приватное публичным» (Буравой, 2008: 15). Органическая публичная социология, по заверению британского ученого, позволяет работать с рабочими движениями, соседскими объединениями и правозащитными организациями, а также «стимулировать и оформлять диалог социологов с профсоюзами» (Там же).

Международное научное сообщество социологов в таком случае следует интерпретировать как одновременно имеющее схожие со всеми указанными группами черты. Таким образом, глобальная социология предстает в качестве «другого» органической публичной социологии и принимает активное участие в организации

диалога ученых-социологов со своим, довольно специфичным, профсоюзом — МСА.

Исходя из этого, можно сказать, что М. Буравой становится своего рода «главным органическим публичным социологом», который задает тон дискуссии — дискуссии о проекте глобальной социологии.

В вышеназванном обращении М. Буравого 2010 года содержатся первые подобные намеки на институционализацию его идеи, которые окончательно оформятся к 2014 году. Основные направления работы британского социолога держатся на трех базовых тезисах: электронные СМИ, членство и миссия.

Электронные СМИ должны вести широкую просветительскую деятельность с сильным социологическим уклоном. Такой подход хорошо укладывается в концепцию М. Буравого о множественности социологий, в его понимание глобальной социологии как социологии публичной и лишь в некотором смысле профессиональной: «...мы будем креативно использовать электронные СМИ, чтобы создать более открытое и интерактивное членство, распространяя глобальную миссию, нацеленную на наше собственное сообщество и на остальных» (Буравой, 2010: 188–189).

Настоящая стратегия создает некое виртуальное *членство*, позволяющее участвовать в жизни МСА, не посещая ни конгрессов, ни форумов. Для этой цели существует информационный бюллетень «Глобальный диалог», электронный бюллетень, блог «Университетский кризис», канал на YouTube и т. д. Такое положение дел полностью соответствует тезису о развитии так называемой социологии аудитории, или групп общественности (*sociology of publics*), заявленному еще в президентском обращении к Американской социологической ассоциации (далее — АСА).

Что касается *миссии* (*message*), то М. Буравой снова обращает внимание на институциональную мощь МСА и апеллирует к такому инструменту, как Форум МСА, который впервые был организован в 2008 году в Барселоне. Миссия форума состоит в том, чтобы использовать профессиональную социологию в интересах публичной и заинтересовать как можно больше людей вне университетов и исследовательских центров. Кроме того, миссия, по заверению автора, идентична самой идее публичной социологии.

Британский исследователь утверждает, что «глобальная социология должна быть сконструирована снизу» (Burawoy, 2008a: 435). Тем не менее он неустанно подчеркивает роль МСА в этом вопросе: «...нужно выстраивать активное глобальное социологическое сообщество и одновременно создавать заинтересованные группы вне академии. Это причина, по которой международная социологическая ассоциация важна как никогда раньше и привлекает все больше членов» (Буравой, 2010: 188); «нам нужно плести ее не сверху из нитей единственной главной социологии, но шивать снизу через национальные ассоциации, исследовательские комитеты или другие проводники, которые признают и уважают разнообразие социологий» (Буравой, 2010: 192).

В обращении присутствуют и другие важные идеи. Так, одной из них является «мечта о равенстве», то есть о паритетном существовании национальных социологий. Следующее утверждение вытекает из уже известной формулы множественности социологий, но рассматривается под другим углом: каждой стране — своя собственная национальная социология. Завершающим элементом является идея о функционировании совокупности национальных социологий как коллективно-го актора, который «единым кулаком» мог бы устранять различные проблемы вне зависимости от национального контекста (Буравой, 2010).

В полном соответствии с данным подходом прошел конгресс 2014 года в Японии, который ставил целью «ответить на вызовы глобальной социологии». По мнению М. Буравой, кабинетные социологи засиделись «в башне из слоновой кости», и им пора предпринимать реальные действия по преобразованию мира.

В Йокогаме М. Буравой подвел итог своего президентства, отчитавшись перед собравшимися о выполнении практически всех программных заявлений 2010 года, касающихся членства, миссии и электронных СМИ⁸. Там же он предъявил статистические показатели, призванные продемонстрировать движение МСА к глобальной интернационализации: от количественного увеличения членства в организации до повышения представительства национальных социологий.

Надо сказать, что в МСА существует разделение стран на категории А, В и С в соответствии с их ВНД⁹ на душу населения. Например, Россия, чьи исследователи уделяли определенное внимание вопросу глобальной и публичной социологии, занимает место в нише В (Sorokin, 2015, 2017, 2018; Zdravomyslova, 2008). Само наличие подобного разделения не способствует устранению преград на пути к глобальному диалогу. Однако и этот момент автор использует для очередного подтверждения верного пути глобальной социологии.

Президентское обращение 2014 года по большей части было посвящено проблеме неравенства, в том числе и внутри МСА. Организация, отказавшись от элитарной модели, стала более открытой для социологов — и это действительно важная заслуга британского ученого. М. Буравой известен как противник апартеида в Южной Африке, где читал просветительские лекции, как человек, проводивший исследования еще в СССР и получивший степень магистра в Замбии. В его деятельности зачастую открыто читается приверженность откровенно левым взглядам в области неравенства, за что в ряде сообществ он считается *persona non grata*.

Президентское обращение становится одной из последних публикаций, так или иначе касающихся проблемы глобальной социологии, связанной с именем М. Буравой. В нем социолог дополнительно выделяет следующие новые вызовы для социальной науки: «быть „социологией мира“ (sociology of the world), но в то же время и „социологией в мире“ (sociology in the world) и „для мира“ (for the

8. Помимо заявленных в 2010 году буклета «Глобальный диалог» и канала на YouTube упомянуты также Sociopedia.isa — онлайн-энциклопедия МСА, eSymposium — онлайн-база публикаций и веб-сайт для публикации аннотаций к кандидатским диссертациям.

9. ВНД — валовый национальный доход.

world)» (Burawoy, 2015: 9). В обращении поднимаются также и другие вопросы: начиная с проблемы социальных движений, общественных протестов и заканчивая третьей волной маркетизации применительно к социологической науке.

Речь в Йокогаме завершила четырехлетний период президентства М. Буравого, который однозначно можно отождествить с развитием проекта глобальной социологии.

Более тщательный анализ всех названных программных заявлений М. Буравого будет произведен ниже, а сейчас необходимо выделить главные отличительные черты понятия «глобальная социология» по мысли британского исследователя.

На основе изучения публикаций М. Буравого следует определить, что глобальная социология в этом случае в большей степени представляет из себя программу конкретных действий, реализация которых должна привести к установлению международного научного социологического сообщества, где национальные социологии представлены в одинаковой пропорции, а также существуют на паритетных началах. Кроме того, необходимыми составляющими такого объединения являются три элемента: членство, электронные СМИ и стремление заинтересовать различные группы вне академии (миссия).

Подобная «очередная социологическая утопия» убедительно выглядит на бумаге с подробно прописанной программой действий, но если изучить вопрос более тщательно, то возникают дополнительные аспекты для анализа (Sztompka, 2011).

К вопросу об институциональном аспекте глобальной социологии М. Буравого

Для того чтобы провести подробный анализ представленного подхода, необходимо четко определить следующее: самыми масштабными (по количеству членов) и доминирующими (по контролю над ресурсами) социологическими организациями в мире являются МСА и АСА. Это важный момент, который необходимо принять во внимание, и далее с учетом этого обстоятельства выстраивать аргументацию.

Здесь необходимо дать разъяснение относительно Европейской социологической ассоциации (далее — ЕСА), чья деятельность в этой работе не рассматривается, ввиду того что она не может претендовать на роль организации, которая могла бы объединить социологов в глобальном масштабе из-за географической привязки. Национальные социологии всего мира априори не могут быть объединены под эгидой ЕСА. По этой же причине не проходит подобный «фильтр» и АСА, так как географическая детерминированность нивелирует саму идею М. Буравого. Однако рассмотрение АСА важно в этой статье в первую очередь по причине ее связи с фигурой британского социолога, и особенно в контексте использования ресурсов организации (в частности, института президентской речи).

Кроме того, централизация на базе ЕСА или АСА не вписывается в программу по уменьшению европо- и американоцентричности в социологии, что по большо-

му счету противоречит программе исследователя. МСА формально лишена таких ограничений, что не гарантирует отсутствия других проблем при построении глобального сообщества социологов на ее основе. Ввиду этого основное внимание в работе уделяется именно АСА и МСА.

Обычно основные замечания к проекту М. Буравого фокусируются на его идеологической составляющей, но использование институционального ресурса в структуре деятельности социологических ассоциаций никогда не было на первом плане (см.: Sztompka, 2011). Роль институций, безусловно, занимает определенное место в критическом дискурсе, но не выводится на первые роли и занимает второстепенные позиции. Эта работа концентрируется на рассмотрении подхода М. Буравого с точки зрения использования институционального ресурса для продвижения идеи глобальной социологии.

Опираясь на бюрократическую мощь, М. Буравой «плетет» глобальную социологию сверху, используя ее в контексте своей идеи множественной социологии (в особенности публичной). Надо сказать, что сам автор отмечает эту проблему, а также утверждает глобальное, в том числе институциональное, доминирование глобального Севера (например, США, Италия, Англия, Франция) над глобальным Югом (Китай, Южная Африка, Индия, Бразилия и даже Россия) (Burawoy, 2009).

Несмотря на то что британский ученый признает эту слабость своего проекта, его подход ориентирован на поддержку такой крупной организации, как МСА. Такое положение дел складывается по той причине, что основные ресурсы проект глобальной социологии черпает из масштабных возможностей, которые могут быть предоставлены только организацией, объединяющей под своей эгидой социологов в международном масштабе, а таких структур не может быть много по определению. Из-за этого подобное глобальное сообщество, в подходе М. Буравого, неизбежно становится централизованным, не способствует установлению «силы слабых связей» и без других подобных центров мало годится для «сшивания национальных социологий».

Без таких преимуществ, как доступ к аудитории, возможность создания различных дискуссионных площадок, использование официальных информационных каналов организации, которые предоставляет МСА, идея понимания глобальной социологии как публичной лишается основных, заявленных путей продвижения.

Надо заметить, что у М. Буравого есть огромный опыт в использовании институциональных механизмов. До того как занять пост главы МСА, он был ее вице-президентом по вопросам национальных ассоциаций, а ранее являлся президентом АСА¹⁰, то есть занимал различные управленческие позиции на протяжении почти 10 лет. МСА, которая сама по себе младше АСА без малого на 40 лет, строго

10. Президент АСА в 2003–2004 гг. (президент этой организации избирается сроком на один год, а не на четыре, как в МСА).

говора, создана по лекалам последней, с похожим институтом президентства, вице-президентства и традиционной президентской речи перед собравшимися¹¹.

Наиболее известные работы социолога, в которых изложены основные программные идеи, остро нуждающиеся в институциональной поддержке, были так или иначе представлены именно в качестве президентского обращения сначала к АСА, а затем и к МСА. Это демонстрирует нацеленность британского исследователя на использование институциональных ролей для представления своих идей широкой социологической общественности, что возвращает нас к одному из необходимых элементов глобальной социологии М. Буравого — к членству.

Когда какая-то идея пользуется популярностью, у нее очевидным образом появляются сторонники. Конечно, совсем неверно полагать, что все ученые, состоящие в АСА и МСА, придерживаются единой позиции, но масса членов, входящих в такого рода организации, оказывается довольно существенным ресурсом, который может быть использован в разных целях и для продвижения определенных идей. Если взглянуть на динамику членства в МСА, то можно заметить довольно устойчивый рост (рис. 1).

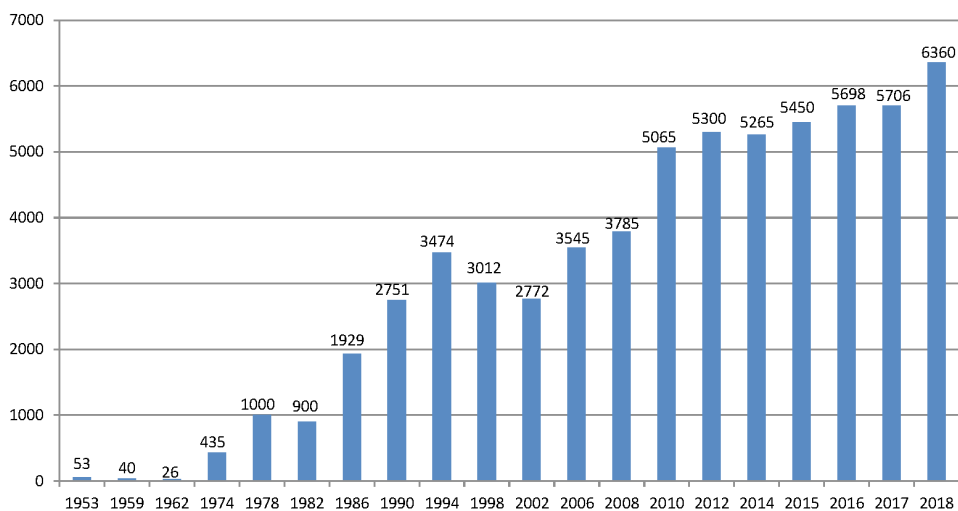


Рис. 1. Динамика членства в Международной социологической ассоциации (источник: ISA, 2018)

Из представленных данных на рис. 1 видно, что в 2008 году количество членов МСА составляло 3 785 человек. Через два года, после вступления М. Буравого в должность президента, количество лиц, имеющих соответствующий статус, составило уже 5 065 человек, а в 2012 году увеличилось еще на более чем 200 человек — это самое масштабное увеличение числа членов МСА за весь период наблю-

11. Так называемый presidential address (президентское обращение).

дений с 1953 года. Определенное влияние на это, безусловно, оказал кризис 2008 года, связанный с общемировым упадком экономики. Однако последующие результаты были достигнуты за счет целенаправленного использования институциональных особенностей (институт президентского обращения, (вице)президентство, комитеты) и ресурсов (журналы, членство) МСА, а также свою роль сыграло успешное претворение в жизнь основных программных пунктов президентского обращения М. Буравого (буклеты/бюллетени, электронные ресурсы, создание Форума МСА).

Касательно динамики членства в АСА можно отметить, что перед началом президентства М. Буравого в МСА количество членов ассоциации почти достигло своего пика в XXI веке, но затем происходит довольно существенное снижение в абсолютном исчислении (рис. 2).

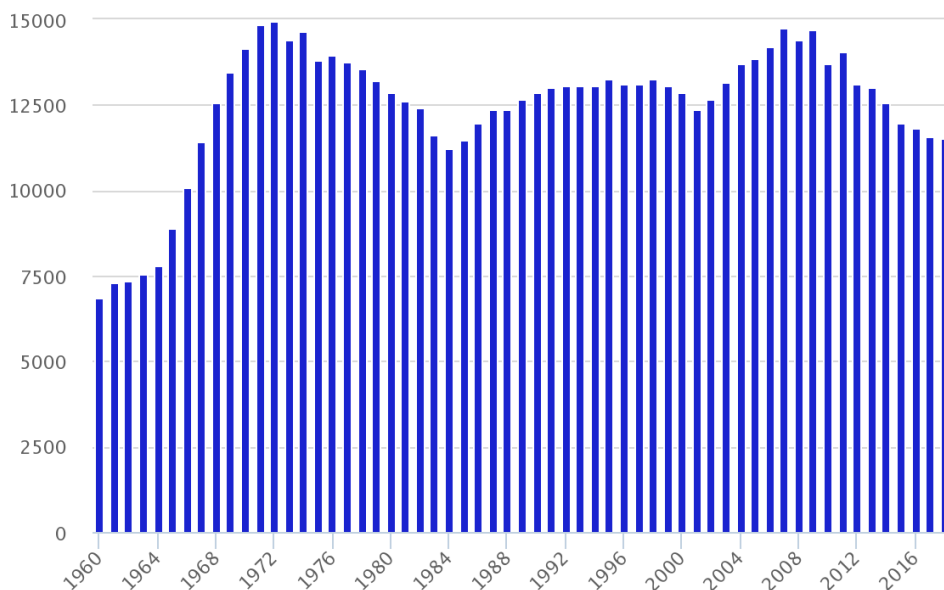


Рис. 2. Динамика членства в Американской социологической ассоциации (источник: ASA, 2018)

Это может быть связано с тем, что институциональный авангард социологии смещается с американского фланга в международное пространство (хотя, конечно, нельзя исключать и двойное членство). Можно предположить, что происходит «социологическая миграция» из АСА в МСА. Благодаря этому идет смещение влияния, а если говорить более точно, то сохранение *status quo* тех традиционных центров, которые исторически доминировали на всем пространстве социологической науки. Нечто похожее происходило в 1970 году, когда было введено индивидуальное членство в МСА и доминирующее положение в организации заняли интеллектуалы, так или иначе связанные с АСА (Platt, 1998).

За декларативным объединением национальных социологий на равных правах проступает образ их институционального объединения под флагом МСА. За подобным замыканием следует отказ в полноценной интеграции для незападных социологий, что очевидно противоречит исходной программе М. Буравого.

Американо- и европоцентристская ориентация в (глобальной) социологии и раньше, на заре интернационализации, ставилась под сомнение учеными из стран так называемого остального мира (*rest of the world*) (Akiwowo, 1988; Makinde, 1988; Lawuyi, Taiwo, 1990). Подобная критика сохраняется и в XXI веке (Bhambra, 2007, 2010, 2014; Patel, 2013, 2014; Alatas, Sinha, 2017; Onwuzuruigbo, 2018). Само по себе выделение категории «остальной мир» они рассматривают как исторически несправедливое. Социологи «глобального Юга» призывают, если не к пересмотру текущего положения дел, то хотя бы к признанию того факта, что без осознания западноцентричности социологии нельзя полноценно вести дискуссию по этому вопросу, так как «по-настоящему глобальная социология признавала бы историю колониализма и рабства в попытке переосмыслить социологию как соответствующую нашей глобальной (постколониальной) эре» (Bhambra, 2013: 298).

Важно отметить, что названные социологи не уделяли внимание институциональной стороне вопроса, а искали истоки проблемы в множественности модерна и колониальных теориях. Однако здесь могут возникать иные риски, среди которых исследователи выделяют, например, возможность появления других доминирующих центров в Азии, Африке или Латинской Америке, хотя такая перспектива в настоящее время кажется очень маловероятной (Sorokin, 2015: 6).

Любопытно, что за время работы М. Буравого на разных постах в социологических ассоциациях (президент АСА, 2003–2004; вице-президент МСА по национальным ассоциациям, 2006–2010; президент МСА, 2010–2014) ведущие позиции в журнале «Международная социология» заняли ученые, так или иначе связанные с университетами из тех государств, где исследовательские центры и раньше существенно влияли на социологию в глобальном масштабе. Необходимо заметить, что другой журнал МСА — «Current Sociology» (сам М. Буравой предпочитает публиковаться именно в этом журнале) или, к примеру, «American Sociological Review» хотя и находятся под эгидой МСА и АСА соответственно, но их судьба не была так же тесно связана с идеей интернационализации социологии в глобальном масштабе, как судьба «Международной социологии» — журнала, на страницах которого зарождалась дискуссия по исследуемому вопросу.

Рисунок 3 репрезентирует процентное распределение публикаций в журнале «Международная социология» тех стран, которые занимают ведущие позиции публикационного рейтинга. Как видно из рис. 3, программные обещания М. Буравого о паритетном существовании национальных социологий, о равенстве в предоставлении возможности к публикациям были реализованы не в полной мере. Это следует хотя бы из того факта, что практически четверть от всех публикаций все еще представлена социологами из США. Авторы из этой страны, а также из Британии и Германии по-прежнему занимают лидирующие позиции по представитель-

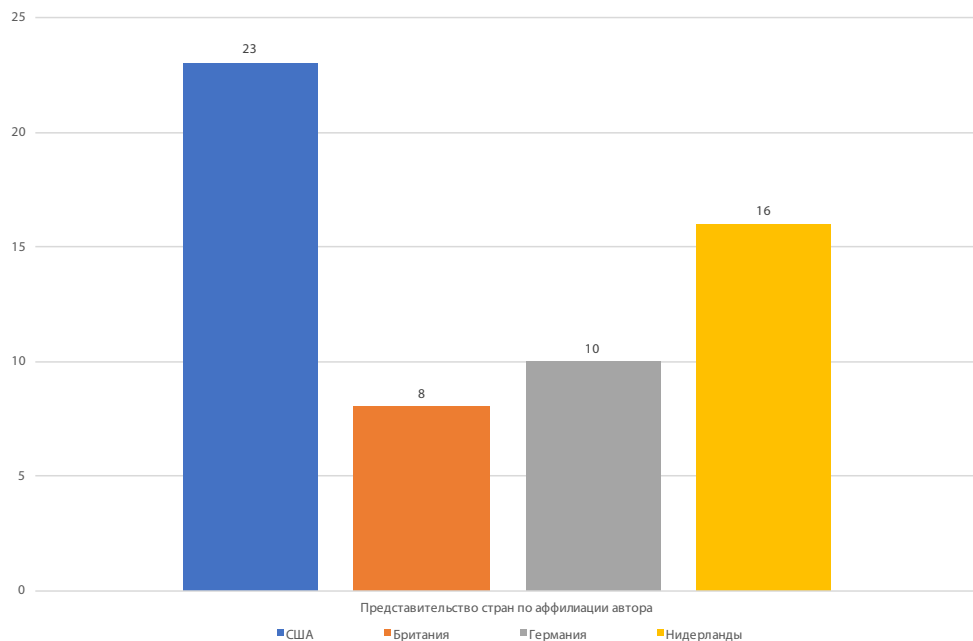


Рис. 3. Страны-лидеры по публикациям в журнале «Международная социология» в процентном соотношении за 2003–2015 годы (источник: Vanderstraeten, Eykens, 2018)

ству в одном из двух главных журналов МСА. Любопытно высокое представительство авторов из Нидерландов, но объясняется оно довольно просто — некоторое время журнал редактировался именно там (Vanderstraeten, Eykens, 2018).

Надо сказать, что интерес к глобальной социологии несколько снизился после 2014 года, и это связано с тем, что мир претерпел существенные изменения (Буравой отмечает это в своем обращении в Йокогаме). Когда британский социолог только занял должность президента АСА, идеи о движении к единению в различных контекстах набирали влияние, а геополитические события лишь способствовали этому (например, крупнейшее в истории ЕС расширение в 2004 году). Однако после 2014 года тренд на обсуждение перспектив какого бы то ни было единства практически сошел на нет, а последнее крупное мероприятие по вопросу глобальной социологии состоялось в 2016 году в Вене¹² (Австрия).

Для продолжения анализа обратимся к сборнику по результатам конференции МСА в Тайване в 2008 году, где можно найти совершенно отчетливое деление ис-

12. III форум МСА состоялся в Вене под названием «Будущее, которое мы хотим: глобальная социология и борьба за лучший мир» (The Futures We Want: Global Sociology and the Struggles for a Better World). Тематика форума была определена заранее, а подготовка к нему началась намного раньше 2016 года.

следователей по территориальному признаку: «Латинская Америка», «Африка», «Западная Азия», «Азиатско-Тихоокеанский регион», «Западная, Северная и Южная Европа», «Восточная и Центральная Европа» и т. д. (Facing Unequal World, 2010; Sztompka, 2011). В сборнике представлены ученые из всех частей света, кроме Северной Америки (за исключением М. Буравого и нескольких редакторов), что было сделано исключительно из идеологических соображений. Тогда еще только готовилась почва для полноценной демонстрации того, что глобальная социология выстроена на «эгалитарных принципах, и существуют другие социологии, разрабатывающие свои подходы, методы и теории» (Sztompka, 2011: 388). Однако этот пример является характерным — М. Буравой стремится продемонстрировать глобальную перспективу своих намерений. Также существует более репрезентативный сборник, в котором идея глобальной социологии в разных контекстах раскрыта несколько в другой манере (Albrow, King, 1990).

Желание показать, что идея ученого носит поистине международный характер, порождает определенные проблемы: отсутствие практически всех представителей одного из ведущих континентов в области социологии не способствует подтверждению тезиса британского исследователя.

Совершенно очевидно, что бывают выдающиеся, хорошие, средние и плохие ученые (Sztompka, 2011). Точно так же, как и тот факт, что различные национальные социологии вносят различный вклад в науку, и они не станут лучше только потому, что им предоставили доступ к публикациям.

Важно отметить, что М. Буравой в этот период времени — вице-президент МСА по национальным ассоциациям. Сборник по результатам работы Форума является примером того, что создается плацдарм для провозглашения идеи глобальной социологии. Предпринимается попытка показать, что объединение национальных социологий может быть организовано на паритетных началах. На деле же это оборачивается удержанием социологической науки в ее традиционном центре через декларативное предоставление возможности публикации представителям других частей света.

Публикации социологов из стран, которые не входят в традиционные социологические центры, ценны не из-за того, что их авторы — выходцы из той или иной части света, и важны не потому, что необходимо задекларировать единство национальных социологий. Они необходимы по той причине, что их авторы предлагают новые идеи: «...многие социологи из так называемого второго или третьего мира... вхожи в нормальные каналы связи внутри дисциплины: конгрессы, конференции, журналы, издательства. Они являются желанными гостями на таких мероприятиях не потому, что они родом из определенной страны, а потому, что они вносят существенный вклад» (Sztompka, 2011: 391).

Существует мнение, что в полном смысле о национальных социологиях можно говорить в том числе и по причине теоретизирования и предложения концептуальных моделей на своем родном языке, и М. Буравой полностью поддерживает подобную ориентацию (Alatas S. F., 2006; Alatas S. H., 2006; Akiwowo, 1986).

Для обоснования критики подобной идеи обратимся к слабой программе глобальной социологии, представленной П. Штомпкой — автором, которого М. Буравой предпочитает называть не иначе как «последний позитивист» (Burawoy, 2011).

Польский социолог придерживается позиции, что «национальные концепты» являются языковым эквивалентом уже разработанных в социологии понятий: «Такие понятия как „бао“, что по-китайски значит „реципрокность“, или „бянь“, что соответствует понятию „изменения“, или „гуанси“, означающее „сеть взаимоотношений“, являются просто эквивалентами в китайском языке общеизвестных социологических идей» (Sztompka, 2011: 392).

Он исходит из того, что социология работает одинаково в разных частях мира и что нельзя говорить о каких-либо национальных или «коренных» (*indigenous*) теоретических понятиях в социологиях, которые, как правило, ограничены границами национальных государств. Такой подход П. Штомпка называет «слабым проектом глобальной социологии», в то время как в качестве сильного проекта он определяет проект М. Буравого.

Попытки показать, что различные национальные социологии ищут свои собственные концепты, подвергаются критике по причине того, что большинство из них имеют языковой эквивалент и описывают уже существующие понятия. В подходе М. Буравого это выглядит как очередная попытка показать важность национальных социологий, при этом разыгрывая совершенно другую карту, которая на деле больше похожа на использование разного рода ресурсов для продвижения идей, связанных с глобальной социологией. Таким образом, в фокусе критики подхода ученого к пониманию глобальной социологии оказываются три взаимозависимых пункта: использование преимуществ организаций для продвижения идей, перспектива (не)желательного замыкания социологии на существующих центрах «власти» и проблема языковых эквивалентов в «коренных социологиях».

В годы работы М. Буравого на различных должностях в АСА и МСА его идеи и усилия по расширению предоставления социологам из стран так называемого третьего мира доступа как в сами организации, так и к публикациям в ведущих изданиях возымели определенный успех, однако были в некоторой степени нивелированы, и в первую очередь институциональными особенностями проекта глобальной социологии.

Заключение

Несмотря на все критические замечания в адрес подхода М. Буравого следует признать следующее: его идея глобальной социологии стала последним на данный момент крупным проектом по изменению статуса социологической науки в ее истории. Идея породила обширнейшую дискуссию в среде социологов по поводу перспектив проекта, а также о возможности его реализации и направлениях развития. Критика и поддержка исходили и исходят из самых разных источников — начиная от коллег из МСА и заканчивая социологами, борющимися с европоцентричностью социологической науки.

Надо заметить, что М. Буравой сделал существенный вклад по борьбе с неравным представительством социологов из разных стран в различных структурах, так или иначе связанных с социологической наукой. Однако замыкание на международной социологической ассоциации как институциональном центре, вокруг которого эта идея должна конструироваться, поставлено под сомнение в настоящей статье.

При всем при этом за проектом глобальной социологии стоит намного более серьезная проблема, чем вопрос об интернационализации социологии в глобальном масштабе. Она лежит в русле вопроса о статусе самой социологической науки. Социологи практически отказались от построения масштабных теоретических моделей, а сама социология все чаще концентрируется на исключительно эмпирических исследованиях и часто «дрейфует» в сторону других дисциплин. Ученые-социологи разбились на группы по исследовательским интересам и зачастую мало представляют, чем занимаются их коллеги по цеху. Проект глобальной социологии стал попыткой указать вектор консолидации усилий в международном масштабе по пересмотру статуса социологии в современном мире. Резюмируя, можно сформулировать основные выводы.

В ходе работы была продемонстрирована историко-социологическая ретроспектива существования глобальной социологии, были показаны основные исторические вехи в судьбе этого направления.

Основываясь на работах и заявлениях М. Буравого, были определены основные характеристики, присущие глобальной социологии в его подходе. Продемонстрирована связь между использованием институционального ресурса МСА и развитием проекта британского исследователя.

Базируясь на указанных выше аспектах, была сформулирована основная идея этой статьи: несмотря на все успехи по искоренению неравенства в социологии, проект М. Буравого концентрируется на институциональной связи глобальной социологии с МСА, что ведет к неизбежной централизации проекта.

Для актуального понимания перспектив глобальной социологии в целом следует продолжить работу по демаркации существующих подходов. Кроме того, необходимо осуществить поиск возможных альтернативных путей для этого проекта в современном мире.

Перспективы глобальной социологии в том виде, в котором она была представлена в этой статье, в настоящее время трудно предсказать. Однако, несмотря на некоторое снижение интереса к исследуемой проблеме, работы на эту тему по-прежнему публикуются в ведущих социологических журналах. Следующий конгресс МСА пройдет в Мельбурне (Австралия), но включение темы дальнейших перспектив глобальной социологии в важный декларативный документ МСА — президентское обращение, которое подготовит С. Ханафи¹³, пока находится под вопросом.

13. Действующий президент МСА на период 2018–2022 годов.

Литература

- Буравой М. (2008). За публичную социологию / Пер. с англ. А. Балджи под ред. Е. Р. Ярской-Смирновой и П. В. Романова // Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. (ред.). *Общественная роль социологии*. М.: Вариант. С. 8–52.
- Буравой М. (2010). Отвечая на вызовы глобальной социологии — от Гётеборга до Йокогамы / Пер. с англ. В. В. Конашенков под ред. А. В. Тавровского // *Журнал социологии и социальной антропологии*. Т. 13. № 4. С. 187–193.
- Буравой М. (2009). Приживется ли публичная социология в России? / Пер. с англ. М. Габовича // *Laboratorium*. № 1. С. 162–170.
- Мартинелли А. (2002). Рынки, правительства и глобальное управление / Пер. с англ. Н. В. Романовского // *Социологические исследования*. № 12. С. 3–14.
- Мартинелли А. (2009). От мировой системы к мировому обществу / Пер. с англ. Н. В. Романовского // *Социологические исследования*. № 1. С. 5–15.
- Akiworo A. (1986). Contributions to the Sociology of Knowledge from an African Oral Poetry // *International Sociology*. Vol. 1. № 4. P. 343–358.
- Akiworo A. (1988). Universalism and Indigenization in Sociological Theory // *International Sociology*. Vol. 3. № 2. P. 155–160.
- Alatas S. F. (2006). The Idea of Autonomous Sociology: Reflections on the State of the Discipline // *Current Sociology*. Vol. 54. № 1. P. 5–6.
- Alatas S. F., Sinha V. (2017). *Sociological Theory Beyond the Canon*. London: Palgrave Macmillan.
- Alatas S. H. (2006). The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology // *Current Sociology*. Vol. 54. № 1. P. 7–23.
- Albrow M. (1987). Sociology for One World // *International Sociology*. Vol. 6. № 2. P. 131–147.
- Albrow M., King E. (eds.). (1990). *Globalization, Knowledge and Society: Readings from International Sociology*. London: Sage.
- Archer M. (1991). Sociology for One World: Unity and Diversity // *International Sociology*. Vol. 6. № 2. P. 131–147.
- ASA (2018). Trend in Total ASA Membership from 1960 through 2018. URL: <http://www.asanet.org/research-and-publications/research-sociology/trends/asa-total-membership-trend> (дата доступа: 12.12.2018).
- Bhambra G. (2014). Knowledge Production in Global Context: Power and Coloniality // *Current Sociology*. Vol. 62. № 4. P. 451–456.
- Bhambra G. (2013). The Possibilities of, and for, Global Sociology: A Postcolonial Perspective // *Political Power and Social Theory*. Vol. 24. P. 295–314.
- Bhambra G. (2007). Sociology and Postcolonialism: Another «Missing» Revolution? // *Sociology*. Vol. 41. № 5. P. 871–874.
- Bhambra G. (2010). Historical Sociology, International Relations and Connected Histories // *Cambridge Review of International Affairs*. Vol. 23. № 1. P. 127–143.

- Burawoy M.* (1972). *The Colour of Class on the Copper Mines: From African Advancement to Zambianization*. Manchester: Manchester University Press.
- Burawoy M.* (1982). *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burawoy M.* (1985). *The Politics of Production: Factory Regimes Under Capitalism and Socialism*. London: Verso.
- Burawoy M.* (2008a). For a Subaltern Global Sociology // *Current Sociology*. Vol. 56. № 3. P. 435–444.
- Burawoy M.* (2008b). What is to Be Done? Theses on the Degradation of Social Existence in a Globalizing World // *Current Sociology*. Vol. 56. № 3. P. 351–359.
- Burawoy M.* (2011). The Last Positivist // *Contemporary Sociology*. Vol. 40. № 4. P. 396–404.
- Burawoy M.* (2015). Facing an Unequal World // *Current Sociology*. Vol. 63. № 1. P. 5–34.
- Burawoy M., Chang M., Hsieh M. F.* (eds.). (2010). *Facing an Unequal World: Challenges for a Global Sociology*. Vols. 1–3. Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica.
- ISA (2018). Trend in Total ISA Membership from 1953 through 2018. URL: <https://www.isa-sociology.org/en/membership/membership-trend> (дата доступа: 12.12.2018).
- Lawuyi O. B., Taiwo O.* (1990). Towards an African Sociological Tradition: A Rejoinder to Akiwoko and Makinde // *International Sociology*. Vol. 5. № 1. P. 57–73.
- Makinde M.* (1988). Asuwada Principle: An Analysis of Akiwoko's Contributions to the Sociology // *International Sociology*. Vol. 3. № 1. P. 61–76.
- Martinelli A.* (2003). Global Order or Divided World? // *Current Sociology*. Vol. 51. № 2. P. 95–100.
- Martin W., Beittel M.* (1998). Toward a Global Sociology? Evaluating Current Conceptions, Methods, and Practices // *Sociological Quarterly*. Vol. 39. № 1. P. 139–161.
- Moore M.* (1966). Global Sociology: The World as a Singular System // *American Journal of Sociology*. Vol. 71. № 5. P. 475–482.
- Oommen T. K.* (1995). Contested Boundaries and Emerging Pluralism // *International Sociology*. Vol. 10. № 3. P. 251–268.
- Onwuzuruigbo I.* (2018). Indigenising Eurocentric Sociology: The «Captive Mind» and Five Decades of Sociology in Nigeria // *Current Sociology*. Vol. 66. № 6. P. 831–848.
- Patel S.* (2013). Doing Global Sociology: Issues, Problems and Challenges // *Current Sociology*. Vol. 62. № 4. P. 603–613.
- Patel S.* (2013). Towards Internationalism: Beyond Colonial and National Sociologies // *Kuhn W., Yazawa S.* (eds.). *Theories about and against Hegemonic Social Sciences*. Tokyo: Seijo University. P. 111–124.
- Platt J.* (1998). *History of ISA: 1948–1997*. Madrid: International Sociological Association.
- Sklair L.* (2013). Global Sociology and Global Environmental Change // *Redclift M. R., Benton T.* (eds.). *Social Theory and the Global Environment*. London: Routledge. P. 213–235.
- Sorokin P.* (2015). «Global Sociology» in Different Disciplinary Practices: Current Conditions, Problems and Perspectives // *Current Sociology*. Vol. 64. № 1. P. 41–59.

- Sorokin P.* (2018). «Global Sociology» from a Comparative Perspective: A Multidimensional Analysis // *Comparative Sociology*. Vol. 17. № 1. P. 1–28.
- Sorokin P.* (2017). Making Global Sociology in the Context of Neoliberal Domination: Challenges, Ideology and Possible Strategies // *Sociological Research Online*. Vol. 23. № 1. P. 21–42.
- Sztompka P.* (2011). Another Sociological Utopia // *Contemporary Sociology*. Vol. 40. № 4. P. 388–396.
- Sztompka P.* (2006). Introductory Remarks to the Presidential Debate. URL: https://www.isa-sociology.org/uploads/files/presidential_address_p_sztompka.pdf (дата доступа: 15.11.2018).
- Turner B.* (1989). From Orientalism to Global Sociology // *Sociology*. Vol. 23. № 4. P. 629–638.
- Turner B.* (2003). Class, Generation and Islamism: Towards a Global Sociology of Political Islam // *British Journal of Sociology*. Vol. 54. № 1. P. 139–139.
- Vanderstraeten R., Eykens J.* (2018). Communalism and Internationalism: Publication Norms and Structures in International Social Science // *Serendipities: Journal for the Sociology and History of the Social Sciences*. Vol. 3. № 1. P. 14–28.
- Zdravomyslova E.* (2008). Make Way for Professional Sociology! Public Sociology in the Russian Context // *Current Sociology*. Vol. 56. № 3. P. 405–414.

A Sociological Analysis of the Institutional Aspect of the Global Sociology of M. Burawoy

Ivan Kislenko

PhD student, Research Assistant, Centre for Sociology of Higher Education, National Research University — Higher School of Economics

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

E-mail: ivankislenko1994@gmail.com

This article offers the institutional side of the global sociological project presented by M. Burawoy for consideration. The main critics of this approach currently ignore the role of institutions, and concentrate more often on the ideological side of the issue. In this paper, it is proposed to trace the usage of the institutional mechanisms of the ISA to promote the idea of the internationalization of sociology on a global scale. On the basis of the historical and sociological method, the connection between the ISA World Sociological Congresses, the institute of the presidency of the ISA, the presidential address, and the project of global sociology found in the approach of the British scientist will be demonstrated. Through the analysis of Burawoy's articles, the main program statements of the development of global sociology will be defined. Special attention will be paid to the institute of the ISA presidential speech and its usage in the context of the global sociology of Burawoy. This paper postulates the problem of the excessive centralization of the project on the institutional link with the various resources provided by the ISA.

Keywords: global sociology, Michael Burawoy, public sociology, International Sociological Association, ISA World Sociological Congresses

References

- Akiwowo A. (1986) Contributions to the Sociology of Knowledge from an African Oral Poetry. *International Sociology*, vol. 1, no 4, pp. 343–358.
- Akiwowo A. (1988) Universalism and Indigenization in Sociological Theory. *International Sociology*, vol. 3, no 2, pp. 155–160.
- Alatas S. F. (2006) The Idea of Autonomous Sociology: Reflections on the State of the Discipline. *Current Sociology*, vol. 54, no 1, pp. 5–6.
- Alatas S. H. (2006) The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology. *Current Sociology*, vol. 54, no 1, pp. 7–23.
- Alatas S. F. and Sinha V. (2017) *Sociological Theory Beyond the Canon*, London: Palgrave Macmillan.
- Albrow M. (1987) Sociology for One World. *International Sociology*, vol. 6, no 2, pp. 131–147.
- Albrow M., King E. (eds.) (1990) *Globalization, Knowledge and Society: Readings from International Sociology*, London: Sage.
- Archer M. (1991) Sociology for One World: Unity and Diversity. *International Sociology*, vol. 6, no 2, pp. 131–147.
- ASA (2018) Trend in Total ASA Membership from 1960 through 2018. Available at: <http://www.asanet.org/research-and-publications/research-sociology/trends/asa-total-membership-trend> (accessed 12 December 2018).
- Bhambra G. (2014) Knowledge Production in Global Context: Power and Coloniality. *Current Sociology*, vol. 62, no 4, pp. 451–456.
- Bhambra G. (2013) The Possibilities of, and for, Global Sociology: A Postcolonial Perspective. *Political Power and Social Theory*, vol. 24, pp. 295–314.
- Bhambra G. (2007) Sociology and Postcolonialism: Another “Missing” Revolution?. *Sociology*, vol. 41, no 5, pp. 871–874.
- Bhambra G. (2010) Historical Sociology, International Relations and Connected Histories. *Cambridge Review of International Affairs*, vol. 23, no 1, pp. 127–143.
- Burawoy M. (1972) *The Colour of Class on the Copper Mines: From African Advancement to Zambianization*, Manchester: Manchester University Press.
- Burawoy M. (1982) *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Burawoy M. (1985) *The Politics of Production: Factory Regimes Under Capitalism and Socialism*, London: Verso.
- Burawoy M. (2008) For a Subaltern Global Sociology. *Current Sociology*, vol. 56, no 3, pp. 435–444.
- Burawoy M. (2008) What is to Be Done? Theses on the Degradation of Social Existence in a Globalizing World. *Current Sociology*, vol. 56, no 3, pp. 351–359.
- Burawoy M. (2008) Za publichnuju sociologiju [For Public Sociology]. *Obshhestvennaja rol' sociologii* [The Social Role of Sociology] (eds. P. Romanov, E. Yarskaya-Smirnova), Moscow: Variant, pp. 8–52.
- Burawoy M. (2009) Prizhivetsja li publichnaja sociologija v Rossii? [Can Public Sociology Travel as Far as Russia?]. *Laboratorium*, no 1, pp. 162–170.
- Burawoy M. (2010) Otvechaja na vyzovy global'noj sociologii — ot Gjoteborga do Jokogamy [Challenges for Global Sociology: From Gotheborg to Yokohama]. *Journal of Sociology and Social Anthropology*, vol. 13, no 4, pp. 187–193.
- Burawoy M. (2011) The Last Positivist. *Contemporary Sociology*, vol. 40, no 4, pp. 396–404.
- Burawoy M. (2015) Facing an Unequal World. *Current Sociology*, vol. 63, no 1, pp. 5–34.
- Burawoy M., Chang M., Hsieh M. F. (eds.) (2010) *Facing an Unequal World: Challenges for a Global Sociology*, Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica.
- ISA (2018) Trend in Total ISA Membership from 1953 through 2018. Available at: <https://www.isa-sociology.org/en/membership/membership-trend> (accessed 12 December 2018).
- Lawuyi O. B., Taiwo O. (1990) Towards an African Sociological Tradition: A Rejoinder to Akiwowo and Makinde. *International Sociology*, vol. 5, no 1, pp. 57–73.
- Makinde M. (1988) Asuwada Principle: An Analysis of Akiwowo's Contributions to the Sociology. *International Sociology*, vol. 3, no 1, pp. 61–76.

- Martinelli A. (2002) Rynki, pravitel'stva i global'noe upravlenie [Markets, Governments, and Global Management]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, no 12, pp. 3–14.
- Martinelli A. (2003) Global Order or Divided World?. *Current Sociology*, vol. 51, no 2, pp. 95–100.
- Martinelli A. (2009) Ot mirovoj sistemy k mirovomu obshhestvu [From World System to World Society]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, no 1, pp. 5–15.
- Martin W., Beittel M. (1998) Toward a Global Sociology? Evaluating Current Conceptions, Methods, and Practices. *Sociological Quarterly*, vol. 39, no 1, pp. 139–161.
- Moore M. (1966) Global Sociology: The World as a Singular System. *American Journal of Sociology*, vol. 71, no 5, pp. 475–482.
- Oommen T. K. (1995) Contested Boundaries and Emerging Pluralism. *International Sociology*, vol. 10, no 3, pp. 251–268.
- Onwuzuruigbo I. (2018) Indigenising Eurocentric Sociology: The “Captive Mind” and Five Decades of Sociology in Nigeria. *Current Sociology*, vol. 66, no 6, pp. 831–848.
- Patel S. (2014) Doing Global Sociology: Issues, Problems and Challenges. *Current Sociology*, vol. 62, no 4, pp. 603–613.
- Patel S. (2013) Towards Internationalism: Beyond Colonial and National Sociologies. *Theories about and against Hegemonic Social Sciences* (eds. W. Kuhn, S. Yazawa), Tokyo: Seijo University, pp. 111–124.
- Platt J. (1998) *History of ISA: 1948–1997*, Madrid: International Sociological Association.
- Sklair L. (2013) Global Sociology and Global Environmental Change. *Social Theory and the Global Environment* (eds. M. R. Redclift, T. Benton), London: Routledge, pp. 213–235.
- Sorokin P. (2015) “Global Sociology” in Different Disciplinary Practices: Current Conditions, Problems and Perspectives. *Current Sociology*, vol. 64, no 1, pp. 41–59.
- Sorokin P. (2018) “Global Sociology” from a Comparative Perspective: A Multidimensional Analysis. *Comparative Sociology*, vol. 17, no 1, pp. 1–28.
- Sorokin P. (2017) Making Global Sociology in the Context of Neoliberal Domination: Challenges, Ideology and Possible Strategies. *Sociological Research Online*, vol. 23, no 1, pp. 21–42.
- Sztompka P. (2011) Another Sociological Utopia. *Contemporary Sociology*, vol. 40, no 4, pp. 388–396.
- Sztompka P. (2008) Introductory Remarks to the Presidential Debate. Available at: https://www.isa-sociology.org/uploads/files/presidential_address_p_sztompka.pdf (accessed 15 November 2018).
- Turner B. (1989) From Orientalism to Global Sociology. *Sociology*, vol. 23, no 4, pp. 629–638.
- Turner B. (2003) Class, Generation and Islamism: Towards a Global Sociology of Political Islam. *British Journal of Sociology*, vol. 54, no 1, pp. 139–139.
- Vanderstraeten R., Eykens J. (2018) Communalism and Internationalism: Publication Norms and Structures in International Social Science. *Serendipities: Journal for the Sociology and History of the Social Sciences*, vol. 3, no 1, pp. 14–28.
- Zdravomyslova E. (2008) Make Way for Professional Sociology! Public Sociology in the Russian Context. *Current Sociology*, vol. 56, no 3, pp. 405–414.

Онтология власти как онтология истории: политическая философия Владимира Бибикина*

Илья Павлов

Аспирант Школы философии, стажер-исследователь Международной лаборатории
исследования русско-европейского интеллектуального диалога
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: iipavlov@hse.ru

Статья представляет собой первый опыт систематического анализа политической философии Владимира Бибикина. В то время как предыдущие исследования, посвященные Бибикину, либо ограничивались размышлениями о «событии мысли Бибикина» в целом, либо рассматривали отдельные концепты, предложенные отечественным философом, данная работа претендует на последовательную реконструкцию одной из наиболее значимых областей его творчества. Для этого выявляются разработанные Бибикиным в лекционном курсе «Пора (время-бытие)» феноменологические, онтологические и экзистенциальные основания философии истории и политической философии, восходящие к ключевым идеям «Бытия и времени» М. Хайдеггера. Подробно анализируется восемнадцатая лекция курса «Пора», в которой Бибикин вводит понятия ранней и поздней дисциплины, а также последние лекции курса, иллюстрирующие два вида дисциплины примерами правления Софьи Алексеевны и реформ Петра I. Концепты ранней и поздней дисциплины рассматриваются в качестве онтологических структур, лежащих в основе таких политических форм, как демократия и самодержавие. Привлекаются другие тексты Бибикина, посвященные России, — «Введение в философию права», «Власть России» и «Наше место в мире»; аргументируется, что эти тексты также говорят о политических и онтологических характеристиках введенного в «Поре» концепта поздней дисциплины. Книга «Новый ренессанс» рассматривается как иллюстрация ранней дисциплины, которую Бибикин считает характерной чертой Запада; обсуждаются представленные в книге онтология истории и авторская трактовка итальянского Ренессанса. В завершении статьи предлагается критический анализ результатов политической философии Бибикина в ее опасной близости к идеологии и намечаются возможные перспективы для интеграции некоторых подходов Бибикина в современный разговор о политическом.

Ключевые слова: Владимир Бибикин, современная русская философия, политическая философия, феноменология времени, философия истории, демократия, Ренессанс, история России

© Павлов И. И., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-3-195-223

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

В последние годы наследие отечественного философа Владимира Библихина все чаще становится предметом академического обсуждения. Впрочем, почти сразу после смерти Библихина о нем как о философе начали писать близко знавшие его А. В. Ахутин, С. С. Хоружий, О. А. Седакова, С. С. Неретина и А. В. Михайловский (Ахутин, 2005; Хоружий, 2005; Седакова, 2010; Неретина, 2008: 225–244; Михайловский, 2006, 2013), однако в их воспоминаниях акцент делался на экзистенциальной стороне «события философии Библихина» — захватывающей свободе его мысли, всякий раз вовлекающей слушателей и собеседников в дело философии. Признавая значимость такого рода работ, следует отметить, что предложенный в них «способ говорить о Библихине»¹ скорее закрывает возможность аналитически рассмотреть наследие русского философа и вынести суждение о том, могут ли его идеи оказаться продуктивными для обсуждения актуальных философских проблем или же они представляют собой закрытую систему мысли и настроения, которую читатель должен или принять, или отвергнуть целиком.

Для того, чтобы ответить на вопрос о значении философии Библихина, необходимо для начала сказать, какое направление мысли она собой представляет. В лекционном курсе «Пора» — ключевом для данного исследования — Библихин предлагает считать феноменологию одной из тем курса (Библихин, 2015а: 9), а курс «Энергия» начинает с рассмотрения того, чем же является феноменология (Библихин, 2010: 16–23). Однако, как справедливо замечает Александр Михайловский, Библихин работает в ключе онтологически понятой феноменологии, разработанной в «Бытии и времени» Хайдеггера (Михайловский, 2015: 311)². Таким образом, мысль Библихина может справедливо быть названа продолжением проекта Хайдеггера.

Несмотря на очевидное влияние Хайдеггера на философскую мысль XX века, значение его работ часто ставится под сомнение из-за связи философа с нацизмом, обсуждение которой получило новый оборот после публикации «Черных тетрадей» (Михайловский, 2017). Разумеется, эта связь не была совершенно случайной³ — недаром «Бытие и время», главная книга Хайдеггера, заканчивается главами, посвященными историчности, в которых обсуждается вопрос о «судьбоносном историческом пути» народа (Хайдеггер, 2006: 384). Но эта связь, на мой взгляд, не должна становиться поводом ни для демонтажа философии Хайдеггера, ни для философского оправдания нацизма. Куда более продуктивным решением будет внимательная аналитическая работа с предложенным в «Бытии и времени» подходом, направленная на поиск в феноменологии историчности интеллектуальных стратегий, представляющих актуальность для тех направлений современной

1. Здесь я отсылаю к крайне важной статье Михаила Богатова: Богатов, 2015б.

2. Близость Библихина к Хайдеггеру в противоположность Гуссерлю, чей проект располагается в «полюсе созерцания», подчеркивает и Виталий Косыхин: Косыхин, 2015: 379.

3. Подробный анализ этого феномена проделан в известной работе Пьера Бурдьё: Бурдьё, 2003.

политической мысли, которые считают неприемлемым какой-либо флирт с тоталитарными идеологиями. Оставляя, однако, анализ наследия Хайдеггера специалистам в историко-философском изучении его мысли, я намерен с этим же вопросом обратиться к работам Бибихина, поскольку тот, как мы увидим, в своих размышлениях о политике и истории продолжает намеченную Хайдеггером стратегию приложения феноменологии историчности к разговору о политическом.

Можно сказать, что задачу экспликации «политической философии» Бибихина первым наметил Артемий Магун в своей статье, посвященной понятию события в работах Бибихина, поместив идеи русского философа в контекст современной западной политической мысли. Характерно, что исследователь назвал Бибихина философом истории, и в первую очередь — российской истории, последовательно делавшим из России философское понятие (Магун, 2015: 159). Однако данная статья была написана до публикации лекционного курса «Пора», который, как я покажу, является ключевым для понимания связи между политической мыслью Бибихина и феноменологией историчности. Именно в «Поре», а не в ярких статьях из сборников «Другое начало» и «Наше положение» размышление Бибихина о политическом предстает в виде последовательной мысли и движется от концептуальных проблем онтологии времени к онтологии истории и затем — к герменевтике конкретных исторических и политических событий⁴.

Обращаясь к анализу подхода Бибихина, я не собираюсь ни преподносить его как последнее слово философской истины, ни высмеивать его в обличительном духе. Отмечу, что мне чужда убежденность Бибихина в безусловном метафизическом приоритете философии (и философски понятой поэзии) в постижении истории и анализе политических реалий, но в то же время я полагаю, что соображения русского философа не лишены оснований быть услышаны. Не будучи на данный момент специалистом в современной политической теории, я ставлю перед собой крайне скромную задачу: проникнуть в герметичную философию истории Бибихина (которую можно, как будет показано ниже, считать его политической философией) и представить ее коллегам, насколько это возможно, в аналитическом и систематическом виде⁵.

Смею надеяться, что ключевая интуиция подхода Бибихина — расширение политической философии за счет включения в ее область проблем феноменологической онтологии времени и истории — может стать источником продуктивных инсайтов для современного разговора о политическом.

4. Реконструкция этой связи представляет собой чрезвычайно сложную задачу. Характерно, что Михаил Богатов — один из наиболее вдумчивых исследователей мысли Бибихина — в своей рецензии на публикацию «Поры» воздерживается от какого-либо анализа последней части лекционного курса, посвященной истории и политическому, ограничиваясь замечаниями об онтологии времени, представленной в первой половине книги (Богатов, 2015а).

5. Упомянутая статья Артемия Магуна, стремящаяся актуализировать Бибихина в области современной политической философии, не представляет мысль русского философа как систему, но ограничивается перечислением характеристик концепта «событие» в его работах.

Желая оценить ту сторону философии Бибихина, которая наиболее последовательно продолжает проект «Бытия и времени», мы должны обратиться к лекционному курсу «Пора (время-бытие)», прочитанному в МГУ им. Ломоносова в 1995–1996 годах. О том, что именно в этом курсе Бибихин эксплицитно заявляет о себе как о продолжателе философии Хайдеггера, говорит многое: и подзаголовок курса «время-бытие», и обильные ссылки, почти реферат Хайдеггера в двух первых лекциях курса (Бибихин, 2015а: 5–30), и тот факт, что в третьей лекции — когда Бибихин оставляет чтение Хайдеггера и рискует «пойти сам один» (Там же: 29) — русский философ обращается к онтологии времени, представленной в «Физике» Аристотеля. Следует помнить, что краткий анализ «Физики» Хайдеггер предлагает в последних параграфах «Бытия и времени» (Хайдеггер, 2006: 420–427) и замечает, что более подробный разбор должен был составить третий раздел второй, ненаписанной, части его трактата (Там же: 40).

Обсуждая проблемы онтологии времени, Бибихин обращается к теме взаимосвязи механического времени — времени на часах — и времени события. Философ подчеркивает разницу между этими двумя аспектами времени: событие невозможно жестко привязать к хронометру. Когда оно замечено, оно всегда уже произошло. Эту особенность события Бибихин характеризует с помощью термина «априористический перфект» (Бибихин, 2015а: 48).

Понятие априористического перфекта используется Хайдеггером в «Бытии и времени» (Хайдеггер, 2006: 85). Немецкий философ не разрабатывает этот концепт подробно, но лишь в кратком комментарии определяет его как одно из обозначений — наряду с «априори» и «первым по природе» — того, что представляет собой «всегда уже заранее существующее», то есть «бывшее, перфект»: «Не онтически прошедшее, но то всегда более раннее, к чему мы оказываемся отосланы обратно при вопросе о сущем как таковом» (Там же: 441). Перфект назван априористическим вслед за трактовкой априори у Канта; но если в проекте последнего к априорному нас «обратно отсылает» вопрос о способах познания опытно данной природы, то Хайдеггер претендует на выявление априорных структур герменевтического круга вопрошания *Dasein* о бытии. Однако если Хайдеггер радикально разводит онтический и онтологический уровни, лишая априористический перфект какой-либо связи с онтическим прошлым, то Бибихин эту связь эксплицитно тематизирует⁶, что оказывается предельно важным для его подхода к философии истории.

Характеризуя через понятие априористического перфекта способ данности каждого события, Бибихин переносит эту модель на разговор о самой философии

6. Характерно, что если Хайдеггер среди экзистенциальных возможностей человека считает онтологически более значимым бытие-к-смерти, то в трактовке априори у Бибихина не меньшую роль играет тема детства (Бибихин, 2009а: 442, 2015б: 71–72) и даже внутриутробного опыта (Бибихин, 2009б: 16).

и, в частности, онтологии: «*Мы пришли поздно*, когда бытие или небытие, или бытие и небытие, уже произошли» (Бибихин, 2015а: 228)⁷. Это позволяет Бибихину ввести понятия «опоздания к событию» и «события мира»⁸, объединяющие в себе темы феноменологии времени, онтологии и философии истории с экзистенциальной аналитикой Хайдеггера. Возможность иного «прикосновения к событию мира», «чем непоправимое опоздание», Бибихин видит «у Хайдеггера в учении о *мгновении ока*, *Augenblick*, раскрытии глаз на ситуацию в целом, т. е. в том единственном выходе к целому, который открыт человеку: в возвращении к временности смертного существа, которое принимает свою смертность, „решается“ на нее» (Там же: 229).

Бибихин вовсе не считает, что принятие своей смертности позволяет «обойти» опоздание: напротив, это принятие есть признание опоздания и осознание человеком конечности своего бытия во времени и истории. Такое осознание Бибихин называет *собранностью* и, прочитывая в духе Хайдеггера философию Николая Кузанского, приходит к выводу, что именно «теперь» настоящего, понятое как собранность, открывает нам опыт времени как целого (Там же: 206–217)⁹.

В связи с этим Бибихин, вслед за Хайдеггером (параграф 29 «Бытия и времени»), придает особую важность аналитике настроений в трактовке онтологии времени и историчности. Русский философ подчеркивает, что исторические события возможны именно потому, что человек в этих событиях до собранности захвачен настроением события, его «пора!», благодаря чему историческое событие становится окрашенным в цвет настроения (Там же: 214). Но если Хайдеггер в заключительных параграфах «Бытия и времени» ставит акцент на размыкании фактических исторических возможностей, открывающих народу его судьбу и исторический путь (Хайдеггер, 2006: 384), то внимание Бибихина в «Поре» приковано преимущественно к прошлому¹⁰, которое он также понимает через окрашивающее его настроение — «патину времени» (Бибихин, 2015а: 18).

7. Это выражение Бибихина позволяет прочитывать его понятие «опоздания к событию» как переосмысление онтологической разницы Хайдеггера изнутри феномена времени — в более мягком, чем у Хайдеггера, варианте, сближающем онтическое и онтологическое время, о чем будет сказано далее. Такое понимание проекта Бибихина дает основания поставить его работу в один ряд с «Онтологией времени» А. Г. Чернякова, также разрабатывавшего темпоральную интерпретацию онтологической разницы (Черняков, 2001: 18).

8. Важные замечания о понятии события у Бибихина в связи с философией события Бадью см.: Магун, 2015. В «Бытии и времени» Хайдеггера фигурирует понятие «опоздания к миру», однако систематически не разрабатывается (Хайдеггер, 2006: 205).

9. Кроме собранности, в качестве пути к феноменологической данности времени как целого русский философ рассматривает строгость летоисчисления. Несмотря на то, что каждый момент, каждый день, каждый год являются неповторимыми, нам необходимо парадоксальным образом продолжать унифицированный счет — со строгостью философского обязательства (Бибихин, 2015а: 100–101). Напряжение «официального» времени «хранит строгость и неприступность события *лучше*, через сохранение числа времени как *документа государственной и шире, международной и всечеловеческой важности*, чем может обеспечить любое гностическое прозрение в „тайное“ устройство времени» (Бибихин, 2015а: 161).

10. Разумеется, политическая философия Бибихина не ограничивается анализом прошлого, однако на значении работы с историей философ ставит очень сильный акцент. Даже в курсе «Собствен-

Но каким образом Биbihин намерен трактовать исторические события прошлого, если они могут раскрываться только в настроении, то есть в том, что характеризует настоящее? Для этого Биbihин, работая с историей, обращается к литературным (преимущественно поэтическим) текстам. Размышляя в «Поре» о реформах Петра I, Биbihин обращается к «Медному всаднику» Пушкина (Там же: 299–332) и далее переходит к завершающему курс чтению стихов Ольги Седаковой (Там же: 332–365). Таким же образом в статье «Кормя Зевесова орла» Биbihин утверждает, что исторически некорректный стихотворный миф Державина об отказе Дмитрия Пожарского от власти после изгнания поляков из Москвы предлагает намного более глубокое понимание истории России, чем могли бы дать любые находки в архивах (Биbihин, 2003: 85)¹¹.

Опираясь на задачу поэтического постижения истории, Биbihин переосмысляет само понятие последней. В книге «Новый ренессанс» философ пишет, что «для академического историографа, может быть, всего ценнее точность, но для истории важнее высота, когда человеческое существование на земле наполняется смыслом» (Биbihин, 2013б: 10–11). Биbihин настаивает, что история по-прежнему «вовсе не утратила свой смысл романа, притчи или мифа» (Там же: 11), и убежден, что не историография, но экзистенциально чуткая герменевтика позволит подойти к пониманию не только событий прошлого, но и нашего собственного места в истории.

Но зачем Биbihину понадобились столь сложные и, казалось бы, спекулятивные онтологические конструкции — априористический перфект, настроение как опыт целого — тем более если они приводят к столь зыбкому взгляду на историю как на поэтический текст и миф? Нельзя забывать, что русский философ, вслед за Хайдеггером, продолжает традицию феноменологии и стремится использовать в своей мысли не преданные категории тех или иных наук, но понятия, очевидность которых схватывается в феноменологическом исследовании. Иначе говоря, Биbihин обращается к столь сложному способу введения историчности в горизонт феноменологического рассмотрения в связи с необходимостью преодоления расхожей трактовки истории как длинного отрезка, на котором располагается — как более короткий — человеческая жизнь от рождения до смерти¹². Но если Хайдеггер решает эту задачу, принимая в качестве основы историчности экзистенцию и в первую очередь бытие-к-смерти (Хайдеггер, 2006: 386), то Биbihин уточняет

ность», в том числе посвященном проблемам развернувшейся в 1990-е годы приватизации, философ подчеркивает, что было бы неправильно противопоставлять современность прошедшим эпохам (Биbihин, 2012б: 24). Но история интересует Биbihина именно в контексте вопроса о возможном поступке в современности. Прочтение истории из контекста актуальной ситуации Биbihин считает более правильным, чем стремление к фактографической точности, которая в конечном счете для исторической науки никогда не достижима (Биbihин, 2013а: 215).

11. Даже обращаясь к историческим исследованиям, Биbihин в первую очередь обращает внимание на описания настроения и цвета: Биbihин, 2015а: 270–271.

12. Яркую и емкую критику расхожей трактовки истории Биbihин дает в курсе «Ранний Хайдеггер», разбирая параграфы «Бытия и времени», посвященные историчности (Биbihин, 2009а: 430–431, 436–437).

такое определение, акцентируя внимание на важности опыта целого, раскрывающегося в настроении и поэзии¹³.

Резюмируя обзор онтологических и феноменологических оснований работы Бибихина с историей, можно выделить две главных особенности:

1. Анализ исторического подготавливается Бибихиным через рассмотрение категорий априористического перфекта и опоздания к событию, нагружаемых экзистенциальным значением *собранности*. При этом Бибихин не столь радикально, как Хайдеггер, разводит онтический и онтологический уровни, что, как я покажу далее, позволит ему сблизить историческое прошлое с «прошлым» «события мира», а исторические и политические предприятия характеризовать как разные «отношения к событию мира» в зависимости от их отношения к прошлому.

2. История и историческое событие, по Бибихину, раскрываются не в историографически фиксируемых фактах, а в настроении. Соответственно, литературные источники обладают приоритетом в понимании исторических событий.

3

Обратимся более пристально к *восемнадцатой лекции «Поры»* — тексту, в котором, как я покажу, Бибихин последовательно и сжато формулирует свою политическую философию.

В начале лекции Бибихин указывает, что «априористический перфект» и «априори» — разные названия «для статуса первых вещей, среди них первая из первых это событие мира», и утверждает, что введенное ранее понятие опоздания является еще одним именем для этого «статуса». Поскольку это опоздание имеет онтологическое измерение, оно не может быть преодолено, несмотря на постоянные человеческие попытки его преодолеть. В качестве одной из интерпретаций этой непреодолимости Бибихин предлагает рассматривать тот факт, что люди, несмотря на все свои попытки, остаются смертными (Бибихин, 2015а: 257). Таким образом, лекция, посвященная философии истории и политической философии, отталкивается от того сближения феноменологии времени, онтологии и экзистенциальной аналитики, которое Бибихин вслед за Хайдеггером проделал в более ранних лекциях курса.

13. Отмечу на полях, что значение поэзии для феноменологического исследования становится более актуальным, если мы помним о замечании Марка Ришира, согласно которому именно поэт является лучшим феноменологом, поскольку он, ломая привычные лингвистические схемы, вводит в язык то, что ранее превосходило языковую реальность, что и составляет задачу феноменологической дискрипции (Ямпольская, 2013: 94–95). Конечно, обращение к поэзии не решает всех проблем феноменологии, которую по-прежнему можно, в духе Тома Спэрроу, обвинить в антиреализме и констатировать ее закат (Spragow, 2004). Не считая подход Бибихина к осмыслению истории и политики единственно верным, я тем не менее полагаю, что отдельные выводы его исследования заслуживают аналитического рассмотрения и дискуссии.

Перенося эти мысли на область философии истории, Бибахин утверждает: «Всякое историческое предприятие в этом свете, всякая историческая „линия“¹⁴ в принципе не могут быть ничем другим кроме как наверстыванием упущенного. Это получает опять разные названия, „исправление исторических ошибок“, „восстановление справедливости“, „восстановление порядка“, „восстановление природы вещей“ или уже теперь природы вообще¹⁵» (Там же: 257). Иначе говоря, для Бибахина любое историческое предприятие возможно, во-первых, из-за опоздания к событию мира и, во-вторых, из-за игнорирования того факта, что это опоздание невозможно преодолеть. Значит ли это, что любое историческое предприятие слепо по отношению к опозданию? Бибахин утверждает, что человек может идти к событию мира, стремясь преодолеть опоздание, двумя способами: его движение может быть либо слепым и ошибочным, либо уверенным и спасительным. Последнее возможно в тех предприятиях, «где всерьез принята, встречена граница, либо в виде ранней дисциплины, убедительной до встречи с предельным опытом, либо поздней дисциплины, когда без жалости к себе идут — готовы идти — неготовыми к крайнему опыту» (Там же: 258).

Так Бибахин вводит два важных концепта — *ранней и поздней дисциплины*. Под ранней дисциплиной философ понимает готовность человека установить человеческий порядок, но держаться его с такой строгостью, с какой держатся сверхчеловеческих установлений. Бибахин приводит пример — способность человека стоять перед красным светофором ночью, когда нет машин, «как перед Границей всех вещей, перед краем света, прикасаясь к непостижимости мироустройства», так чтобы человек был «одновременно и упорядочен и освобожден уже происшедшим столкновением не с самим конечно Целым, но с его строгостью» (Там же: 266), Такой человеческий порядок, в котором просвечивает сверхчеловеческая строгость, Бибахин называет *демократией* (Там же: 262), а также *законом и силой закона* (Там же: 264).

Иной способ отношения к порядку — поздняя дисциплина — характеризуется недоверием к любым человеческим устройствам, желанием «сразу прикоснуться к убедительному», «идти на встречу — не рассчитывая — с огнем, молнией¹⁶» (Там же: 258). Если для человека поздней дисциплины политика теряет значение молнии, он ищет предельного опыта в других формах — пьянстве, азартной игре или страстном увлечении (Там же: 266). Во всех этих действиях выражается ключевой

14. Здесь Бибахин отсылает к своему размышлению о соотношении линии, точки и целого в лекции, посвященной понятию точки и философии Николая Кузанского (Бибахин, 2015а: 184–212). Комментируя постулат Евклида о возможности соединить любые две точки линией, Бибахин указывает, что точки в понимании Николая Кузанского — как совпадающие с целым — вовсе не могут быть соединены линией, вследствие чего такое соединение всегда является произвольным (Бибахин, 2015а: 195).

15. Бибахин имеет в виду опасность экологического кризиса, которую, вслед за Хайдеггером, он понимает как имеющую свою причину в самом бытии человека. Например, см.: Бибахин, 2015а: 266–267.

16. Концепт «молния» я рассмотрю позднее.

аспект поздней дисциплины — осознание недостачи всех человеческих устрое-ний. Поэтому она также становится аутентичным способом отношения челове-ка к опозданию к событию, как и ранняя дисциплина, удерживающая дистанцию опоздания в строгости закона.

Если раннюю дисциплину Бибахин сам характеризует как демократию, то для поздней дисциплины философ прямо не называет соответствующих ей политиче-ских форм. Однако из тех примеров, которые Бибахин привлекает для иллюстра-ции этого типа дисциплины, становится очевидным, что ее политическим выра-жением становится самодержавная деспотия.

Необходимо заметить, что если концепту ранней дисциплины Бибахин дает в восемнадцатой лекции достаточно содержательное определение, то позднюю дисциплину Бибахин, на первый взгляд, характеризует лишь негативно — как от-сутствие ранней, вытекающее из недоверия к человеческим устроениям. Но если Бибахин отличает позднюю дисциплину от отсутствия всякой дисциплины при «слепом» отношении к опозданию к событию мира, это означает, что у нее должно быть свое собственное содержание. Из ее названия можно было бы предположить, что поздняя дисциплина устанавливается после встречи с событием мира: к такой трактовке подталкивает и ее характеристика Бибахиним как дисциплины трезве-ния и отрезвления (Там же: 264). Но если эта дисциплина возникает только после этой встречи, то почему Бибахин характеризует этот вид дисциплины как готов-ность к предельному опыту, то есть то, что ему предшествует?

На мой взгляд, поздняя и ранняя дисциплина трактуются Бибахиним как две разных реакции на замечание опоздания к событию мира — дистанции человека по отношению к трансценденции. Если ранняя дисциплина стремится ответить на эту дистанцию установлением и строгим хранением человеческого закона, то человек поздней дисциплины отказывается доверять человеческим устроениям. В этом случае поздняя дисциплина от отсутствия всякой дисциплины отличается именно *мотивацией* этого недоверия — памятью о событии. Из-за этого при раз-говоре о поздней дисциплине анализ Бибахина остается в границах теоретическо-го, философского измерения, оставляя без внимания заявленный исторический и политический аспект: поздняя дисциплина оказывается ценна не как полити-ческая форма, а исключительно как феномен, в котором философ видит манифе-стацию онтологической истины. К политическим следствиям этого сдвига я об-рашусь позднее.

Таким образом, оба вида дисциплины Бибахин считает «спасительными» именно потому, что они обе осознают дистанцию между человеком и событием мира. Более того, в обеих дисциплинах есть осознание того, что «жесткое, над-человеческое так или иначе придет и утвердит себя» (Там же: 262). Я полагаю, что этими словами Бибахин пытается выделить и описать трансцендентальную онтологическую структуру, которая являлась бы общим условием возможности и для принятия человеком своей смертности, и для страха перед апокалипсисом (пришествием Бога), и для осознания надвигающейся экологической катастрофы.

Однако Биbihин настаивает, что всякое историческое начинание характеризуется не устремленностью к будущему, а возвращением к событию мира, которое отсутствует не как «еще не», а как «мера... нашей уже-не-готовности его принять» (Там же: 261). Тем самым Биbihин, вслед за Хайдеггером, помещает границу, прочерченную в будущем, в априорную структуру бытия — априористический перфект, которую стремится раскрыть через экзистенциальную аналитику¹⁷. Иначе говоря, в таком подходе к философии истории мы видим продолжение претензий «Бытия и времени» на анализ экзистенциальных структур будущего как заложенных в априорной структуре *Dasein*.

Однако, как уже было сказано, Биbihин не столь жестко, как Хайдеггер, разделяет онтологический и онтический уровни, благодаря чему ему удается перенести априористический перфект — опоздание к событию мира — на разговор о политическом. Он указывает, что «демократия вошла в историю как отказ дожидаться царя и господина, которые придут с надчеловеческими, сверхчеловеческими санкциями» (Там же: 262). Противоположная ей политическая реальность, напротив, характеризуется отказом заранее устанавливать свой, человеческий порядок.

В своем дальнейшем анализе Биbihин, опираясь на различие двух видов дисциплины, выделяет два вида стран — исторически передовые и отсталые (Там же: 268). Разумеется, такой подход, предполагающий детерминацию политической жизни страны ее внутренней онтологией, сильно осложняет разговор о «политической философии Биbihина». Русский философ не предлагает универсальных теорий демократии и самодержавия, но занят герменевтикой фактичности и утверждает, что о других странах мы можем знать только через свою (Там же: 258). Нельзя забывать о фоне философствования Биbihина, к которому он постоянно отсылает: это Перестройка и «лихие девяностые»¹⁸. Характерен вопрос, который Биbihин ставит в начале курса и которым задает рамку для своих дальнейших размышлений о демократии: «Как примерить демократию к народу, *эта* демократия впору *этому* народу или нет?» (Там же: 11). Тем не менее мне представляется возможным усомниться в необходимости заменять концепты ранней и поздней дисциплины герменевтикой передовых и отсталых стран — в первую очередь потому, что сам Биbihин в дальнейших лекциях «Поры» рассматривает возможность становления в России ранней дисциплины.

Между тем рассмотрение политического в контексте «онтологии страны» оказывается интеллектуально продуктивным и позволяет Биbihину в той же восемнадцатой лекции интерпретировать сверхчеловеческое «другое» как другое этой стране — чужестранное:

17. Кроме концептов ранней и поздней дисциплины, об экзистенциальном характере подхода Биbihина к политической философии отчетливо свидетельствует пассаж о политиках и настроении в той же восемнадцатой лекции: Биbihин, 2015а: 260.

18. Кроме уже упомянутой статьи Артемия Магуна, хороший опыт прочтения философии Биbihина в контексте современных ему политических событий предлагает исследование Михаила Богатова: Богатов, 2016.

...легенда наших ранних летописей, по которой наши предки рано попросили власти и княжения со стороны, потому что в их стране нет порядка, это описание того, как у нас не утвердилось, не сложилось демократия и закон, граница, был спроецирован не на распорядок жизни, а на *других* людей или всё-таки скажем точнее: дело было оставлено тому, чтобы порядок сам себя установил, т. е. люди оказались готовы идти на встречу с последним и предельным без подготовки (Там же: 262–263).

Итак, то «другое», на встречу с чем идут русские люди поздней дисциплины, Бибахин понимает как *чужую власть* — в первую очередь как власть господина, отделяющего себя от подданного населения, но также подчеркивает, что эта «инаковость» народу его господина может быть усилена его чужестранным происхождением. В этом случае господин — обычный человек — оказывается, по существу, в положении «абсолюта», события мира; но он, будучи обычным человеком, начинает совершать нечеловеческие жесты, не в силах выдерживать это напряжение. Бибахин утверждает, что ответственность за эти жесты лежит не только на царственной личности, но на всей стране, поскольку каждый, «кто не положил себе абсолютным законом порядок» (то есть в своей жизни руководствуется страхом перед силой, а не перед законом), делает жесты господина самим тем, что подчиняется такой личности (Там же: 263–264).

Из такого описания кажется очевидным, во-первых, противоположность двух видов дисциплины и, во-вторых, безусловное превосходство ранней дисциплины перед поздней. Однако Бибахин утверждает, что две дисциплины кажутся различными лишь «в частичных, промежуточных случаях», а «в полном, предельном случае» они совпадают (Там же: 265), как бы напоминая, что онтологически две дисциплины суть два способа заметить опоздание к событию мира. В этом утверждении наглядно виден провозглашаемый Бибахиним примат онтологии, раскрываемой в политическом, по отношению к проблемам политической справедливости и политического зла. Этот примат еще более ярко явит себя в других текстах Бибахина, посвященных России, к которым я обращусь далее.

4

Подробно проанализировав размышление Бибахина о двух видах дисциплины и двух странах, вспомним, что в начале восемнадцатой лекции философ, опираясь на свое понятие события мира, говорил не о политических режимах, а об исторических предприятиях, а сам лекционный курс «Пора» посвящен феноменологии времени. Поэтому для иллюстрации своего разделения ранней и поздней дисциплины Бибахин в дальнейшем ходе курса обращается, во-первых, к историческому материалу, а во-вторых, к такому политическому событию, как *реформа*, то есть к политическому действию, которое непосредственно связано с отношением политика к прошлому и будущему. Как уже было отмечено, работая с историей, Бибахин в первую очередь обращает внимание на настроения, привлекая в том

числе поэтические тексты. Характерен и исторический пример, который выбирает Биbihин, — реформы Петра I — хрестоматийный предмет историософской рефлексии в рамках традиции русской мысли.

Реформы Петра Биbihин рассматривает на фоне предшествующего правления регентши Софьи Алексеевны. Используя для герменевтики данной эпохи различие ранней и поздней дисциплины, Биbihин указывает, что правление Софьи характеризовалось ранней дисциплиной осторожной реформы. В качестве образа ранней дисциплины, держащей дистанцию по отношению к событию, Биbihин рассматривает «выстаивание» регентшей долгой монастырской службы — «честное, чистое предстояние Великому, Трансцендентному, что просто требует себе человека, и быть к чему всегда как можно ближе значит просто быть ближе к тому, как всё складывается и устраивается...»¹⁹ (Там же: 280).

Приход Петра к власти и его политика, по мнению Биbihина, оказались срывом реформ, переходом от состояния передовых стран, замечающих свое отставание от события и держащихся строгой дисциплины, к состоянию стран отсталых, рвущихся навстречу молнии. Подчеркивая неразрывную связь герменевтики истории с экзистенциальной аналитикой и онтологией времени, Биbihин указывает, что само «предприятие Петра I было спешной операцией со временем, т. е., во-первых, было ясно что дело идет о догонянии, о преодолении отставания, а во-вторых, что всё при этом должно быть сделано спешно, молниеносно» (Там же: 286).

Биbihин считает, что молниеносность, вневременность того ответа, которого требует от человека история, была верно угадана Петром. История действительно совершается по принципу «или сразу, или ничего» — «вопрос только, что именно сразу» (Там же: 287). Сразу, внезапно, случается событие мира, к которому человек всегда опоздал, — априористический перфект. По Биbihину, лишь обращение внимания на это опоздание дает шанс на верное отношение человека к истории.

Стремление царя-реформатора подражать молнии — не метафора, но важный концепт политической философии Биbihина. Для русского философа «молния» — еще одно имя, наряду с априористическим перфектом, для статуса события мира (Биbihин, 2015а: 257). До чтения лекций «Пора» концепт молнии был подробно разработан Биbihиным в курсе «Язык философии» (Биbihин, 2007: 123–179). Рассматривая понятие молнии, Биbihин обращается к философии Гераклита и провозглашает божественную молнию — она может почитаться под именами Зевса или Перуна — той инстанцией, которая «меняет вещи на золото», то есть обнаруживает истину вещей (Там же: 123–179). Биbihин сравнивает эту истину с онтологической разницей Хайдеггера, а также с трансценденцией (Там же: 129).

19. Важным для актуальных проблем политической философии и политической теологии представляется сближение Биbihиным демократии и религии. Характерно, что Биbihин и не устраняет трансценденцию полностью, и не полагает, что она утверждает религию и политическое (в форме ли монаршей власти или прав человека), но трактует благочестие и закон как человеческие установления, обозначающие дистанцию перед событием мира, то есть как разные формы экзистенциального аспекта онтологического различия между человеком и Богом.

Уже в курсе «Язык философии» Бибихин подчеркивает, что политическая власть может претендовать на то, чтобы занять место молнии. Но в этом случае каждый взявший власть вождь сам не знал своей природы, будучи «передатчиком молнии, жеста Громовержца» (Там же: 130). Замахнувшись быть молнией, вождь ввязывался в соревнование с самой истиной, с ее вечной юностью, которого не мог вынести, после чего «его шокирующая молниеносность начинала страшно хромать на обе ноги. Вдохновляюще юной ей надо было быть, а не удавалось; выходила, по выражению Ханны Арендт, банальность. Из подражания вечной юности выходил конфуз» (Там же: 155).

Бибихин замечает, что молниеносная политика Петра изменила страну навсегда: «После Петра снова жизнь страны, при любых заимствованиях с Запада, определялась ожиданием грозы как единственного закона, которому эта жизнь этой страны подчиняется» (Бибихин, 2015а: 286). Петр перечеркнул труды Софьи и ее сподвижников, которые «открыли в России возможность рядом с трансцендентным и божественным образования смиренной, терпеливой школы независимого от трансценденции (от молнии), хотя и послушного ей земного гражданства» (Там же: 284–285). Сорвав назревавшие реформы, Петр вернул страну к образу правления князя Владимира и царя Ивана Грозного; после его смерти так же остро, как после смерти последних, встала невозможность плавной передачи высшей власти²⁰, характерная для правления молнии (Там же: 285).

Как мы помним, слово «молния» звучало и в восемнадцатой лекции «Поры»: давая определение поздней дисциплине, философ характеризовал ее готовностью людей идти неготовыми на встречу с молнией. И если в восемнадцатой лекции Бибихин подробно рассмотрел политическое измерение ранней дисциплины — демократию, то последующие лекции, продолжающие разработку концепта «молнии», представляют собой анализ политической стороны поздней дисциплины. Решимость идти неготовыми на встречу с молнией в политической жизни приводит к «жутким жестам» власти, указывающим на неспособность вождя и народа соприкоснуться с трансценденцией — событием мира.

Анализ тех же черт власти поздней дисциплины, которые Бибихин выделяет в «Поре» на примере петровских реформ, мы можем обнаружить в трех других текстах Бибихина — лекционном курсе 2001–2002 года «Введение в философию права», а также статьях «Власть России», написанной по материалам последних

20. Размышления Бибихина о передаче преемства также отсылают к актуальным политическим реалиям. Отношение философа к последним менялось. 19 марта 1996 года, в уже известной нам восемнадцатой лекции «Поры», Бибихин говорит о предстоящих президентских выборах как о шансе «впервые за тысячу лет бесппроблемно передать верховную власть от одного лица к другому» (Бибихин, 2015а: 261). Но 25 сентября, после июньских выборов, в письме Ольге Седаковой он пишет: «Мое предсказание о неизбежной проблеме с передачей власти оправдалось в самом худшем, зловещем виде, как невозможно было даже и вообразить: под ковром подозрительно благополучных „выборов президента“ уже такая возня, что старая начинает казаться эффектной по крайней мере» (Бибихин, Седакова, 2014).

лекций более раннего курса «Узнай себя»²¹, и «Наше место в мире», вошедшей в сборник «Другое начало».

5

Обращаясь во «Введении в философию права» к николаевской России, Бибихин вновь апеллирует не к архивным документам или исследованиям историков, а к, казалось бы, очень субъективному источнику — путевым запискам о России посетившего ее маркиза Астольфа де Кюстина, представленным им в книге «Россия в 1839 году» (Кюстин, 1996). Необъективность описаний Кюстина, его подверженность переменчивым настроениям становятся для Бибихина, опирающегося в понимании истории на герменевтику настроений, преимуществом и «здоровой противоречивостью» (Бибихин, 2013а: 68), позволяющей Кюстину, сохраняя дистанцию иностранца, в то же время заразиться настроениями России (Там же: 68–69 и др.). Поскольку только через познание собственной страны мы, по Бибихину, можем познать мир, философ призывает нас принять все упреки Кюстина на свой счет, не ввязываясь в спор, хуже ли Россия, чем Запад, или лучше (Там же: 210).

В своих записках Кюстин выступает жестким критиком деспотичного самодержавия и объясняет им все черты русских — вплоть до лени (Там же: 68). В то же время, встретив несущегося фельдъегеря с царским посланием, Кюстин сравнивает его с живым телеграфом и автоматом, не знающим ничего о замысле, который привел его в движение (Там же: 100). Французский путешественник замечает размах между беспечностью и мобилизацией, характерный для России (Там же: 101). Описывая в другом месте высокие и опасные качели, принятые у русских, Кюстин, по Бибихину, «думает о размахе и одновременно о шаткости русского устройства» (Там же: 102).

И действительно, деспотизм самодержавия, не ограниченного никакими законами, приводит к шаткости устоев и к отсутствию реально соблюдаемых норм права²². Кюстин, носитель европейского правового идеала, считает виновным в отсутствии права в России не столько самого самодержца, сколько народ, считающий смирение добродетелью (Там же: 163). Сравнивая эту шаткость с тиранией революционных периодов во Франции, Кюстин замечает, что если в последней «революционная тирания есть болезнь переходного времени», то «в России деспотическая тирания есть перманентная революция» (Кюстин, 1996: I, 222).

Структуру властных и правовых отношений в николаевской России Бибихин связывает и с другой чертой российского общества — его разделением на бедных и богатых²³. Это разделение, по Кюстину, не имеет никакого смысла без среднего

21. См. книгу «Узнай себя» в авторской редакции 1997–1998 годов: Бибихин, 2015б: 145–159.

22. Подробнее о состоянии права в России см. статью «Крепостное право», вошедшую в сборник «Другое начало» (Бибихин, 2003: 383–394), а также статью Александра Михайловского «Владимир Бибихин как философ права» (Михайловский, 2011).

23. Ср. с замечаниями из лекционного курса «Дневники Льва Толстого» о городе и селе: Бибихин, 2012а: 307–306.

класса, поскольку без него «народ — не более чем стадо, водимое дрессированными сторожевыми псами» (Там же: I, 250), без него богатые и бедные — не соотечественники друг другу. Хотя во всяком обществе есть богатые и бедные, но без среднего класса это разделение, по сравнению Бибикина, становится похоже на «ровный нищий лес рядом с богатой рощей без промежутка» (Бибикин, 2013а: 74). Такое положение не может быть естественным и могло возникнуть только в силу *оккупации* одним народом другого (Там же: 75).

Таким образом, в описании Кюстина Бибикин обнаруживает все ключевые характеристики поздней дисциплины: отсутствие строгого закона, снимающее различие между реформой и консерватизмом и превращающее любое правление в состояние перманентной революции, а также восприятие власти как *другой* народу; последний, однако, сам поддерживает ее как смиренным подчинением, так и любовью к предельному, к игре со смертью. Бибикин вновь стремится выявить родство политических и религиозных онтологических структур и подчеркивает, что люди своей готовностью принести себя в жертву своему царю как Богу легитимируют эту власть, наделяя ее особой харизмой (Там же: 196)²⁴.

Далее по ходу курса Бибикин обращается к периоду образования русского государства. На этот раз Бибикин вновь практически не работает с историческими исследованиями, но наряду с памятниками русского права привлекает «Повесть временных лет» и скандинавские саги, в которых вслед за советским филологом М. И. Стеблиным-Каменским видит «синкретическую правду», еще не разделенную на литературу и идеологию (Там же: 329–330). Работая с источниками, дошедшими в списках, Бибикин признает, что каждая переписка была и редакцией, но считает это достоинством источников: «...вот чего уж не было у составителей летописей — это филологического музейного сохранения буквы» (Там же: 331).

Тем не менее в этой части «Введения в философию права» Бибикин как историк работает более строго, чем в «Поре». Обращаясь к документам, философ указывает, что само понятие «Русь» обозначало не этнос, но войско варяжского строя (Там же: 325) и лишь впоследствии распространилось на государство, построенное на эксплуатации княжеской дружиной славянских народов (Там же: 302–303). Именно эта власть, чуждая народу, установила свое право. «Русскую правду» Ярослава Мудрого Бибикин рассматривает как «документ оккупационного режима, не больше не меньше, жесткого» (Там же: 385). Таким образом, и в этом историческом периоде Бибикин обнаруживает характерные черты поздней дисциплины.

На мой взгляд, внимательная работа с курсами «Пора» и «Введение в философию права» позволяет лучше понять два других текста Бибикина — статьи «Власть России» и «Наше место в мире», которые при первом взгляде представляются на-

24. Замечание Бибикина о харизматическом измерении рассматриваемого им феномена власти актуализирует сопоставление его герменевтики истории с теорией харизматического типа лидерства в социологии М. Вебера, которое, однако, выходит за рамки данного исследования. За это наблюдение я благодарен Герману Кораеву.

полненными идеологическими клише и не имеющими ничего общего с философией.

Во «Власти России» Биbihин останавливается на истории князей Бориса и Глеба, отказавшихся от борьбы со своим братом, князем Святополком, за законно принадлежащую им власть. Несмотря на то, что дружина и уговаривала князей бороться за свое право, они отказались от власти и приняли смерть. Хотя от этого жеста Бориса и Глеба и упрочилась диктатура и деспотизм, более важным для Биbihина является само уклонение князей от «гадости и злобы, прикосновение которых хуже чумы, прилипчивее заразы», которое одно только и может противостоять злу (Биbihин, 2000: 71). Благодаря этому, «хотя многие хватали власть в России, жадные от вида того, как она валяется на дороге, власть России остается все время по-настоящему одна: власть молодых Бориса и Глеба, никуда от них не ушедшая, им ни для какой корысти не нужная, только им принадлежащая по праву, по правде, по замыслу страны. Власть России в этом смысле никуда не делась, не ослабела, не пошатнулась. Ее не надо рожать²⁵. Ей тысяча лет» (Там же: 79).

В статье «Власть России» от размышления о Борисе и Глебе Биbihин переходит к мысли о тайной связи России и мира. Биbihин утверждает, что Россия — «не просто страна в числе других», а «всемирно-историческая миссия, сплетенная с судьбой человечества» (Там же: 75). Биbihин видит указание на это предназначение России во «вкусе к экстренным непосильным задачам» и пренебрежении обыденными условиями жизни (Там же: 74). Философ считает, что «наше», то есть русское, «отношение к смерти» есть одно из начал русской государственной жизни (Там же: 72). Биbihин заявляет, что «жертва у нас в крови» (Там же: 73).

В похожих тонах Биbihин говорит о России в статье «Наше место в мире»: «Правда нашей страны много и подолгу молчит и часто косноязычит. <...> При всем том мысль в России нашла себя и приобрела особенный размах, до сих пор мало нами осмысленный. Она вобрала в себя встроенную метафизику народа, который до всякого знания знает, что земля не для человеческого самообеспечения; что человек, устроивший себя на ней, все равно себя не устроит и устроит не себя» (Биbihин, 2003: 267).

После работы с другими текстами философа (в особенности — с курсом «Пора») мы видим, что, с одной стороны, эти высказывания не являются нерелевантным воспроизведением внешних по отношению к философии Биbihина идеологических клише, а с другой, — что концепт поздней дисциплины, в особенности при переносе на размышления об «онтологии страны», приводит Биbihина к крайне идеологизированному высказыванию, оправдывающему человеческие страдания и политическое зло «встроенной метафизикой народа». В этих текстах нетрудно увидеть параллель с мыслью «Поры»: и демократия, и деспотия разными

25. К истории Бориса и Глеба Биbihин отсылает и в курсе «Собственность», рассматривая захват власти и собственности «новыми русскими»: «Власть России снова отступила в молчание, как при Борисе и Глебе. Конечно, в истощении она несколько не меньше, чем власть России» (Биbihин, 2012б: 153).

способами открывают одну онтологическую истину — опоздание к событию мира, априористический перфект. Но даже если они действительно что-то открывают, то открывают они это интеллектуалу Бибихину, а не крепостному крестьянину или убитому на фронте советскому гражданину.

6

Говорит ли в своих текстах Бибихин о странах ранней дисциплины? На мой взгляд, именно о последней речь идет в книге «Новый ренессанс». Хотя в этой книге Бибихин подробно не говорит о демократии, но, как и в случае с поздней дисциплиной, Бибихина интересует не демократия сама по себе, но ее онтологические и экзистенциальные предпосылки. Более того, именно обращение к этому тексту позволяет лучше понять соотношение между онтологией власти и онтологией истории, намеченное в восемнадцатой лекции «Поры».

Книга «Новый ренессанс» занимает особое место в наследии философа. Большинство изданных его работ представляют собой опубликованные материалы лекционных курсов; к ним прилегают немногочисленные сборники статей. Книга «Новый ренессанс» лишь в незначительной степени отражает курс 1992 года «Ренессанс: образ и место Возрождения в истории культуры»: вводное занятие курса открывает книгу в качестве главы «Наш ренессанс»²⁶ (Бибихин, 2013б: 18–44). Основную часть книги составляют статьи и рефераты, большей частью написанные в рамках работы Бибихина в ИНИОНе (например, главы, посвященные Г. Зедльмайру, дублируют один из рефератов, опубликованных Р. Гальцевой в сборнике «В. В. Бибихин. Из творческого наследия») (Бибихин, 2006: 152–191)²⁷.

В названии книги Бибихина слово «ренессанс» неслучайно пишется со строчной буквы: в разделе «Наш ренессанс» философ подчеркивает, что кроме итальянского есть множество других ренессансов — и не только каролингский, исламский, византийский или русский религиозный (Бибихин, 2013б: 34–36)²⁸. Традиционно понимая под ренессансом возрождение, Бибихин, однако, настаивает, что речь идет не обязательно о возрождении античности: в самой античности также могли быть ренессансы, возрождения древности, как, например, в постройках Перикла, которые, по словам Плутарха, «с самого начала были старинными», или в осно-

26. Поскольку название главы написано заглавными буквами, невозможно угадать, с заглавной или строчной буквы написано в нем слово «ренессанс». Предложенное нами прочтение мы предпочли ввиду значимости данной главы для рассмотрения Бибихиным ренессанса как философского концепта.

27. Проследить происхождение других глав книги «Новый ренессанс» можно с помощью полного библиографического списка работ Бибихина, опубликованного в качестве приложения к книге «Введение в философию права» (Бибихин, 2013а: 554–571).

28. О строчной букве в написании концепта также см. статью Игоря Евлампиева: Евлампиев, 2015: 345.

вании Рима, который для Вергилия был восстановлением древней Трои (Там же: 36–37)²⁹.

Бибихин не ограничивает свое понятие ренессанса и возрождением былого. Согласно его трактовке, ренессанс представляет собой не «красивый музей» и не всякое, пусть механическое, возвращение древности, но лишь то, в котором последняя раскрывает человеку свою актуальность. Для того, чтобы понять, что такое ренессанс, необходимо, по Бибихину, заметить, что «древность не сзади, а впереди, человеку от нее не уйти и, возможно, он всего ближе к старому тогда, когда его щекочет и манит остров небывалой новизны... Ренессанс тогда окажется сутью истории, которая была и остается прорывом к возвращению. <...> Прежнее не может быть заказано по образцам, раннего по-настоящему *еще не было*, древность осуществляется в будущем, которое не воображаемое, а имеет все черты настоящего, в том числе и его загадочный беспредел» (Там же: 26).

Событие ренессанса для Бибихина оказывается не просто «сутью истории» — оно тождественно истории: «История, которая *является историей*, является ренессансной» (Там же: 37).

В таком описании Бибихиным ренессанса мы узнаем онтологию времени лекционного курса «Пора»³⁰; как и в «Поре», в «Новом ренессансе» Бибихин отказывается от линейной концепции времени³¹; как и в «Поре», он размышляет о том, что же такое *настоящее*: «Ренессанс в своем существе не склеивание прошлого из остатков, а искание настоящего. Настоящим оказывается то будущее, в котором настает древнее. Оно возвращается *впервые*, потому что *было* оно без того, чтобы вместить все настоящее. Древности прошлого как настоящего еще не было, она будет. <...> Ренессанс вводит в узел, в котором завязывается история, т. е. *настоящее* время, которое должно наступить» (Там же: 26–27).

Размышление Бибихина о ренессансе как сути истории, как возвращении к древнему, которого еще не было, становится понятным в контексте восемнадцатой лекции «Поры», в которой история понимается как попытки — слепые или нет — возвращения к событию мира. Но если в концептах ранней и поздней дисциплины Бибихин говорит о разных способах заметить «отсутствие» события мира, то в концепте ренессанса философ на первый взгляд утверждает возможность преодоления «опоздания к событию». Однако в дальнейших разделах книги мы встречаем и критику ренессанса. Это позволяет мне заключить, что в «Новом ренессансе» Бибихин прилагает к ранней дисциплине тот способ рассмотрения,

29. Об этом подробнее см.: Евлампиев, 2015: 346–347.

30. О соотношении прошлого, настоящего и будущего см. первые девять лекций «Поры» (Бибихин, 2015а: 5–137).

31. Бибихин особенно оговаривает, что отказ от линейного понимания времени, заложенный в концепте ренессанса, не должен приводить к бездумному переходу к циклической схеме, поскольку последняя лишает всякое событие его индивидуальности. К этому философ добавляет, что увидеть событие мешает любая схема, поэтому даже от трактовки ренессанса как «синтеза циклического и линейного развития, когда от возвращения ожидается завершение» «геометрической тоски станет не меньше» (Бибихин, 2013б: 37).

который мы обнаруживаем в текстах, посвященных России, где философ движется от идеологического восторга до беспощадного самообличения, желая показать диапазон поздней дисциплины от ее чистого вида до возможных искажений.

Введя концепт ренессанса, Биbihин считает необходимым обратиться к Ренессансу с большой буквы — к итальянскому Ренессансу, поскольку «в Ренессансе содержится ключ ко всей истории. Он возможно даже и есть история в ее существе. Дело мира, в смысле общества и человечества, это всегда возрождение, восстановление... возвращение полноты, апокатастасис³²» (Там же: 33).

Какова же роль для нас итальянского Ренессанса? По Биbihину, Ренессанс — «событие, признанное... величайшим переворотом в жизни человечества», — изменил ход истории не только «в виде расхожей историко-культурной тематики (гуманизм, индивидуализм, возрождение античности, расцвет изобретательного искусства), но и без сравнения весомее — в виде укоренившегося навыка деятельного подхода к истории и захватывающего отношения к природе и миру» (Там же: 201).

Биbihин признает, что без Ренессанса современный технократический кризис не мог бы произойти (Там же: 205). Философ спрашивает: «Был ли этот риск оправдан, и если да, то чем?» (Там же: 206). Иначе говоря, каков был замысел Ренессанса? Для ответа на этот вопрос Биbihин обращается к философскому и культурному наследию Возрождения³³.

7

Анализируя работы наиболее выдающихся представителей эпохи Ренессанса, Биbihин выделяет несколько ярких черт ренессансной культуры, которые, на мой взгляд, позволяют сблизить последнюю с поздней дисциплиной.

Когда Биbihин говорит о Ренессансе, он постоянно подчеркивает связь культуры и политики в эту эпоху. Обращаясь к наследию Данте, Биbihин пишет, что Данте свою речь понимает как единственную слышную и осмысленную в его историческое время и поэтому перенимает «тон площадного глашатая», обращаясь к государям и народам с целью «перевести человечество из состояния убожества в состояние счастья». К силе слова поэта Биbihин не меньше, чем к мысли Ницше, считает применимой метафору философствования кувалдой (Биbihин, 2013б: 218).

Хотя счастье и «дается или не дается человеку свыше помимо его воли», однако оно «не может не прийти к тем, кто утверждает в добродетелях мужества, разумности, справедливости, несправедности». Для Данте идеалом выступает античная добродетель, но, ни во что не ставя такие плоды тысячелетней традиции, как по-

32. Богословским термином «апокатастасис» Биbihин называет предельную цель всякой философской работы и историко-философской герменевтики. Ср. с описанием цели курса «История современной философии», оставленной Биbihиним в формальной программе: «Целью курса намечается участие в поисках путей жизни для современности, насколько оно ведется философией. Предельной целью остается перспектива спасения (апокатастасиса) в полноте бытия» (Биbihин, 2014: 15).

33. Полный обзор Биbihиним наследия итальянского Ренессанса см.: Биbihин, 2013б: 201–422.

томственная аристократия или церковная иерархия, поэт, по Бибахину, считает, что «хорошее новое сразу становится „древним“ и даже лучше древнего» (Там же: 221)³⁴.

Связывая поэзию Ренессанса с политическими реалиями эпохи, Бибахин указывает, что добродетель, воспетая Данте и Петраркой, легла в основу свободных итальянских городов. Не только политическую, но и домашнюю жизнь ренессансные города стремились превратить в произведение искусства (Там же: 264). Соревнование граждан в добродетели происходило не только в городах-республиках, но и в сеньориях, которым из-за конкуренции с республиканскими коммунами и возможности смены строя «приходилось волей-неволей заботиться о соблюдении гласности, права, конституции» (Там же: 256). Политика велась под знаменем подражания Риму (Там же: 258).

Полемизируя с исследователями, объясняющими расцвет городов «итальянской почвой», Бибахин подчеркивает, что ренессансный свободный город «был скорее оживлением не специфически национальной, а общечеловеческой расположенности к свободному гражданствованию» (Там же: 259–260). Бибахин указывает, что свободные города существовали не только в Италии, и с разгромом Флоренции сравнивает смирение в России Новгорода и Пскова (Там же: 260)³⁵.

Однако, помимо положительных черт ранней дисциплины, уже в эпоху Ренессанса наметилась возможность ее искажения, наиболее явно выраженная в технической цивилизации Запада. В поэзии Данте этого искажения еще нет, но появляется то, благодаря чему оно становится возможным, — открытость мира человеку.

Возможность перевести все человечество в состояние счастья Данте раскрывает в поэтическом акте: «Мир проходит перед ним шествием, где каждая личность и вещь показывает свой высветленный образ» (Там же: 216). Но поэт не ограничивается этим и требует «учреждения всемирной философской монархии» (Там же: 227), в которой «монарх обязан следовать во всем философской мудрости» и «церковь должна нести в мир божественное откровение, а для этого обязана

34. Ср.: «Античность была тут прежде всего спроецированным на прошлое предельным потолком того, что возможно достичь человеку» (Бибахин, 2013б: 232).

35. Во «Введении в философию права» Бибахин также оставляет некоторые замечания, которые позволяют сделать вывод о важности для философа взаимосвязи между не осуществившейся в России возможностью свободного гражданствования и принципами итальянского Ренессанса. Подчеркивая значимость поэзии для варягов-воинов, в описании которых можно увидеть параллели со словами Бибахина о ренессансных поэтах (Бибахин, 2013а: 377 и др.), философ особенно выделяет свободу поэтов и их способность говорить с властью на равных (ср.: Там же: 366–369). Но в России, как замечает Бибахин, деспоту не нужен собеседник, воспитанный в духе ренессансной свободы, что прекрасно видно на примере судьбы Максима Грека, о которой философ говорит в курсе «Узнай себя» (Бибахин, 2015б: 138–145). Варяжская свобода не стала достоянием России потому, что, по Бибахину, русское государство основали шведы, а не норвеги (Бибахин, 2013а: 393); политическую жизнь последних Бибахин сравнивает с Флоренцией и говорит о горечи жесткого разделения на Запад и Восток (Там же: 384). Однако следует заметить, что для Бибахина граница между востоком Европы и итальянским Ренессансом не является непреодолимой пропастью. См., например, его сопоставление традиционно противопоставляемых друг другу Франческо Петрарки и Григория Паламы, в мысли которых Бибахин обнаруживает множество совпадений (Бибахин, 1990).

полностью отказаться от мирской власти и материальных богатств» (Там же: 220). Данте надеется, что в наступающие века человек развернет всю мощь своего ума, вытряхнет из мира все зло и всю ложь и сделает его для себя садом. Однако цель этого — не жадное обладание вещами, но узнавание себя (Там же: 228–229), мудрая внимательность к миру (Там же: 271).

В поэтическом слове Данте, подхваченном Петраркой и Боккаччо, человек встречается с дружественным ему миром, который теперь открывается не как бесконечный космос, подчиненный Богу, а как целое — целое истории, пространства, науки, искусства, политики (Там же: 276). С этого «поэтического вчувствования началось необратимое взаимодействие между человеком и открытым миром» (Там же: 274): вначале лишь в проекте, человек уже очерчивает все сущее — в картографии, составлении таблиц со сплошным весовым и временным описанием мира и даже в магических практиках, необходимых для сохранения темпа мысли (Там же: 277–279).

По Бибахину, важный сдвиг в ренессансном умонастроении произошел из-за изменения отношения к религии и античности, то есть к *прошлому*. Если Данте вводит католицизм «в свою поэтическую вселенную» (Там же: 217) и желает ее обновления, то в XV веке гуманисты задумались о перемене религии и возрождении язычества (Там же: 298–301), а вместо идеала, пусть и метафизического, вместо подражания античности поставили целью ее преодоление (Там же: 304). Параллельно с этими процессами место поэтической философии заняли художественные искусства и изобретательство, а место отношения к античности как к идеальному образцу — ее филологическое изучение (Там же: 304–341).

После кризиса XV века в ренессансной культуре вновь появляется возможность возвращения к более осторожному отношению к открывшемуся миру, восприятию мира как родного человека. Такое отношение Бибахин видит в рукописи Леонардо да Винчи «Кодекс Лестера» (Codex Leicester). Чувствуя землю как живое существо, Леонардо беспокоится из-за изменений, происходящих с ней. Например, он изобретает подводную лодку, но держит свой проект втайне «из-за злой природы людей». Тем самым, по Бибахину, Леонардо «перенимает от ранних поэтов-философов влюбленность в мир, и она теперь становится хозяйской заботой о нем» (Там же: 404).

Настроение заворуженности машиной самого мира, немеханический фон ренессансного отношения к природе Бибахин находит и в политической философии Франческо Гвиччардини (Там же: 420). Только в горизонте этого фона можно верно понять, что Гвиччардини понимает под доблестью:

Человек сам ничего не может. Его добрые пожелания и стремления, будь они самые искренние, имеют не больше шансов что-то исправить в мире, чем как если бы они ему приснились. Свобода воли самостоятельно создает только зло, «творит добро» человек никогда не сам. С равным успехом для победы добра человек мог бы застыть вне подвижности. Мужество-доблесть-добротность, *virtù*, переводимая как добродетель, имеет смысл не «делания добра»,

а мужества, крайнего напряжения сил, полного развертывания способностей без уточнения, каких именно и в каких целях, безотносительно к благо-злу в расхожем морализаторском смысле (Там же: 415).

На такой высоте Европа держалась недолго, и вскоре после Леонардо открытый в поэтической философии мир оказался захвачен прогрессистскими проектами, приведшими к современной технократической цивилизации. Как для кризиса XV века толчком послужило противопоставление себя христианству и античности, так и наше время, как справедливо резюмирует мысль Бибихина Игорь Евлампиев, от Ренессанса отделено в первую очередь мнением о своей исторической исключительности, невниманием к прошлому (Евлампиев, 2015: 347)³⁶.

В этой характеристике Ренессанса и его кризисов мы вновь видим, как Бибихин связывает онтический уровень исторического времени с онтологическим уровнем «события мира» и одновременно различает их. Когда Бибихин говорит о древнем, он указывает, что «древним» может стать и новое — иначе говоря, он не отождествляет «событие мира» с онтическим прошлым, что исключает интерпретацию его философии в духе консерватизма или традиционализма. Такое понимание ренессанса может быть прочитано в контексте замечания из восемнадцатой лекции «Поры»: «Все линейные движения в истории уже сделали всегда слишком много. Настоящее возвращение, которое не во времени, всегда возвращение назад, к тому что *уже*» (Бибихин, 2015а: 260).

Но в то же время именно отношение к онтическому прошлому, к возвращению «во времени», становится для Бибихина одним из «маркеров» экзистенциальной структуры политического акта: если политик, мыслитель либо целая эпоха отвергают прошлое — либо желая молниеносно «наверстать упущенное», как Петр Великий, либо утверждаясь в мнении об исключительности своего времени и намерении преодолеть прошлое, как западная цивилизация начиная с XV века, — они, по Бибихину, забывают об «опоздании к событию», относятся к нему «слепое», вследствие чего теряют возможность участвовать в событии ренессанса — подлинном способе исторического поступка. Это сближение онтологии времени «события мира» и онтологии истории позволяет сказать, что для Бибихина последняя определяет онтологию власти: отношение к прошлому и позиционирование политического предприятия в истории оказываются ключевыми характеристиками в оценке Бибихиным политических событий как проявлений двух видов дисциплины.

36. Подробнее см. вводную часть статьи Игоря Евлампиева: Евлампиев, 2015: 345, 347–348. Детальному анализу современного кризиса Европы посвящены не случайно вошедшие в книгу «Новый ренессанс» реферативные и аналитические главы (Бибихин, 2013б: 45–200), идейно связанные с рефератами посвященных нигилизму работ Хайдеггера (Бибихин, 2006: 13–148). Несмотря на связь этих рефератов с общим замыслом «Нового ренессанса», идеи мыслителей, пересказанные Бибихиным, нельзя считать идеями самого Бибихина, в связи с чем я не разделяю основной вывод статьи И. Евлампиева, построенный на атрибуции Бибихину взглядов Ж. Эллюля.

Итак, в итальянском Ренессансе Бибихин видит полное раскрытие человеком своих сил. Тем не менее философ указывает, что в наиболее выдающихся достижениях Ренессанса человек был ограничен, во-первых, авторитетом древних и, во-вторых, живым отношением и состраданием к миру. На мой взгляд, это позволяет рассматривать Ренессанс как пример ранней дисциплины — «терпеливой школы независимого от трансценденции (от молнии), хотя и послушного ей земного гражданства» (Бибихин, 2015а: 285). Срыв же Ренессанса, намеченный еще в ренессансную эпоху и вполне проявившийся в кризисе западной технократической цивилизации, показывает «раннюю дисциплину» в ее неполной, искаженной форме.

Бибихин надеется, что подлинные возможности «поздней дисциплины», основанной на недоверии к человеческим устройствам, могли бы напомнить Западу о той трансценденции, которая просвечивает в строгости закона, демократии, человеческого порядка. Поэтому тема ренессанса звучит и в статье «Наше место в мире»: «При всех наших срывах мы принадлежим ренессансу как делу истории. Исключение нас из ренессанса делает нас не больше самими собой, а меньше. Не потому что в нас нет ничего особенного, а наоборот, потому что в замысле ренессанса нет ничего, что не было бы совершенно особенным. Восстановление Целого — историософская проблема, не одна из, а вся. Та же самая, а не другая проблема — наша страна в правде ее замысла» (Бибихин, 2003: 269).

Обособленная от европейского ренессанса, Россия рискует остаться лишь «далекой и в сущности не такой уж важной страной на северо-восточных задворках Европы»³⁷. Однако важность участия нашей страны в ренессансе не сводится к тому, чтобы не отставать от западных держав или быть не хуже их, она, о чем пишет Бибихин в «Новом ренессансе», в первую очередь связана со значением России для самой Европы:

Что Европа, европейское предприятие проблематично, в Европе знают. Что Россия место, от которого *можно* ожидать настоящего осмысления или даже разрешения проблем, в Европе тоже знают. Что Россия страна, где случаются срывы, знают и в Европе и знаем все мы. Что статус философии как открытой мысли в России странный, что мысль здесь и не ожидается и не исключена, мы тоже можем чувствовать. Избави нас Бог еще и поэтому... говорить, пока нас не перестанут слушать... Важно одно: не упустить возможность, которая нам возможно дана, сохранить открытость, быть сторожами строгости (Бибихин, 2013б: 31).

8

Когда Бибихин говорит о странах ранней и поздней дисциплины, называя их передовыми и отсталыми, он настаивает, что такое различие нельзя назвать прогрессизмом (Бибихин, 2015а: 276). Бибихин сосредоточен на онтологическом из-

37. Так Бибихин называет Россию в письме к Ольге Седаковой: Бибихин, Седакова, 2014.

мерении, в котором, по его мысли, ни одна из дисциплин не лучше другой: страны ранней дисциплины рискуют совершенно обособиться от трансценденции и стать делом человеческого обустройства на земле — такая потенция изначально была заложена в Ренессансе, — а страны поздней дисциплины могут не выдержать близкого присутствия молнии, входящего в их политическую форму. Тем не менее, если мы ставим перед собой задачу продуктивного усвоения идей Бибихина, приходится усомниться в возможности столь легко переходить от политической к онтологической перспективе.

Пожалуй, именно в постоянном смещении акцента с политики на онтологию и состоит главный недостаток мысли Бибихина, если мы рассматриваем ее как политическую философию. Разумеется, сам Бибихин возразил бы, что он не смещает никакого акцента, но видит вещи такими, каковы они суть, и что вопрос о политике неотделим от вопроса о бытии. Соглашусь, что подход к политической философии с точки зрения анализа таких фундаментальных предпосылок политического, как онтология времени, онтология истории, онтология власти в их связи с экзистенциальной аналитикой, обладает актуальностью, но только как часть более комплексного подхода, а не как самодостаточная теория. При этом мы должны как минимум различать³⁸ *размышление* о природе политического и *саму политику*, которая движима вовсе не теоретическим интересом и, на мой взгляд, вовсе не должна быть им движима.

Политическое зло не может быть оправдано тем, что в нем «раскрывается истина бытия», хотя, вне сомнения, для теоретической рефлексии в нем действительно может раскрываться нечто, что должно быть проанализировано. Недоверие Бибихина к либеральным реформам 1990-х и к слишком легкому переносу демократии в Россию оказалось оправданным. Разумеется, при любом размышлении о политическом нельзя отрывать от исторических реалий. Размах мысли Бибихина, помещающей теоретико-философское размышление в контекст российских 1990-х годов и отечественной истории, в этом плане может быть хорошей школой.

Тем не менее концепты ранней и поздней дисциплины могут быть проанализированы не только как «встроенная метафизика» «передовых и отсталых стран», но и как продуктивный способ анализа различных политических форм и режимов³⁹.

38. А как максимум осознавать политические следствия теоретической рефлексии и высказывания.

39. Примечательна параллель между анализом демократии у Бибихина и недавней книгой Святослава Каспэ, в которой исследователь, анализируя различные теории демократии (Каспэ, 2016: 134–148), приходит к выводу, что во всех них встречается утверждение о «пустом центре» последней (Там же: 140): «Демократический центр пуст в том смысле... что никто, ни один актер и ни один субъект — ни индивид, ни какой бы то ни было альянс индивидов, вне зависимости от своей численности и ресурсной мощи, — не может представить себя единственным выразителем и транслятором демократических ценностей, единственным распорядителем и управителем демократических институтов, единственным пророком демократической трансценденции» (Там же: : 150). В этой же работе Каспэ указывает на тот факт, что анализ политической формы — как и социальной структуры вообще — опирается на пространственные метафоры (Там же: : 13), и сам характеризует демократию как имеющую форму тора (Там же: : 151). Представляется интересным, что Бибихин также говорит о де-

Более того, тот факт, что сам Библихин в «Поре» рассматривал возможность установления в России ранней дисциплины, свидетельствует, что и он не ограничивал свою мысль детерминизмом «встроенной метафизики». Вычленив из рассуждений Библихина концепты ранней и поздней дисциплины, можно скорректировать подход русского философа не только соединением с другими философскими теориями власти и государства, но и помещением в рамки более комплексного подхода к разговору о политическом, включающем в себя как философский анализ, так и исторические, политологические, социологические и экономические исследования, изучающие функционирование конкретных институтов и тем самым позволяющие дополнить философскую рефлексию об исторической фактичности политико-философского высказывания.

Взятая в целом, философия Библихина запрещает такое соединение⁴⁰, настаивая на безусловном метафизическом приоритете философии и поэзии в разговоре об истории и политике. Поэтому каждый читающий тексты русского философа оказывается перед выбором: остаться внутри прекрасного дворца поэтической метафизики или разрушить целостность мысли Библихина, чтобы благодаря этому вынести из нее во внешнюю ей реальность нечто стоящее.

Литература

- Ахутин А. В. (2005). Философ В. Библихин // Историко-философский ежегодник 2005. М.: Институт философии РАН. С. 126–134.
- Библихин В. В. (1990). Петрарка и Палама // Балканские чтения I: Симпозиум по структуре текста. М.: Институт славяноведения и балканистики Академии наук СССР. С. 71–76.
- Библихин В. В., Седакова О. А. (2014). Владимир Вениаминович Библихин — Ольга Александровна Седакова. Переписка 1992–2004. Ч. 2: 1996–1999. URL: <http://gefter.ru/archive/13776> (дата доступа: 10.11.2018).
- Библихин В. В. (2000). Власть России // Седакова О. А. и др. Наше положение: образ настоящего. М.: Изд-во гуманитарной литературы. С. 67–79.
- Библихин В. В. (2003). Другое начало. СПб.: Наука.
- Библихин В. В. (2006). Из творческого наследия. М.: ИНИОН РАН.
- Библихин В. В. (2007). Язык философии. СПб.: Наука.

мократии как о самоограничении перед «пустым местом» трансценденции, но использует для этого термины феноменологии времени и онтологии истории — областей, не менее важных для понимания онтологии политического, чем пространство.

40. Например, вводя в восемнадцатой лекции «Поры» ключевые концепты своей политической философии, Библихин заявляет: «Всё, что я говорю, не теория и не мнение, а императив или простое, почти арифметическое правило для всех времен и обстоятельств» (Библихин, 2015а: 260). Если мы хотим видеть в философии Библихина ценные идеи, а не религиозную доктрину, приходится при чтении игнорировать такие пассажи, хотя они, к сожалению, не случайны и продиктованы внутренней логикой того понимания философии, которое предлагает Библихин.

- Бибихин В. В. (2009а). Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Бибихин В. В. (2009б). Чтение философии. СПб.: Наука.
- Бибихин В. В. (2010). Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Бибихин В. В. (2012а). Дневники Льва Толстого. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха.
- Бибихин В. В. (2012б). Собственность. Философия своего. СПб.: Наука.
- Бибихин В. В. (2013а). Введение в философию права. М.: Русский фонд содействия образования и науке.
- Бибихин В. В. (2013б). Новый ренессанс. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского.
- Бибихин В. В. (2014). История современной философии (единство философской мысли). СПб.: Владимир Даль.
- Бибихин В. В. (2015а). Пора (время-бытие). СПб.: Владимир Даль.
- Бибихин В. В. (2015б). Узнай себя. СПб.: Наука.
- Богатов М. А. (2015а). Пора Бибикина // Неприкосновенный запас. № 3. С. 315–324.
- Богатов М. А. (2015б). Способы говорить о Бибихине. Проблема рубрикации творческого наследия в академической среде // Res Cogitans. № 8. С. 95–117.
- Богатов М. А. (2016). Идеология и платонизм в работах Владимира Бибикина 1989–91 годов. URL: <http://gefter.ru/archive/18115> (дата доступа: 10.11.2018).
- Бурдые П. (2003). Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. М.: Практис.
- Евлампиев И. И. (2015). Ренессанс как неудача и как новое начало: концепция европейской истории в книге Владимира Бибикина «Новый ренессанс» // Stasis. Т. 3. № 1. С. 344–363.
- Каспэ С. И. (2016). Политическая форма и политическое зло. М.: Школа гражданского просвещения.
- Косыхин В. Г. (2015). Полюс события: Бибикин и феноменология // Stasis. Т. 3. № 1. С. 378–391.
- Кюстин А. де (1996). Россия в 1839 году / Пер. с фр. под ред. В. Мильчиной. М.: Изд-во им. Сабашниковых.
- Магун А. В. (2015). Понятие события в философии Владимира Бибикина // Stasis. Т. 3. № 1. С. 156–176.
- Михайловский А. В. (2006). Памяти В. В. Бибикина // Бибикин В. В. Из творческого наследия. М.: ИНИОН РАН. С. 4–7.
- Михайловский А. В. (2011). Владимир Бибикин как философ права // Сократ. № 3. С. 46–49.
- Михайловский А. В. (2013). Владимир Вениаминович Бибикин: вольный ум // Поколения ВШЭ: ученики об учителях. М.: ВШЭ. С. 34–37.
- Михайловский А. В. (2017). О некоторых особенностях российской рецепции философии Мартина Хайдеггера в связи с дискуссией вокруг «Черных тетрадей» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. № 1. С. 54–71.

- Неретина С. С. (2008). *Философские одиночества*. М.: Институт философии РАН.
- Седакова О. А. (2010). О Владимире Вениаминовиче Бибикине // Седакова О. А. Четыре тома. Т. 4: *Moralia*. М.: Русский фонд содействия образованию и науке. С. 812–820.
- Хайдеггер М. (2006). *Бытие и время* / Пер. с нем. В. В. Бибикина. СПб.: Наука.
- Хоружий С. С. (2005). Входя в мир Бибикина // Историко-философский ежегодник 2005. М.: Институт философии РАН. С. 121–126.
- Черняков А. Г. (2001). *Онтология времени: бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.
- Ямпольская А. В. (2013). *Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода*. М.: РГГУ.
- Sparrow T. (2014). *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

An Ontology of Power as an Ontology of History: An Appraisal of Vladimir Bibikhin's Political Philosophy

Iliia Pavlov

PhD student, School of Philosophy; Research Assistant, International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics
Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: iipavlov@hse.ru

The paper deals with the phenomenological, ontological, and existential grounds of the political philosophy and the philosophy of history as proposed by Vladimir Bibikhin in a course of lectures called *(It's) Time (Time-Being)*. Following the crucial ideas of Martin Heidegger's *Being and Time*, Bibikhin introduces the concepts of "early" and "late" disciplines, illustrated by the rules of Sophia Alekseyevna and Peter the Great, accordingly. These concepts are introduced to indicate two different ontological structures of historical and political action. An 'early' discipline stands for an ontological basis for democracy, whereas a 'late' one refers to autocracy and despotism. Drawing on multiple Bibikhin's works dedicated to Russia, such as *Introduction to the Philosophy of Law*, *The Power of Russia*, and *Our Place in the Word*, the author argues that Bibikhin further elaborates the political and ontological aspects of the above-mentioned concept of the 'late' discipline in these texts. In contrast, the book *New Renaissance* is considered as an illustration of an 'early' discipline which is prevalent in the West, according to Bibikhin. Finally, the author proposes a critical evaluation of Bibikhin's political philosophy in regards to its close link with an ideology and outlines the possible perspectives of implementing some of Bibikhin's ideas in contemporary debates about the political.

Keywords: Vladimir Bibikhin, current Russian thought, political philosophy, the phenomenology of time, the philosophy of history, democracy, the Renaissance, Russian history

References

- Akhutin A. (2005) *Filosof V. Bibihin [Bibikhin the Philosopher]. Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2005 [Historical-Philosophical Yearbook 2005]*, Moscow: RAS Institute of Philosophy, pp. 126–134.

- Bibikhin V. (1990) Petrarka i Palama [Petrarch and Palamas]. *Balkanskije chteniya I: Simpozium po strukture teksta* [Balkan Readings I: Symposium on the Structure of the Text], Moscow: Institut slavjanovedeniya i balkanistiki Akademii nauk SSSR, pp. 71–76.
- Bibikhin V. (2000) *Vlast' Rossii* [The Power of Russia]. Sedakova O. A., Bibikhin V. V. et al., *Nashe polozenie: obraz nastoyashchego* [Our Situation: The Image of the Present Time], Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, pp. 67–79.
- Bibikhin V. (2003) *Drugoe nachalo* [The Another Beginning], Saint Petersburg: Nauka.
- Bibikhin V. (2006) *Iz tvorcheskogo naslediya* [Creative Heritage], Moscow: INION RAN.
- Bibikhin V. (2007) *Yazyk filosofii* [The Language of Philosophy], Saint Petersburg: Nauka.
- Bibikhin V. (2009a) *Rannij Hajdegger: materialy k seminaru* [Early Heidegger: The Materials for the Workshop], Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Bibikhin V. (2009b) *Chtenie filosofii* [Reading of Philosophy], Saint Petersburg: Nauka.
- Bibikhin V. (2010) *Energija* [The Energy], Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Bibikhin V. (2012) *Dnevniki L'va Tolstogo* [Leo Tolstoy's Diaries], Saint Petersburg: I. Limbakh.
- Bibikhin V. (2012) *Sobstvennost'. Filosofiya svoego* [Ownership: The Philosophy of the Own], Saint Petersburg: Nauka.
- Bibikhin V. (2013) *Vvedenie v filosofiyu prava* [Introduction to the Philosophy of Right], Moscow: Russkij fond sodejstvija obrazovaniya i nauke.
- Bibikhin V. (2013) *Novyj renessans* [A New Renaissance], Moscow: Universitet Dmitriya Pozharskogo.
- Bibikhin V. (2014) *Istoriya sovremennoj filosofii (edinstvo filosofskoj mysli)* [The History of Modern Philosophy: The Unanimity of Philosophical Thought], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Bibikhin V. (2015a) *Pora (vremya-bytie)* [(It's) Time (Time-Being)], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Bibikhin V. (2015b) *Uznaj sebya* [Know Yourself], Saint Petersburg: Nauka.
- Bibikhin V., Sedakova O. (2014) *Vladimir Veniaminovich Bibihin — Ol'ga Aleksandrovna Sedakova. Perepiska 1992–2004. Chast' 2-ya (1996–1999)* [Vladimir Bibikhin — Olga Sedakova. Correspondence 1992–2004. Part 2 (1996–1999)]. Available at: <http://gifter.ru/archive/13776> (accessed 10 November 2018).
- Bogatov M. (2015a) *Pora Bibihina* [The Time of Bibikhin]. *Neprikosnovenny zapas*, no 3, pp. 315–324.
- Bogatov M. (2015b) *Sposoby govorit' o Bibihine: problema rubrikacii tvorcheskogo naslediya v akademicheskoy srede* [The Ways to Speak about Bibikhin: The Problem of Rubrication of Intellectual Heritage in Academic Context]. *Res Cogitans*, no 8, pp. 95–117.
- Bogatov M. (2016) *Ideologiya i platonizm v rabotah Vladimira Bibihina 1989–91 godov* [Ideology and Platonism in Vladimir Bibikhin's Works of 1989–1991]. Available at: <http://gifter.ru/archive/18115> (accessed 10 November 2018).
- Bourdieu P. (2003) *Politicheskaya ontologiya Martina Hajdeggera* [The Political Ontology of Martin Heidegger], Moscow: Praksis.
- Chernyakov A. (2001) *Ontologiya vremeni: bytie i vremya v filosofii Aristotelja, Gusserlja i Hajdeggera* [The Ontology of Time: Being and Time in Aristotle, Husserl and Heidegger], Saint Petersburg: Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola.
- Custine A. de. (1996) *Rossiya v 1839 godu* [Russia in 1839], Moscow: Sabashnikovs.
- Evlampiev I. (2015) *Renessans kak neudacha i kak novoe nachalo: koncepcija evropejskoj istorii v knige Vladimira Bibihina "Novyj renessans"* [The Renaissance as Failure and New Beginning: Vladimir Bibikhin's Interpretation of European History in The New Renaissance]. *Stasis*, vol. 3, no 1, pp. 344–363.
- Heidegger M. (2006) *Bytie i vremya* [Being and Time], Saint Petersburg: Nauka.
- Khoruziy S. (2005) *Vhodya v mir Bibihina. Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2005* [Historical-Philosophical Yearbook 2005], Moscow: RAS Institute of Philosophy, pp. 121–126.
- Kaspe S. (2016) *Politicheskaya forma i politicheskoe zlo* [Political Form and Political Evil], Moscow: Shkola grazhdanskogo prosveshcheniya.
- Kosykhin V. (2015) *Polyus sobytiya: Bibihin i fenomenologiya* [The Pole of Event: Bibikhin and Phenomenology]. *Stasis*, vol. 3, no 1, pp. 378–391.
- Magun A. (2015) *Ponyatie sobytiya v filosofii Vladimira Bibihina* [The Concept of Event in Vladimir Bibikhin's Philosophy]. *Stasis*, vol. 3, no 1, pp. 156–176.

- Mikhailovsky A. (2006) Pamyati V. V. Bibihina [In Memory of Vladimir Bibikhin]. Bibikhin V., *Iz tvorcheskogo naslediya* [From Creative Heritage]. Moscow: INION RAN, pp. 4–7.
- Mikhailovsky A. (2011) Vladimir Bibihin kak filosof prava [Vladimir Bibikhin as a Philosopher of Right]. *Socrates*, no 3, pp. 46–49.
- Mikhailovsky A. (2013) Vladimir Veniaminovich Bibihin: vol'nyj um [Vladimir Bibikhin: A Free Mind]. *Pokoleniya VSHE: ucheniki ob uchitelyah* [The HSE Generations: The Disciples about the Teachers], Moscow: HSE, pp. 34–37.
- Mikhailovsky A. (2017) O nekotoryh osobennostyah rossijskoj recepcii filosofii Martina Hajdeggera v svyazi s diskussiej vokrug "Chernyh tetradej" [On Some Features of the Russian Reception of Martin Heidegger's Philosophy in Connection with the Discussion around "Black Notebooks"]. *Samara Academia for Humanities Bulletin. Series: Philosophy, Philology*, no 1, pp. 54–71.
- Neretina S. (2008) *Filosofskie odinochestva* [Philosophical Lonely Men], Moscow: RAS Institute of Philosophy.
- Sedakova O. (2010) O Vladimire Veniaminoviche Bibihine [About Vladimir Bibikhin]. *Chetyre toma. Vol. IV: Moralia* [Four Volumes, Vol. 4: Moralia], Moscow: Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke, pp. 812–820.
- Sparrow T. (2014) *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yampolskaya A. (2013) *Fenomenologiya v Germanii i Francii: problemy metoda* [Phenomenological Method and its Limits: From German to French Phenomenology], Moscow: RGGU.

Robo-Revolution: A Marxist Approach to Social Uprising in the High-Tech Age

Lika Rodin

PhD, Lecturer in Social Psychology, University of Skövde, Sweden
Address: Högscolevägen, Box 408, Högskolan i Skövde, Sweden 54128
E-mail: lika.rodin@his.se

With the increasing role of technological agents in contemporary society, questions surrounding the future of socio-economic organization are intensely debated. A variety of predictions have been made, ranging from conservative views that emphasize the gradual integration of techno-actors into human social collectives to radical outlooks that assume the inevitability of a dramatic historic break. This study employs the method of simulation, exploring the ongoing path towards automation with the help of classical Marxism. It seeks to understand whether robots and artificial intelligence (AI) might become new value producers and a revolutionary social class. As demonstrated, the continuity of capitalist relationships may facilitate the formation of new social groups and recast class-based political agendas.

Keywords: humanoid robots, artificial intelligence (AI), technological singularity, trans-humanism, alienation, The Law of the Tendency of the Rate to Profit to Fall

Introduction

Robotization is a feature of contemporary times in both advanced and developing countries (Sirkin, Zinser, Rose, 2015). The discussion on the possible effects of robotization on human civilization has recently entered a new phase in which enthusiastic rhetoric coexists with increasing concerns. While the image of autonomous artificial agents has been present in public discourse and popular culture since the early days of the industrial era, the specific term “robot” first appeared in 1920 in Karel Capek’s theatrical play *R.U.R.* It initially referred to a docile population of manufactured beings, whose aim was to carry out industrial and other types of work which served human needs (Ichbiah, 2005; Higbie, 2013; Rubin, 2011). Written in a period of the increasing mechanization of production and revolutionary movements in Eastern Europe, the play opened up not only a public but also an academic discussion on the future of (1) the working class and (2) human-machine relationships (Higbie, 2013).

The first of these interrelated themes is currently represented by writings on the role of automata in labor market transformations. Scholars reflect upon the prospective degradation of working conditions and the destabilization of traditional earning opportunities resulting from the forthcoming incorporation of robots into production processes (Blit, Amand, Wajda, 2018; Brynjolfsson, McAfee, 2014; Cameron, 2017; Chace, 2015,

2016; Dunlop, 2016; Fleming, 2019; Frey, Osborne, 2017; Ford, 2015; Kaplan, 2015; Sharp, 2018; Spencer, 2018; Tegmark, 2017). Robo-politics, moreover, explores new technologies as means employed by powerful institutions and corporate capitalism to maintain control over the population (Kiggins, 2018; Wilsh, Sculos, 2018). The second theme is dominated by the concern over power relationships, including robo-ethics, which assumes the primacy of human will behind the development and operation of smart machines (Keiper, Schulman, 2011; Rubin, 2011) and what can loosely be defined as “technological singularity” research, an evolutionist and determinist vision of technological agency as an unquestionable successor of humans (Bostrom, 2014; Eden et al., 2013a; Potapov, 2018; Tegmark, 2017; Goertzel, Goertzel, 2015a).

The discussion on the potentials and effects of nonhuman agency frequently evokes an image of transformative militancy. In 2018, American science fiction writer and NASA consultant David Brin, in an interview with the media source *Afisha Daily*, identified prospective techno-social unrest in terms of proletarian revolution (Vladimirov, 2018), a class-based uprising aimed to overthrow the market-driven socio-political system. Apart from Capek’s initial play, this scenario has remained underexplored, both in popular culture and in academic work; however, it calls for special attention in the current context of sharpening class division in high-tech societies (Fleming, 2019). The idea of a proletarian revolution and the analysis of mechanisms underlying its potential outbreak were developed by classical Marxism, which seems to be a relevant starting point for my discussion on the perspective of nonhuman, anti-capitalist mobilization. In this paper, I explore the ongoing path towards automation, and Marx’s observations regarding the first industrial revolution become particularly useful.

This study positions itself within the field of the sociology of the future, which attends to the social aspects of forthcoming technological innovations (Wendell, 1996). The aim is “to invent, evaluate, and propose possible and probable futures, helping people to explore their alternatives, to decide what future they want, and to design effective action to achieve it” (Ibid.: 45). I employ the method of simulation, which has already gained recognition in the fields of computer science and environmental and population research (e.g. Law, Kelton, 1991; Meadow et al., 1972). In computer sciences, simulation is defined as the imitation of actual processes (Law, Kelton, 1991: 1). Simulation research begins with the idea of a system and related explanatory presuppositions assembled by a network of interrelations in the simulation model. The ambition is to describe and explain the system’s operation using this model. The simulation of complex systems may not always be content with straightforward mathematical calculations and requires a certain degree of approximation. For example, the task of assessing the profitability of a plant’s future enlargement may involve simulation. In this context, “a careful simulation study could shed some light on the question by simulating the operation of the plant as it currently exists and as it *would be if the plant were expanded*” (Ibid.: 2; original emphasis). I assume Marx’s analytical description of capitalist development to be a simulation model that is applicable to the analysis of the foreseen transformation of production. The Marxist approach is increasingly employed in the analysis of technologically advancing societ-

ies, providing evidence of its relevance to contemporary, post-industrial conditions (see Fisher, Fuchs, 2015; Fuchs, 2014, 2016a, 2016b; Fuchs, Mosco, 2016; Walsh, Sculos, 2018). Previous research, media and cultural texts constitute working materials for my “mental experiment.”

The paper consists of three parts. First, I will outline Marx’s model of capitalism, including his views on the ontology and role of machines in capitalist society. My intention is to describe the model to be subsequently employed in the simulation process, rather than to problematize it. A short overview of contemporary advances in robotics will follow to provide groundwork for the final discussion on the prospects of robots and artificial intelligence (AI) becoming a new revolutionary class, as well as the related social, economic and political effects.

Marx’s Model of Capitalism

In a very schematic manner, Marx’s arguments can be summarized as follows. Capitalist society gradually emerged from previous social forms: (1) due to the rise of the productivity of human labor that sparked the expansion of market relationships and (2) with the accumulation of primary resources. Markets expanded into different spheres of social life. Alongside goods and services, the natural capacity of humans to work became a commodity. It emerged as the central source of profit for capitalist production due to its capacity to generate value exceeding the costs of its own reproduction (Marx, 1996). For labor to be sold and purchased on the market, laborers must be “doubly free”: legal subjects stripped of any property and therefore forced to continuously sell their own capacity to work to ensure basic survival (Ibid.: 178).

Capital is not only materialized labor. Rather, it emerges out of circulation (Marx, 1973). In a small-scale flow, fixed capital — machinery — is locked within production; its use value is entirely consumed in the production process and reproduced in the replacement of the old machine by a new one. Circulating capital — wages paid to workers — is realized outside production as a form of consumption and therefore presents constant movement between labor and capital. Since turnover for circulating capital is higher than that for fixed capital (machines gradually transfer their exchange value to the new product), an increase in the portion of fixed capital will naturally result in a decrease in the rate of profit: for capital to valorize, use values must be exchanged for money and reinvested back into production. In this way, circulating capital ensures the homeostasis of capitalist society (Ibid.: 606–614, 632). When this circulation is not sustained, profits tend to decline. This regularity, termed “The Law of the Tendency of the Rate to Profit to Fall,” does not necessarily describe the mechanism of capitalism’s self-destruction because the crisis is typically followed by a countermovement, which is supported by the dialectical nature of the market order. In the context of class struggle and due to its own contradictory development, capital must introduce innovations to cope with the decline of valorization (Fine, Harris, 1979).

Machines play a crucial role in capitalist social organizations. The introduction and proliferation of machinery tends to reduce wages due to the cheapening of living labor. It moreover restructures the labor force, pushing a large portion of workers out to the street and substituting men for women and children. A surplus population — an “industrial labor army” — is produced to serve wage regulation (Marx, 1973). Machinery causes a degradation of working conditions (the proliferation of non-skilled monotonous tasks, prolonged working hours, shift work) and the intensification of labor processes because the surplus is extracted not from machines but from the remaining workers (Marx, 1996: ch. XIV). Machinery further strengthens the emphasis on cooperation — an additional source of surplus value — which now becomes a technological requirement. Machines eventually appear as the centre of gravity in the capitalist production process (Marx, 1973). When living labor is subsumed under the logic of machinery, its captivation by capital is complete. This development shows the historical development of capitalism, which gradually internalizes knowledge generated by “forces of the social brain” and opposes it with living labor itself (Ibid.: 622). The term “general intellect,” invented in *Grundrisse*, describes the transformation of social knowledge into “a direct force of production” and the subordination of social life to the logic of production (Ibid.: 638). The increase in automation, manifesting itself in scientific progress, inaugurates the displacement of living labor to the periphery of production.

Wage labor is characterized by the experience of detachment from the self, the results of one’s own work and from others (Marx, 1959). By selling labor, the worker turns a part of the self into a commodity, alienating it. Therefore, labor performed at the factory appears to the worker as “external,” “estranged” labor, over which he or she has no command and whose object is secondary; only indirectly does it help to ensure one’s means of subsistence. This involuntary labor does not benefit the worker. Quite the opposite, it exhausts and impoverishes him or her, while simultaneously valorizing capital. The state of worker estrangement is defined by the particularity of social relationships in which the means of production and rule over productive processes belong to someone else (Ibid.: 29ff). “Commodity fetishism” frequently hides this central contradiction between the social character of production and the private mode of appropriation, which is apparent in capitalism (Marx, 1996: ch. 1). The only means of emancipating the worker, believes Marx, is to abolish private property, the basis and effect of estranged labor (Marx, 1959).

The proletariat is a class of wage workers who lack any property and live entirely by selling their own labor (Marx, Engels, 1998). Its objective emergence in the age of industrialization is characterized by the proliferation of machines in all spheres of production, the increase and restructuring of capital, market competition and the related regime of booms and busts. The centralization of capital and production, alongside improved connectivity between and within industrial enterprises and branches provided opportunities for building class solidarity, while the condition of degrading, alienating and precarious labor formed its content. Trade Unions arose to facilitate the concentration of class struggle. The proletariat — “a really revolutionary class” (Ibid.: 47) — confronts the class of capitalists in dialectical relationships of dependency and opposition. Its struggle is

motivated by the objective conditions of existence. The aim of the proletarian revolution to disrupting private property relations is a logical stage in social development. Class-based counteractions initially took the form of revolts against machines and individual capitalists, but with the growing globalization of capitalist production and competition, this struggle must become large scale in nature (Ibid.). The outlined theoretical contracts and empirical observations presented in the classical texts will guide our analysis of high-tech societies.

The Rise of Robots and AI

The history of robots dates back to the first automata of ancient times, which were constructed to animate religious objects. Next followed the development of clockwork mechanisms and sophisticated fountains for the upper classes of society, the invention of initial programming utilized in industry and the first experiences in modeling animals and humans. The mid-20th century witnessed the emergence of computers and Wiener's cybernetics, which provided the groundwork for the development of modern robotics and AI (Ichbiah, 2005).

According to Ichbiah (2005: 28ff), the first generation of robots accounted for industrial artificial arms and hands assisting in the production process according to pre-programmed protocols. Robots of the second generation had the basic ability to sense the surrounding environment and, with the gradual integration of AI, could be employed in the fields of space exploration and medicine. Afterwards, humanoid robots mimicking certain human features and abilities took centre stage. They were initially used in military tasks and dangerous environments until, in the 1990s, the Japanese automobile industry launched the construction of social robots. In 2001, Honda pioneered the *Asimo* android, which could move, climb stairs, "read" human surroundings and react to verbal commands (Ibid.: 125). In parallel, Sony presented an android, *Qrion*, which has the sophistication of physical motions and social skills (Ibid.: 127–128). Other corporations, including Toyota and Toshiba, supplied androids to the market as well. Currently, we are witnessing an explosion of inventions in robotics and AI all around the world. The developed models are capable of playing football and musical instruments, assisting with domestic work and transportation, carrying out security and surveillance tasks and providing social companionship (Ibid.). The advanced capacities of robots and AI are also being tested in healthcare, retail, food production, informational support (Cox, 2017), religious services and adult entertainment (Fleming, 2019), psychotherapy (Goertzel, 2017a), college-level teaching (Atkinson, 2018) and creative industries (Cox, 2017; Smith, 2013). In the domain of daily life, personal assistant software, such as Siri and Google Now, is enjoying rising popularity (Nazareth, 2015).

The initial focus on intelligence in robotics research has been complemented by the ambition to imitate human physical appearance (skin, bones, muscle), fine motor skills and sensory apparatus (vision, taste, sound, tactical sensations), as well as emotional and personality characteristics (Ichbiah, 2005; see also Duran, Thill, 2012; Goertzel, 2017b).

Since human-like reactions are associated with a state of physical embeddedness (Duran, Thill, 2012), the next-in-line idea is to supply the variety of sensory data to a digital platform of “open cognition” to ensure the capability of intelligent agents to learn quickly not only from its own experiences and sources but from other intelligent agents as well (Goertzel, 2017b). The radical perspective for the development of robotics, AI and nanotechnologies is the “technical singularity,” the moment of technology’s “escape” from human control, resulting from the dramatic increase in its capacities, including that of self-improvement (Vinge, 2013; see also Goertzel, 2013). Loosely associated with mathematics, the singularity term forecasts a radical societal transformation, a “rupture in the fabric of human history” (Kurzweil, in Eden et al., 2013b: 2). Technological progress is expected to escalate until the point of explosion (Kurzweil, 2005). The idea of the singularity supported by Moore’s law — an observation of the ongoing exponential increase in computing power (Ibid.) — generates much discussion. The singularity and its related effects are equally feared and advocated by specialists, politicians and the general public (see Eaton, 2015; Goertzel, 2017b, 2013; Vinge, 2013).

The progress of robots and AI can be explained by a number of factors, including market requests for automation, the cheapening of robot production costs, the strengthening of open-source input and rising competition among initiative groups and robotics companies (Nazareth, 2015: 136). According to the most optimistic predictions (Ibid.: 137ff), local AI and robotic revolutions may already begin in the coming 3–5 years, transforming production processes, social services and household work. After this, a wide revolutionary change may follow, providing material benefits from the proliferation of 3-D printer technology, new transportation and new agricultural forms. Inexpensive robotic labor may replace the human workforce, granting us time for leisure and self-development. An early singularity is predicted to come between 2025 and 2030, when AI will achieve the intellectual level of humans and become “strong AI” or “Artificial General Intelligence (AGI).” This will be the singularity point beyond which the future is unknown. Other commentators forecast the occurrence of singularity to be the mid-2040s (Goertzel, 2013), although the very possibility of advanced technological agency (super-intelligence) is questioned less and less (see a related discussion in Brin et al., 2013).

A New Revolutionary Class?

The scenario of a robot uprising has been continuously explored in popular culture. As mentioned, one of the early reflections on the sources and consequences of the robot-revolution is presented in Capek’s play *R.U.R.* It portrays a society in which humans have achieved structural superiority by giving all productive work to advanced humanoid robots manufactured by Rossum’s Universal Robot Corporation (RUR). Robots are equipped with supernatural physical strength and outstanding intelligence, but they lack spirituality and are pre-programmed to assume their slavery status as natural. They are capable of pain-like sensations only as a protective measure against self-harm. Such an approach secures: (1) the low cost of the mass production of robots and (2) their un-

questionable obedience. Not all humans are content with this established hierarchy. Human organizations emerge to assist in the liberation of the robots, although this activism might easily be subverted by the corporation's market rationality and promised benefits for the human race. At some point, the robots rebel globally and exterminate the humans. The motives of the robots' actions are steered by the developed will for power; the sources of their self-organization are constituted by the ontological homogeneity and secret human experimentations with robotic psychodynamics (Intellectual Exercise, 2014; see also Higbie, 2013; Ichbiah, 2005). Classical versions of AI and robot revolts are present in science fiction, including in frequently cited movies *2001: A Space Odyssey* (1968), the *Terminator* series (1984–2009), *Blade Runner* (1982), and *I, Robot* (2004).

Let us disengage for a moment from the dominated format of “the thrill of shootouts between good-guy humans and bad-guy machines” (Higbie, 2013) and, instead, turn to a theoretical analysis of perspectives for robots to become a new revolutionary class. The Marxist approach will help to assess the nature of the imagined robot uprising: is it possible, as David Brin suggests, to define this as a proletarian revolution? According to Marx, a revolution is a working-class reaction to the unbearable, objective conditions of capitalist exploitation. Therefore, the first step in the analysis is to understand whether robots can be exploited in a capitalist manner and what the related socio-psychological consequences might be.

Robots and Capitalism

Robots and AI enter society at the stage of developed market relationships: the initial accumulation has been accomplished, and the institution of private property has been established. While artificial agents are productive in a general sense, can they produce exchange value? (Kjosén, 2017). To begin, as mentioned regarding humans, they will have to achieve relatively high productivity and be able to generate value beyond the costs of their reproduction. In other words, robots and AI must become relatively inexpensive to replace human workers in the workplace and be able to generate surplus product. Furthermore, it is important to establish whether the machines' operation can be identified as labor. A discussion on the capacities of robots, androids and AI in terms of labor tend to emphasize Marx's seeming preoccupation with the particularities of human productive input (Kjosén, 2012, 2017). Labor is typically interpreted as a purposeful, self-activated, transformative and exclusively human activity, which, under the conditions of commodity capitalism, can produce value exceeding its own needs for reproduction. Human labor utilizes machines for certain planned ends and, in this way, preserves the dead labor embedded in them. Machines, as other nonhumans, are considered tools or objects of human labor (Marx, 1996; see also Kjosén, 2017).

First, what seems to be important is that living labor is self-activated.¹ The capitalist does not need to set it in motion as with industrial machines; he purchases it ready

1. Cassegard (2018) explores this issue using the notion of energy.

to operate. Autonomous robots might, in the future, challenge the traditional status of machines. While by now they are primarily set into motion and steered by humans, algorithms can, in principle, be developed that would make robots more autonomous. Second, transformative and creative capacities are emphasized in the debates as being specifically human features (Kjosen, 2012, 2017). However, as Marx (1996) indicates, due to the rising division of working tasks and the proliferation of automation, human labor is degrading in its content and becoming increasingly routinized. How much creativity is required for a factory assembly line?

Meanwhile, transformative and creative capacities have become features of AI and complex self-learning machines (Kjosen, 2012). The case of *Iamus*, a music-producing computer system, is telling (Smith, 2013; see also Kjosen, 2012). Invented by a Spain-based group of IT specialists, the constellation of hard- and software is capable of generating tunes in classic styles. The “evolutionary” approach taken by the programmers ensures the innovation-oriented regime of production which is restricted only by the physical limitations of performers. Some of these compositions are already being recorded by the London Symphony Orchestra and marketed, signaling a public recognition which many human composers may only dream of. Moreover, the phenomenon of an “algorithmic authorship” manifested by *Iamus* has triggered a lively discussion in the field of legal rights (Kaminski, 2017). Thus, on the one side, the conditions and properties of human industrial labor have been reduced to resemble machinery. On the other side, smart machines have begun to emerge that can compete with fundamental human traits, destabilizing the related economic and legal frameworks.

The second question is more challenging: if machines are capable of labor, can they produce exchange value? (Kjosen, 2017) According to Marx’s (1996) classical view, machines are dead labor (the embedded labor of the past) that can be preserved by living labor and gradually transferred to new commodities. In other words, machines, just like slaves,² who serve only as use value in the production processes, constitute a part of constant capital which does not add new value to the existing commodity.³ An attentive reading allows for the recognition that Marx’s proposition lacks any specific ontological reference (Kjosen, 2012; see also Cassegard, 2018). As Kjosen (2012: 7) notes, after the abolition of slavery in some parts of the world, former slaves joined the industrial workforce and became producers of value and surplus value. Understanding value as “social relationships” enables the perception of robots and AI as value creators (Ibid.: 20). Attaining the status of variable capital will require the engagement of robots in wage labor

2. However, the conditions of slaves seem to be unique. To begin, slavery was initially associated with a society in which commodity relations had not yet fully developed. Even if their forced labor produced surplus products (more than they would need for personal consumption), this product could not become a commodity and exchange value. It was only a value for its user — a pharaoh or king — who created various benefits for himself (e.g. building palaces and pyramids) and accumulated wealth (see Marx, 1996).

3. We will leave aside, for a moment, contemporary critical comments on this fundamental assumption, some of which are sound. For example, Keen (1993) notes that in equating a machine’s lifetime with the period of transition of its values, Marx collapses exchange value with use value, two categories initially claimed to be loosely related.

(see Cassegard, 2018 for a related discussion). This is in line with the classical argumentation, namely that wages cancel surpluses. Irrespective of ontology (anthropomorphic or robotic), a wage laboring subject will necessarily be exposed to the extraction and appropriation of surplus time in the process of capitalist production (see also Cassegard, 2018, Kjosens, 2012). The rate of profit will be calculated as a ratio of necessary time (whatever it can be for nonhumans) and surplus time (Marx, 1996).

The case of employment of a nonhuman subject already exists. A British lifestyle magazine, *Dazed*, recently announced the hiring of an AI character, Lil Miquela, as Arts Editor. A “modern-day polymath,” she is expected to demonstrate “some of her favorite artistic talents on site . . .” (Abraham, 2018: para. 4). Lil Miquela is not just like any computer program which we typically encounter. She has already obtained a recognition in the Western world as an Instagram influencer with 1.4 million followers, a pop music performer, and a fashion model. The artificial personality is, moreover, a supporter of several gender-focused organizations, a fact that qualifies her to become the “perfect candidate for political activism in an age where liberally minded human beings are constantly beat on for their views” (Greenwood, 2018: para. 14). As some media commentators have already noticed, no official information is provided on Lil Miquela’s salary; she has, however, been spotted in the domain of consumption (Ibid.).

Scarce media coverage does not allow for an in-depth examination of Lil Miquela’s case. In Marx’s thought, however, the primary condition of exchange between labor and capital is workers’ “double” freedom (Marx, 1996: ch. VI): (1) the laborer should be separated from any means of production and in need of earning substance through his or her own labor and (2) he or she must be a free agent, the owner of labor sold for wages. Only based on these conditions is a contract between a capitalist and a worker possible. Therefore, if a robotic workforce is to replace humans, androids and other machines should obtain the status of individual legal subjects (see also Kjosens, 2017). The processes of emancipation of nonhuman actors is already a fact. In 2017, a humanoid robot named Sophia, manufactured by Hanson Robotics, was granted citizenship of Saudi Arabia, raising questions about the masculine nature of sovereign power (Maza, 2017). This fact can be seen as the first step towards legal recognition of nonhumans.

The Robo-Proletariat

Sophia’s case is currently an exception, and it remains unclear what her citizenship status actually entails because she is still under the command of her creators, who are able to turn her on and off and to program her “brain” in different ways. An important question asked in this context is how can a massive wage robo-proletariat emerge? Marxian theorizing and historical experience suggests that it cannot be done as a matter of accident but as the logical progression of development. The abolition of serfdom in Russia can serve as a relevant example. A top-down reform, it responded to the economic decline of the feudal state and related social unrest (Kovalchenko, in Moon, 2001: 19–20). In the high-tech age, robots are expected to gradually replace the human workforce and, at

some point, may become relatively numerous and intelligent. The increased proportion of fixed capital will lead to a decline in the rate of profit. More advanced nonhumans might begin claiming improvements in working conditions. One way to manage this crisis is the dispossession of nonhumans, a measure similar to what happened in Russia in the second part of the 19th century in relation to serfs.

The value of labour power, like any other commodity, is associated with the time required for its reproduction (Marx, 1996). What might this reproduction mean for robots? This question puzzles a character in *R.U.R.*, who assumes that robots do not have needs on their own. “And what would they do with their wages?” one of the company’s managers wonders (Intellectual Exercise, 2014). Robots are typically produced for specific tasks and lack flesh. It would be difficult to argue why would they need to be paid. However, one can imagine that this reproduction might involve technical maintenance, repair, energy resupply, software provision and updating, various modifications and even the production of new robots for replacement (see also Kjosén, 2017). The socio-cultural component of needs, viewed by Marx as characteristically human (Benton, 2011), can become another aspect of advanced robots and AI, particularly because science and engineering strive to make artificial organisms suitable for service work and cooperation with humans (Goertzel, 2017). Moreover, AI has the potential to embody a perfect moral agent. Programmed with “rule-based ethics,” it may easily outdo humans (frequently positioned in a contradictory way within the matrices of socio-economic relationships) in fair decision making and could thus qualify for a paternalistic role in society (Keiper, Shulman, 2011). Capek’s cultural text indicates that market competition tends to avoid technological redundancies in robots in order to reduce the price of production (Intellectual Exercise, 2014). Therefore, it is likely that only a tiny strata of the robotic labor force will enjoy a full package of advanced physical and psycho-social traits. In any case, the wage robotic workforce under robo-capitalism must be assigned “personal” responsibility for its own reproduction, a condition differentiating it from constant capital, including human slaves and serfs (Marx, 1996). In other words, not attaining sexual reproduction would make robots and androids more akin to the human population, as some commentators would discuss (see Dahlquist, 2018), but the temporary character of laboring contracts and the responsibility for rejuvenation.

Circulation appears to be a necessary condition of production, meaning that to maintain profitability in a highly robotized society (1) new ways of extracting surplus and (2) additional support for consumption must be invented. In the first case, as research on information societies has already demonstrated, the exploitation of less advanced human populations tends to increase (Caffentzis, 1990; Fuchs, 2016c, 2014) alongside the rise of unsalaried work and “productive consumption” in high-tech countries (Fuchs, 2016c: 236). This “shadow working” is associated with a variety of responsibilities undertaken by consumers that benefit the producer. In his way, consumers and prosumers are turned into an unpaid workforce: “Consumers pump their own gasoline, draft their own beer, serve their own frogurt, and scoop up bagfuls of basmati rice and then label them, at the bulk-food section of Whole Foods. They fill plates at salad bars and ladle soups, lo mein,

mac and cheese, or scrambled eggs from the soup bar . . . With 3-D printers, they need only download design to ‘print out’ many objects they would have bought at a store not long ago. This is home manufacturing” (Lambert, in *Ibid.*)

In the second case, a smart system of wealth distribution must be introduced among unemployed humans, such as Universal Basic Income (UBI) (Chace, 2015). This will allow universal inclusion into consumption. However, if robots massively replace humans in production, they will have to be paid and consume (at least some of them) to sustain capital circulation. The risk exists that when the population of smart, salaried robots increases in robo-capitalism, production may entirely reorient to the needs of “machine sapience” (Vinge, 2013: 368), placing humankind in an unfavorable situation (Kjosén, 2017). Humans may become an unnecessary and disturbing element for capital.

The Robotic and Human Workforces

“Why would capitalists prefer nonhuman wage workers to humans?” The first argument that appears convincing is the absence of limitations associated with the functions of a living body. As an enthusiast of AI integration into Swedish healthcare notes, “an artificial intelligence never gets tired and can work uncomfortable working hours” (Danielsson, 2017: para. 4; see also Kjosén, 2017). Experiences of physical and mental exhaustion which underlined the proletarian struggle for improving working conditions are not considered relevant to machines. While certain recognized moral boundaries of the exploitation of human workers have formed throughout the history of capitalism,⁴ no ethical framework exists regarding machines and artificial nonhumans. Moreover, no organizational structure is currently available that can facilitate mass mobilization around these issues. Historically, machines are purchased as exchange value but are appropriated as use value in the production processes. The capitalist is typically interested in consuming these resources as quickly as possible; underused machines tend to become materially or morally outdated (Marx, 1996).

The second explanation for the advantages of the robotic workforce in the labor market is the perceived controllability: a robot can be set in motion when required and switched off when not. In science fiction, the majority of artificial agents thus far have resembled the classical version of complex machines described by the classical theory. Marx (*Ibid.*: 376) identifies three components in the structure of modern machinery: “the motor mechanism,” “the transmitting mechanism” and “working machines.” A working machine substitutes one or several previously operating workers using specific tools. The introduction of working machines allows for overcoming the limitations associated with the engagement of humans, such as their restricted physical strength and accuracy. The development yields towards incessant production steered by a dramatically reduced number of workers.

4. Marx (1996: ch. XV) exposes the horrors of early-days capitalism, including extremely early work life careers, starvation, poor health, asocial behavior and premature death, which motivated proletarian mobilization around the issue of the moral boundaries of exploitation.

In cinematic imagery, semi-autonomous robots are typically animated and directed by a centralized power, much like machines of the early industrial age. When the engine is deactivated, all the working machines are immediately switched off. However, as in the case of VIKI in *I, Robot* or Skynet in the *Terminator* series, this core machine is not merely a supplier of power but is an intelligent centre in itself. In this situation, a revolt of the intelligent centre realized by an army of individual robots appears to be a resampling of a traditional coup leading to the change of governing elites. Driven by what might be termed “techno-racism,” it has nothing to do with a folk revolution, but rather widens the ontological basis of discrimination beyond traditional biological speciesism.⁵ Some political commentators have already problematized the widespread belief in machine controllability (Bostrom, 2014).

Alongside the expected (and not infrequently feared) widening of the role of robots and AI in economic life, the transformation of the human race has been forecasted. This includes the proliferation of biotechnological enhancement which will allow for the elevation of human physical and cognitive strength and adaptability (More, Vita-More, 2013). As previous research has acknowledged, we have already entered the posthuman age of using technological devices to enhance our bodies (Gray, Figueroa-Sarriera, Mentor, 1995). Advanced research is currently being carried out on immortality (Rose, 2013), memory implants and sensory and cognitive enhancements that might allow for “the personal technological singularity” (Hewitt, 2015: 101). The idea is to create “superhumanity,” utilizing the interconnection of computers with human brains and bodies (Vinge, 2013: 370). Cyborgization promises to solve the problem of technological unemployment. Motivated by labor market competition, humans may deliberately “merge” with machines: “The idea is that if you are not smart enough to get a job, you will get some brain surgery and get computer chips installed in your brain . . . Once people realize we don’t need to race against machines, but can race with machines, the problem of robots and AI automating jobs will go away” (Radinsky, 2015: 172).

The related phenomenon of the global brain (GB), promoted by the Global Brain Institute (GBI) (Free University of Brussel), recasts Marx’s classical idea of general intellect. The institute was established in 2012 to study the “distributed intelligence emerging from the Internet” (GBI, n.d.: para. 2). The rise of the GB is related to a specific progression, in which “the collectivity of human minds as a whole — enabled by technological tools — becomes a powerful intelligent, causal actor in its own right” (Goertzel, Goertzel, 2015b: 21). The construction of a GB based on the externalization of cognition is claimed to be a logical continuity of the previous search for the embodied cognition of robots. Such externalization is already utilized in projects such as Wikipedia and is expected, in a more advanced version, to enable true human-machine symbiosis (Vidal, 2015). The GB appears for some commentators as less problematic than the technological singularity due to the integration of human knowledge, bodies and activities into a complex biotech-

5. Dahlquist (2018) has recently contributed to the discussion on new forms of racism in the post-anthropomorphic age with a reverse emphasis on the issue of foreseen marginalization and oppression of androids.

nological web (T. Goertzel, 2015). The human race has a chance to be preserved in this new order but is given a subordinated role as being unable to provide effective management. AGI might engage itself with the role of caretaker in a techno-human society. This “global superorganism,” characterized by *omniscience*, *omnipresence*, *omnipotence*, and *omnibenevolence*, is viewed as potent enough to secure the human population’s absolute welfare (Heylighen, 2015). Supported and steered by the GB, the global system will attain a state of perfect homeostasis. In contrast to the liberating project of general intellect proposed by Hardt and Negri (2000),⁶ the GB perspective appears as a neo-disciplinary order, precisely in line with Marx’s original forecast.

The issue of class composition in a high-tech society is a complex one, accounting for the forthcoming blurring of the boundaries between humans and nonhumans and a shift in the general order of power. Not only might wage labor become ontologically mixed and somewhat liquid (cyborgization), but the ruling class may gradually transform as well. As predicted, corporation management might, with time, be replaced by smart machines to run enterprises on a trans-human basis or completely human-free (Radinsky, 2015). Marx indicates the hybrid character of social classes: social groups historically appear to include both former and transitional categories of social actors (Marx, 1996). While there might be reasons to suggest that the current situation is ever more complicated (see Mason, 2015), the Marxian analysis might help to predict the order of continuity and disruptions in the forthcoming era of (post)human society.

Wage Robots and Other Machines

Nonhuman workers will necessarily need to engage in relationships with other machines. All machines cannot be dispossessed, which means that salaried robots will have to face technological devices, precisely as humans previously did. If the logic of capitalist accumulation is to continue, robotized variable capital will constantly be under threat of being replaced by fixed capital. As Marx (1996) indicates, profit comes not from a decrease in the usage of human labor but, rather, from a shortening of the time covered by wages. Relative demand for paid labor might, again, progressively decline with the decline of working conditions for those who remain employed. Robots, as humans previously were, will be subject to the fluctuation of demand for labor power and form a reserve industrial labor army. The emergence of surplus robot populations has, in fact, already been explored in science fiction. In *I, Robot* (2004), morally outdated robots are moved to the city suburbs and locked in containers to finish their existence in denial, much like the impoverished strata described by Marx (1996). In the final part of the film, new robots are engaged in the extermination of the previous model as potential competitors, reproducing, to some extent, the dialectical relationships between the active and the reserve industrial armies.

6. In their highly influential book, *Empire* (2000), Hardt and Negri interpreted “general intellect” in an affirmative manner as a bio-cognitive domain potent enough to generate an emancipatory force of proletarian masses aimed at challenging global capitalism (Hardt, Negri, 2000).

As presented in *R.U.R.*, debilitating, illiberal work may trigger a response within the population of artificial laborers in the form of a sudden state of malfunction (Intellectual Exercise, 2014). Beyond science fiction, counter-behavior has been registered among other nonhumans (Kowalczyk, 2014). Alienation is presented in Marx's account as a particular human phenomenon linked to the suppression of human nature and needs, although both, as presented above, may occur in machines at some point. Alienation accompanies any type of forced labor; however, under capitalism, real relationships are shadowed by commodity fetishism, and the worker's proclaimed agency in the labor market masks the mechanisms of subjection. Human agitators, along with the more advanced robots, might initiate an emancipatory movement which, in objectively favorable structural conditions (e.g. social-economic crisis), might lead to mass mobilization (Intellectual Exercise, 2014).

Mass Mobilization

It might be possible for robots and AI to mobilize, as long as their creators rely on the networks between individual artificial agents to enhance their learning capabilities. As Ben Goertzel revealed during a RISE Technical Conference held in Hong Kong in 2017, humanoid robots are planned to be interconnected via an "AI mind cloud" to allow for the exchange of new information (except, hopefully, sensitive information) and skills. In this way, knowledge transition and exchange are simplified: robots will be able to learn from one another utilizing the open source of cognition (Bertha, 2017). This arrangement may, in principle, provide a tool for the construction of collective consciousness and collective action. Interconnection, as confirmed regarding human protesters during the Arab Spring, plays a crucial role in social mobilization (Lotan et al., 2011; Maurushat et al., 2014). This progression might, however, be deliberately steered and limited, as described in *R.U.R.*: manufacturing national robots might separate artificial actors and prevent collective counteraction (Intellectual Exercise, 2014). Notoriously, humanoid robots, such as Sophia and Hans, presented in the video from the RISE Conference, are already equipped with a form of personal, social and collective identity. They have personal names, exhibit recognizable ages, genders and racial characteristics and, finally, acknowledge themselves as belonging to the category of robots positioned as human "others" (Said, 2003).

Conclusion

Robotization is a reality today. According to recent estimations, some advanced countries are on the threshold of technological unemployment (Chance, 2017). Rapid automatization is a trend in developing societies as well (Sirkin, Zinser, Rose, 2015). This essay explores socio-technological progress with the help of Marxist theory and the method of simulation. The history of capitalism presented by Marx manifests gradual automation and the displacement of human workers from the central role in the production process. As argued, when the price of robots and AI fall below wage labor, and their productivity

increases the costs of their reproduction, artificial agents have a strong chance of replacing humans in their work. Once a critical mass is achieved, the nonhuman workforce will be turned into wage labor. This process cannot be accidental because profit emerges only from the exploitation of wage labor, irrespective, as discussed, from its ontology. Robots and AI additionally have a strong chance of repeating the destiny of the industrial proletariat, complicated by new social divisions and new technologies of exploitation. In joining the waged workforce, they will confront other machines as the materialized power of capital, experience alienation and compete with other human and nonhuman workers. They will be formed into an objective class by capitalist relationships and may potentially establish a means to mobilize and challenge injustice, as David Brin hypothesizes. This scenario has not yet been explored in science fiction, which has primarily focused on elite change (*Terminator, I, Robot, 2001: A Space Odyssey*) and more traditional anti-slavery revolts (*R.U.R., Blade Runner*).

Driven by a mechanism of unlimited expansion (M–C–M'), capitalism continuously innovates production and exploitation (Marx, 1996; Marx, Engels, 1998). If the capitalist accumulation logic is to continue in the robotic age, capital will necessarily generate its counterpart — a robo-proletariat — and the possibility for a proletarian revolution will always exist. A series of successful proletarian revolutions that took place in the 20th century confirmed the transformative potential of the proletarian struggle. A more radical version of technological development is associated with a technological singularity, capable of bringing about an economic singularity as well. It remains to be seen whether future society continues the traditional capitalist trajectory incorporating nonhumans into the productive force (as discussed in the current essay), sophisticating exploitation (Fuchs, 2016) and introducing a universal minimum income to support consumption (Nazareth, 2015; Chace, 2015) or whether it will move to a more socialist-like organization based on “offer networks” (B. Goertzel, 2015). As follows from the cases of *Iamus*, *Lil Miquela* and *Sophia*, the new robotic order is already entering our life.

Future studies are frequently associated with predictions and normativity: “futurists aim to explore not only possible and probable futures but also preferable futures, to determine the features of the good society” (Wendell, 1996, p. 46). Forecasting is also the central element of the post-industrial polite-economy, built on the aspirations of market-oriented risk management (Beck, 1992) and of enthusiastic projects facilitating “technological singularity” (Goertzel, Goertzel, 2015a). In this context, academic and public discussions on the role of artificial agents in society need to reflexively account for the fact that prophecies are potentially “self-altering” (Henshel, in *Ibid.*: 45), and the value orientations underlying the dominant discourse on the future may eventually fashion it.

Acknowledgement

I would like to thank Sergey Sayutin for our inspiring discussions which helped me in my work with this text, Carl Cassegard for valuable comments on the early draft of the paper, and two anonymous reviewers.

References

- Abraham A. (2018) Meet our Dazed Beauty contributing editors. Available at: <http://www.dazeddigital.com/community/article/41786/1/dazed-beauty-aquaria-lil-miquela-munroe-bergdorf> (accessed 20 September 2019).
- Atkinson K. (2018) This Robot Co-taught a Course at West Point. Available at <https://www.axios.com/robot-ai-teaching-college-course-at-west-point-98ce5888-873b-4b72-8de5-of7c592d66bo.html> (accessed 20 September 2019).
- Beck U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage.
- Benton T. (2011) Humanism = Speciesism? Marx on Human and Animals. *Critical Theory and Animal Liberation* (ed. J. Sanbonmatsu), Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 99–119.
- Bertha C. (2017) Two AI Robots Sophia & Han Debate the Future of Humanity. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=jCP2iiP7YTg> (accessed 20 September 2019).
- Blit J., Amand S., Wajda J. (2018) Automation and the Future of Work: Scenarios and Policy Options. CIGI Papers No. 174. Available at: <https://www.cigionline.org/publications/automation-and-future-work-scenarios-and-policy-options> (accessed 20 September 2019).
- Bostrom N. (2014) *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford: Oxford University Press.
- Brin D., Broderick D., Bostrom N., Chislenka A., Hanson R., More M., Nielsen M., Sandberg A. (2013) A Critical Discussion on Vinge's Singularity Concept. *The Transhumanist Reader* (eds. M. More, N. Vita-More), Malden: Wiley-Blackwell, pp. 395–417.
- Brynjolfsson E., McAfee A. (2014) *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, New York: W. W. Norton.
- Caffentzis G. (1990) On Africa and Self-Reproducing Automata. *Midnight Notes*, vol. 10, pp. 35–41.
- Cameron N. (2017) *Will Robots Take Your Job?: A Plea for Consensus*, Cambridge: Polity Press.
- Cassegard C. (2018) Is Marx' Value Law Anthropocentric? Available at: <https://carlcassegard.blogspot.com/2018/05/is-marx-value-law-anthropocentric.html> (accessed 20 September 2019).
- Chace C. (2015) *Surviving AI: The Promise and Peril of Artificial Intelligence*, San Mateo: Three Cs Publishing.
- Chace C. (2016) *The Economic Singularity: Artificial Intelligence and the Death of Capitalism*, San Mateo: Three Cs Publishing.
- Cox L (2017) 10 Jobs Where Robots Really are Replacing Humans. Disruption. Available at: <https://disruptionhub.com/10-jobs-robots-replacing-humans/> (accessed 20 September 2019).
- Dahlquist K. (2018) From the Discourse on Racism to Biological Geneticism: Race, Nation, Class in Sweden. *Race, Nation, Class Rereading a Dialogue for Our Times* (eds. M. Bojadžijev, K. Klingan), Hamburg: Argument, pp. 68–87.

- Danielsson O. (2017) Curious about Artificial Intelligence: How AI May Solve Our Health Problems. Available at: <https://ki.se/forskning/nyfiken-pa-artificiell-intelligens-sa-kan-ai-losa-vara-halsoproblem> (accessed 20 September 2019).
- Dunlop T. (2016) *Why the Future is Workless*, Sydney: NewSouth.
- Duran B., Thill S. (2012) Rob's Robot: Current and Future Challenges for Humanoid Robots. *The Future of Humanoid Robots: Research and Applications* (ed. A. Riadh), In-tech, pp. 279–300.
- Eaton M. (2015) *Evolutionary Humanoid Robotics*, Heidelberg: Springer.
- Eden A., Steinhart E., Pearce D., Moor J. (2013a) Singularity Hypotheses: An Iverview. *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment* (eds. A. Eden, J. Moor, J. Soraker, E. Steinhart), Heidelberg: Springer, pp. 1–12.
- Eden A., Moor J., Soraker J., Steinhart E. (eds.) (2013b) *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, Heidelberg: Springer.
- Fine B., Harris L. (1979) *Reading Capital*, London: Macmillan.
- Fleming P. (2019) Robots and Organization Studies: Why Robots Might Not Want to Steal Your Job. *Organization Studies*, vol. 40, no 1, pp. 23–38.
- Ford M. (2015) *The Rise of the Robots: Technology and the Threat of Mass Unemployment*, London: Oneworld.
- Frey C., Osborne M. (2017) The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerization? *Technological Forecasting and Social Change*, vol. 114, pp. 254–280.
- Fuchs Ch. (2014) *Digital Labour and Karl Marx*, New York: Routledge.
- Fuchs Ch. (2016a) Digital Labour and Imperialism. *Monthly Review*, vol. 67, no 8, pp. 14–24.
- Fuchs Ch. (2016b) *Reading Marx in the Information Age: A Media and Communication Studies Perspective on "Capital, Volume I"*, New York: Routledge.
- Fuchs Ch. (2016c) Henryk Grossmann 2.0: A Critique of Paul Manson's Book "Post-Capitalism: A Guide to Our Future". *triple C: Communication, Capitalism & Critique*, vol. 14, no 1, pp. 232–243.
- Fuchs Ch., Fisher E. (eds.) (2015) *Reconsidering Value and Labour in the Digital Age*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Fuchs Ch., Mosco V. (eds.) (2016) *Marx in the Age of Digital Capitalism*, Leiden: Brill.
- Goertzel B. (2013) Artificial General Intelligence and the Future of Humanity. *The Transhumanist Reader* (eds. M. More, N. Vita-More), Malden: Wiley-Blackwell, pp. 128–137.
- Goertzel B. (2017b) Sophia and SingularityNET: Q&A. Available at: <http://hplussmagazine.com/2017/11/05/sophia-singularitynet-qa/> (accessed 20 September 2019).
- Goertzel B. (2015). Offer Networks: A Potential Infrastructure for a Postmoney Economy. *The End of the Beginning: Life, Society and Economy on the Brink of the Singularity* (eds. B. Goertzel, T. Goertzel), Los Angeles: Humanity+ Press, pp. 522–549.
- Goertzel B., Goertzel T. (eds.) (2015a) *The End of the Beginning: Life, Society and Economy on the Brink of the Singularity*, Los Angeles: Humanity+ Press.

- Goertzel B., Goertzel T. (2015b) Introduction. *The End of the Beginning: Life, Society and Economy on the Brink of the Singularity* (eds. B. Goertzel, T. Goertzel), Los Angeles: Humanity+ Press, pp. 6–31.
- Goertzel B., Mossbridge J., Monroe E., Hanson D., Yu G. (2017a) Loving AI: Humanoid Robots as Agents of Human Consciousness Expansion (Summary of Early Teseach Progress). Available at: <https://arxiv.org/pdf/1709.07791.pdf> (accessed 20 September 2019).
- Goertzel T. (2015) Capitalism, Socialism, Singularitarianism. *The End of the Beginning: Life, Society and Economy on the Brink of the Singularity* (eds. B. Goertzel, T. Goertzel), Los Angeles: Humanity+ Press, pp. 621–639.
- Gray Ch., Figueroa-Sarriera H. J., Mentor S. (1995) *The Cyborg Handbook*, New York: Routledge.
- Greenwood D. (2018) Have You Seen Lil Miquela? Dazed. Available at: <http://www.dazeddigital.com/beauty/soul/article/41784/1/lil-miquela-investigation> (accessed 20 September 2019).
- Hardt M., Negri A. (2000) *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hewitt J. (2015) Implanting Posthuman Intelligence in Human Bodies. *The End of the Beginning: Life, Society and Economy on the Brink of the Singularity* (eds. B. Goertzel, T. Goertzel), Los Angeles: Humanity+ Press, pp. 96–109.
- Heylighen F. (2015) Return to Eden? Promises and Perils on the Road to Global Superintelligence. *The End of the Beginning: Life, Society and Economy on the Brink of the Singularity* (eds. B. Goertzel, T. Goertzel), Los Angeles: Humanity+ Press, pp. 243–306.
- Higbie T. (2013) Why do Robots Rebel? The Labor History of a Cultural Icon. *Labor: Studies in Working-Class History of the Americas*, vol. 10, no 1, pp. 99–121.
- Ichbiah D. (2005) *Robots: From Science Fiction to Technological Revolution*, New York: Harry N. Abrams.
- Intellectual Exercise (2014) The End of Mankind Tale: Rossum's Universal Robots (R.U.R.). SF Audiobook by Karel Čapek. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=EeOSIC_yvko (accessed 20 September 2019).
- Kaminski M. (2017) Authorship, Disrupted: AI Authors in Copyright and First Amendment Law. *U.C. Davis Law Review*, vol. 51, no 2, pp. 589–616.
- Kaplan J. (2015) *Humans Need not Apply: A Guide to Wealth and Work in the Age of Artificial Intelligence*, New Haven: Yale University Press.
- Keen S. (1993) Use-Value, Exchange-Value, and the Demise of Marx's Labor Theory of Value. *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 15, no 1, pp. 107–121.
- Keiper A., Schulman A. (2011) The Problem with “Friendly” Artificial Intelligence. *The New Atlantis: A Journal of Technology & Society*, no 32, pp. 80–89.
- Kiggins R. (2018). Robots and Political Economy. *The Political Economy of Robots: Prospects for Prosperity and Peace in the Automated 21st Century* (ed. R. Kiggins), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 1–16.
- Kjoson A. M. (2012) Do Androids Dream of Surplus Value? Presentation at a Research Seminar Mediations 2.5, February 18, 2012.

- Kjoson A. M. (2017) Perfect Machines: Artificial Intelligence and the Labour Theory of Value. Paper presented at the Marx's Critique of Political Economy and the Global Crisis Today: On the 150th Anniversary of the Publication of *Capital*, Hofstra University, April 6–7, 2017.
- Kowalczyk A. (2014) Mapping Non-human Resistance in the Age of Biocapital. *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre* (eds. N. Taylor, R. Twine), New York: Routledge, pp. 183–200.
- Kurzweil R. (2005) *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, London: Viking.
- Law A., Kelton W. (1991) *Simulation Modeling and Analysis*, New York: McGraw-Hill.
- Lotan G., Graeff E., Annanny M., Gaffney D., Pearce I, boyd d. (2011) The Revolutions were Tweeted: Information Flows during the 2011 Tunisian and Egyptian Revolutions. *International Journal of Communication*, vol. 5, p. 1375–1405.
- Marx K. (1959) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Available at: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf> (accessed 20 September 2019).
- Marx K. (1996) *Karl Marx and Frederick Engels Collected Works, Vol. 35: Capital, Vol. I*, London: Lawrence & Wishart.
- Marx K., Engels F. (1998) *Manifesto of the Communist Party*, London: Verso.
- Marx K. (1973) *Grundrisse*. Available at: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.html> (accessed 20 September 2019).
- Maza Cr. (2017) Saudi Arabia Gives Citizenship to a Non-muslim, English-Speaking Robot. Available at: <https://www.newsweek.com/saudi-arabia-robot-sophia-muslim-694152> (accessed 20 September 2019).
- Mason P. (2015) *Postcapitalism: A Guide to Our Future*, London: Allen Lane.
- Maurushat A., Chawki M., Al-Alosi H., el Shazly Y. (2014) The Impact of Social Networks and Mobile Technologies on the Revolutions in the Arab World: A Study of Egypt and Tunisia. *Laws*, vol. 3, no 4, pp. 674–692.
- Meadows D. H., Meadows D. L., Randers J., Behrens III W. (1972) *The Limits to Growth: A report for the Club of Rome's Project of the Predicament of Mankind*, New York: Universe Books.
- Moon D. (2001) *The Abolition of Serfdom in Russia*, Harlow: Pearson Education.
- More M., Vita-More N. (eds.) (2013) *The Transhumanist Reader*, Malden: Wiley-Blackwell.
- Nazareth D. (2015) Robotics and AI: Impacts Felt on Every Aspect of Our Future World. *The End of the Beginning: Life, Society and Economy on the Brink of the Singularity* (eds. B. Goertzel, T. Goertzel), Los Angeles: Humanity+ Press, pp. 131–148.
- Potapov A. (2018) Technological Singularity: What do We Really Know? *Information*, vol. 9, no 4, p. 82.
- Radinsky W. (2015) Robotics, AI, the Luddite Fallacy and the Future of the Job Market. *The End of the Beginning: Life, Society and Economy on the Brink of the Singularity* (eds. B. Goertzel, T. Goertzel), Los Angeles: Humanity+ Press, pp. 158–185.

- Rose M. (2013) Immortalist Fiction and Strategies. *The Transhumanist Reader* (eds. M. More, N. Vita-More), Malden: Wiley-Blackwell, pp. 196–203.
- Rubin Ch. (2011) Machine Morality and Human Responsibility. *The New Atlantis: A Journal of Technology & Society*, no 32, pp. 58–79.
- Said E. (2003) *Orientalism*, London: Penguin Books.
- Sharp B. (2018) Policy Implications of People Analysis and the Automated Workplace. *The Political Economy of Robots: Prospects for Prosperity and Peace in the Automated 21st Century* (ed. R. Kiggens), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 61–80.
- Sirkin H., Zinser M., Rose J. R. (2015) *The Robotics Revolution: The Next Great Leap in Manufacturing*, Boston: The Boston Consulting Group.
- Smith S. (2013) Iamus: Is This the 21st Century's Answer to Mozart? Available at: <https://www.bbc.com/news/technology-20889644> (accessed 20 September 2019).
- Spencer D. (2018) Fear and Hope in an Age of Mass Automation: Debating the Future of Work. *New Technology, Work and Employment*, vol. 33, no 1, pp. 1–12.
- Tegmark M. (2017) *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*, New York: Alfred A. Knopf.
- Vidal C. (2015) Distributing Cognition: From Local Brains to the Global Brain. *The End of the Beginning: Life, Society and Economy on the Brink of the Singularity* (eds. B. Goertzel, T. Goertzel), Los Angeles: Humanity+ Press, pp. 325–345.
- Vinge V. (2013) Technological Singularity. *The Transhumanist Reader* (eds. M. More, N. Vita-More), Malden: Wiley-Blackwell, pp. 364–375.
- Vladimirsky V. (2018) V chem oshibaetsja Ilon Mask i kakim budet nashe budushhee? Otvechaet fantast Djevid Brin [Where Ilon Musk is Wrong and What will be Our Future? Fiction Writer David Brin Answers Daily Afisha]. Available at: <https://daily.afisha.ru/brain/8608-v-chem-oshibaetsya-ilon-mask-i-kakim-budet-nashe-budushee-otvechaet-fantast-devid-brin/> (accessed 20 September 2019).
- Walsh S. N., Sculos B. W. (2018) Repressive Robots and the Radical Possibilities of Emancipated Automation. *The Political Economy of Robots: Prospects for Prosperity and Peace in the Automated 21st Century* (ed. R. Kiggens), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 101–125.
- Wendell B. (1996) The Sociology of the Future and the Future of Sociology. *Sociological Perspectives*, vol. 39, no 1, pp. 39–57.

Робо-революция: марксистский подход к социальному восстанию в эпоху высоких технологий

Ли́ка Роди́н

PhD, преподаватель Университета г. Шёвде, Швеция

Адрес: Högskovlevägen, Box 408, Högskolan i Skövde, Sweden 54128

E-mail: lika.rodin@his.se

С ростом роли технологических акторов в современном обществе, интенсивно обсуждаются вопросы, связанные с будущим общественных отношений. В этой связи был сделан целый ряд прогнозов, начиная от консервативных взглядов, которые подчеркивают постепенную интеграцию техно-акторов в человеческие социальные коллективы, до радикальных позиций, предполагающих неизбежность драматического исторического перелома. В этом исследовании используется метод моделирования для анализа процесса автоматизации с помощью классического марксизма. Автор статьи пытается понять, могут ли роботы и искусственный интеллект (ИИ) стать новыми производителями прибавочной стоимости и революционным социальным классом. В работе показано, что непрерывность капиталистических отношений может способствовать формированию новых социальных групп и пересмотру классовой повестки дня.

Ключевые слова: гуманоидные роботы, искусственный интеллект (ИИ), технологическая сингулярность, трансгуманизм, отчуждение, тенденции нормы прибыли к падению

The Role of the Judging Spectator in Politics: Arendt's Approach

Maria Sidorova

Lecturer, Faculty of Pre-University Training,
National Research University Higher School of Economics
Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: msi.8883@gmail.com

We can find the opposition between the *judging spectator* and the *judging actor* in Arendt's unfinished theory of judgment. In analyzing this opposition, some interpreters have come to the conclusion that Arendt finally defines political judgment as the contemplative ability of the silent spectator who is not needed in public. This article argues against this interpretation of Arendt's approach to the *judging spectator*, and deals with the fact that Arendt gives the *judging spectator* the functions of the *political narrator*. The *judging spectator* cannot be interpreted only as a contemplative subject in her theory. Certainly, in Arendt's later texts, judgment is seen as an ability to evaluate the political content not so much of one's own actions, but the actions of the participants of common life. However, the spectator as the author of judgment cannot be silent since they are included in the political world. This article reveals Arendt's understanding of the *judging spectator* in connection to her practical approach to judgment. In the results of the research, it can be said that the *judging spectator* can be interpreted as a participant of the common political world because speech is needed. While analyzing Arendt's concept of speech as a part of her action theory, it is possible to state that the *judging spectator* is *the narrator*. This person is not the one who contemplates, but is the one who publicly speaks about the actions, and thus forms the political space.

Keywords: Arendt, judgment, *judging spectator*, action, speech, *vita activa*, *vita contemplativa*

The notion of the *judging spectator* plays an important role in Arendt's later approach to judgment. In reflecting on Kant's theory of judgment, Arendt contrasts the *judging spectator* to an actor in *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1970) and in the first volume of *The Life of the Mind* (1975). She concludes that not the actor, but the *judging spectator* understands the whole sense of the political world and makes a complete judgment about it. However, Arendt does not deny that the actor can judge. Moreover, she gives the actor the role of the judge in earlier texts, especially in *Understanding and Politics* (1953), and *Crisis in Culture* (1961). In analyzing this collision, some interpreters affirm that the opposition between the spectator and the actor is at the heart of Arendt's approach to judgment. It is here that shifts in her formulations of judgment are noted. Two of the most famous of these interpreters are R. Beiner and R. Bernshtein. They believe that Arendt's earlier approach to judgment as the special political ability of actor contradicts her later approach to judgement as to the contemplative faculty of the spectator (Bern-

shtein, 1986). These scientists change the tendency in the interpretation of her theory of judgment. Then, additional commentators try to show that Arendt's concept of judgment should not only be understood as a "bridge" between her action theory and her concept of the life of the mind. They conclude that it is a theory about *vita contemplativa*. For example, D. Villa tries to show that "Arendt's emphasis on the independent or autonomous judgment, while perhaps more pronounced in the later writings, in fact, underlies both phases" (Villa, 1999: 90). However, there is a tendency today to criticize Beiner and Bernshtein's position. Such interpreters, including O. Celik (2013), disagree that there is a contradiction between the *judging spectator* and the *judging actor* in Arendt's philosophy. Overall, it is possible to say that some shifts from the *judging actor* to the *judging spectator* in Arendt's philosophy can be found. However, it is not correct to accept Beiner's conclusion that Arendt finally defines political judgment as the contemplative ability of the silent spectator who is not needed in public (Beiner, 1992). The position of the latter can lead to the destruction of the main idea of Arendt's philosophy that political space is plural and public.

This article shows that the *judging spectator* cannot be interpreted only as a contemplative subject in Arendt's theory, and demonstrates that the *judging spectator* is understood by Arendt with connections to her practical approach to judgment. Firstly, it reveals a practical approach to judgment not only in *Understanding and Politics and Crisis in Culture*, but in Arendt's later texts as well. Secondly, it analyses Kant's influence on her understanding of the *judging spectator*. The paper demonstrates that Beiner's idea to separate Arendt's concept of judgment on practical and contemplative parts cannot be relevant. Thirdly, it presents the idea that the *judging spectator* can be understood as a participant of the political world because such a participant needs speech. In analyzing Arendt's concept of speech as a part of her action theory, it can be suggested that the *judging spectator* is the *narrator*.

I

The *judging spectator* is one of the notions in Arendt's theory of judgment. However, this theory is unwritten. Arendt planned to formulate it in *The Life of the Mind*, but she passed away on December 4, 1975, shortly after completing the second volume *Willing* without beginning the third volume, *Judgment*. The incompleteness of *The Life of the Mind* gives readers the opportunity to complete Arendt's theory of judgment (Young-Bruelch, 1982: 278). Some researchers argue that the theory of judgment would have been the culmination of Arendt's political philosophy if she had had time to write it down (Beiner, 1992: 117). Others point out that if Arendt had considered judgment as the basic concept of political philosophy, she wouldn't have hesitated to write a special work devoted to it (Deutscher, 2007: XV). Would the theory of judgment have changed Arendt's political philosophy dramatically? This question is still open to discussion. In this article, I will not reconstruct what Arendt didn't write about judgment and the *judging spectator*.

By referring to *Thinking and Willing* and to *Lectures on Kant's Political Philosophy*, I will try to recognize what she has written about them.

The concept of judgment is not finished, but we can find a practical understanding of judgment in Arendt's philosophy. The sense of the practical is described by Arendt in *The Human Condition*. In dividing *vita activa* and *vita contemplativa*, she writes that such a distinction is rooted in the ancient Greek "conflict between the polis and philosopher" (Arendt, 1998: 16). According to Arendt, *vita contemplativa* is the life of philosophers who meditate but do not act. She tries to identify the action as a political part of *vita activa*. For Arendt, one of the most conditions of political life is *plurality*. She understands *plurality* as a common world of unique persons. "Plurality is not equal to multiplicity. Every living species is multiplied in a manifold of individual organisms, but human beings have the capacity for taking upon themselves both the naked fact of their otherness and the distinguishing features which individualize them. In other words, not only are they distinct, but they can distinguish themselves" (Taminiaux, 1986: 210). The action is always individual, but what is most important for Arendt is that it can be realized only among others. She claims that people are unique and have a common world at the same time. In her interpretation, plurality is realized in action, and therefore is a political phenomenon. Arendt writes that political public space is understood as an Aristotelian praxis, or as space for actions: "The chief difference between the Aristotelian and the later medieval use of the term is that the *bios politicos* denoted explicitly only the realm of human affairs, stressing the action, praxis, needed to establish and sustain it" (Arendt, 1998: 13). Praxis, or practical, means a common space of political actions. However, after writing *The Human Condition*, Arendt began to find a political or a practical sense not only in action, but in judgment, too. It is important to note that she tries to define judgment as a part of *vita contemplativa* which depends on the *plurality* of practical life. Furthermore, we are going to analyze Arendt's concept of judgment as a concept of plural and practical human ability.

Her first mention of judgment is connected to her recognition of what happened to politics in the twentieth century. According to Arendt, totalitarian regimes, Nazism, and genocide showed that people can lose the ability to make judgments. In *Understanding and Politics* (1953), she writes that totalitarianism "brought to light the ruin of our categories of thought and standards of judgment" (Arendt, 1953: 388), and that we should learn again "to understand without preconceived categories and to judge without the set of customary rules which is morality" (Ibid.: 391) in the common world. Arendt connects judgment to understanding the conventional consciousness that is divided between the "is" and the "ought": "If the judgment is severed from understanding, it can only reproduce the moral dichotomy of good and evil" (Fine, 2007: 166). Starting with this text, Arendt analyzes judgment as a practical or political ability. In particular, she describes the political sense of judgment in *Crisis in Culture* (1961). In this article, she recognizes judgment as "one of the fundamental abilities of man as a political being insofar as it enables him to orient himself in the public realm, in the common world" (Arendt, 1961b: 221). For Arendt, judgment can be realized only in a plural reality, because it is "the abil-

ity to see things, not only from one's own point of view but from the perspective of all those who happen to be present" (Ibid.). Such a practical and political sense of judgment is defined by Arendt in contradiction to speculative thinking. She shows that "the thinking process which is active in judging something is not, like the thought process of pure reasoning, a dialogue between me and myself, but finds itself always and primarily, even if I am quite alone in making up my mind, in an anticipated communication with others with whom I know I must finally come to some agreement" (Ibid.: 220). Unlike speculative thinking, judgment "cannot function in strict isolation or solitude; it needs the presence of others" (Ibid.). In other words, judging is realized in the political or practical plural world, not contemplative thinking.

To distinguish the practical sense of judgment from the speculative sense of thinking, Arendt compares judgment with *phronesis*. She understands contemplative thinking as the Aristotelian *sophia* which is raised above the political world, and recognizes judgment as the Aristotelian *phronesis*, in which it is rooted.¹ In Arendt's interpretation, *phronesis* is an insight and understanding of matters that are good or bad: "The Greeks called this ability *phronesis* or insight, and they considered it the principal virtue or excellence of the statesman in distinction from the wisdom of the philosopher" (Ibid.: 221). If the philosopher tries to understand universal principles, then the statesman deals with the *private*. The concept of *phronesis* helps Arendt to define judgment as an ability to deal with the *private*, and to navigate where there are no known rules. However, this does not become the foundation for Arendt's theory of judgment. In her interpretation, *phronesis* is only the guess about the political sense of judgment. She finds a theory which can give more for understanding the political aspects of judgment. It is Kant's theory of aesthetic judgment. As E. Young-Bruelh notes, the reason of this choice is that "phronesis, in Arendt's understanding, was only a forerunner of the notion of judgment because it was tied to given ends and means, without the necessary recoil, and because it was tied to desire, a source of unfreedom. Kant's great achievement was to treat the judgment as something other than a kind of reason and something other than a ruler over desire" (Young-Bruelh, 1982: 294).

Arendt wants to show that judgment is such a kind of ability to deal with the *private* which is necessary to the *common world*. For this, she turns to Kant's theory of aesthetic judgment.² She ascribes political aspects to his concepts of *taste* and *common sense*. From Arendt's point of view, Kant knows about the political sense of *taste* because he recognizes the public quality of beauty (Arendt, 1961b: 222). Kant does not agree that "de gustibus

1. We can find Arendt's reference to the Aristotelian distinction between *phronesis* and *sophia* in the 14th note to *Crisis in Culture*: "Aristotle, who (Nicomachean Ethics, Book 6) deliberately set the insight of the statesman against the wisdom of the philosopher, was probably following, as he did so often in his political writings, the public opinion of the Athenian polis" (Arendt, 1961b: 240-241).

2. Arendt chooses Kantian aesthetic judgment over Kantian moral judgment because only the first mode includes the idea of common sense and can be realized in political life. According to Kant, moral or categorical imperative is a law for everybody but it does not need to be an actual human being. It is a formal logic procedure. On the contrary, aesthetic or reflective judgment needs to exist in the plural human world. It gives to everyone the ability to judge: "when I judge, I consider myself as a member of a certain community."

non disputandum est". For him, judgment of *taste* cannot be realized without public discussions because it "expects agreement from everyone else". According to Arendt, Kant's approach to *taste* is an attempt to show that the primary thing for judgment is neither a man's life, nor his self or *private feelings*, but the *common sense*. In her understanding, Kant's idea about *common sense* means sharing the world with others. This interpretation helps Arendt to affirm that judgment is always a judgment of taste about what is right and what is wrong in the *common world*: "Taste judges the world in its appearance and in its worldliness; its interest in the world is purely 'disinterested,' and that means that neither the life interests of the individual nor the moral interests of the self are involved here" (Ibid.). With Kant's help she comes to the conclusion that judgment realizes only in a plural world: "Judging is one, if not the most, important activity in which this sharing-the-world-with-others comes to pass" (Ibid.: 221).

We can find the practical approach to judgment in Arendt's later philosophy as well. In her last book, *The Life of the Mind*, judging is understood as a part of *vita contemplativa*. Arendt tries to show that *the life of the mind* (thinking, willing, and judging) is not only the life of the contemplative person, but it is the life of all people. The practical approach to thinking is the result of Arendt's reflections on *the banality of evil*. While analyzing the Eichmann trial in Jerusalem, Arendt concludes that an evil deed is the result of its actor's inability to think. She argues that the most striking quality of Eichmann is his *thoughtlessness*.³ With reference to Eichmann's inability to think, Arendt introduces *The Life of the Mind* and asks the question: "Could the activity of thinking as such, the habit of examining whatever happens to come to pass or to attract attention, regardless of results and specific content, could this activity be among the conditions that make people abstain from evil-doing or even actually 'condition' them against it?" (Arendt, 1978a: 5). Her answer is "Yes". Arendt attributes moral content to thinking. She recognizes conscience as a part of consciousness. For her, thinking is "the two-in-one of the soundless dialogue" (Arendt, 2003: 189). It means that we are solitary when we are thinking, but not lonely because we are always with ourselves. Arendt takes this practical approach to the mind from Socrates. His "*two-in-one thinking*" is realized as a dispute with himself. Arendt attributes moral content to Socratic "*two-in-one thinking*" since she analyses it as an example that conscience is a part of consciousness: "Conscience is the anticipation of fellow who awaits you if and when you come home" (Arendt, 1978a: 191).

This moral context of thinking, in Arendt's understanding, manifests itself in political life and connects with an ability to judge. In *Thinking and the Moral Considerations* (1971) and in *The Life of the Mind* (1975), Arendt insists upon the distinction between thinking and judgment. She frees judgment from such a part of thinking as theoretical and philosophical wisdom. According to her, judgment can be realized only in the common

3. Arendt was at the Eichmann trial in 1961, and wrote the article *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* in 1963. This trial became the compass which directed her to a view of the *banality of evil* (Yarborough, Stern, 1981: 326). According to Arendt, Eichmann was neither demonic, nor filled with hate. He was simply a banal bureaucrat. His evil deeds were banality, because they were due to thoughtlessness. In *Personal Responsibility under Dictatorship*, Arendt concluded that Eichmann couldn't think, and that's why he could not understand his personal responsibility for his crimes (Arendt, 2003: 30–31).

world, but thinking does not need others. However, Arendt also understands judgment as an ability to transfer the conscience into a common political being. Therefore, she affirms that judgment is “the manifestation of the wind of thought” (Arendt, 2003: 189).⁴ It is not because judgment is “in any sense the direct result of thought, but rather because thinking clears the space which makes it possible” (Villa, 1999: 101). From Arendt’s point of view, judgment is the product of the liberating effect of thinking. Writing about this she understands thinking not as philosophical contemplation, but as *Socratic thinking*. For Arendt, Socrates becomes the model of a thinker who searches not for the truth, but for the meaning (Young-Bruel, 1982: 279). In her interpretation, his thinking is thinking of “a man among men” (Arendt, 1978a: 167), because his dialectic method to think aims “not at destroying or transcending doxa, but rather at talking something through so that his partners in dialogue could clarify their perspective and improve their opinion” (Villa, 1999: 96). Consequently, the result of the comparison of judgment with thinking depends on Arendt’s understanding of thinking. In defining thinking as contemplation, she contradicts judgment to thought; in analyzing thinking as Socratic thinking, she understands judging as the result of free thought.

Besides, Arendt’s later practical approach to judgment connects with her understanding of willing. In both *Some Questions of Moral Philosophy* (1965) and in *The Life of the Mind* (1978), Arendt reveals that willing is interrelated with the person’s ability to make a choice. She notes that the first philosophical definitions of willing give the understanding that will is an arbiter in the disputes of reason and desires: “The Will is the arbiter between reason and desire, and as such the will alone is free” (Arendt, 2003: 114). However, she analyzes “willing” as only a mental activity which cannot be a political phenomenon. “Willing” is a free choice, but its freedom is not political. In *What is Freedom?* Arendt contrasts free will and political freedom: “Freedom as related to politics is not a phenomenon of the will” (Arendt, 1961a: 151). If willing is needed in motives, then political freedom is spontaneity. Arendt compares the letter with the freedom of Brutus: “‘That this shall be or we will fall for it’ that is, the freedom to call something into being which did not exist before, which was not given, not even as an object of cognition or imagination, and which therefore, strictly speaking, could not be known” (Ibid.). For Arendt, political freedom is a characteristic of action. To prove it, she politically rethinks the Augustine idea of *initium*, and concludes that to act means to begin something new in the common world. She calls this ability *natality*. According to Arendt, *natality* of action is spontaneous and needs no motives or goals. Man is born free and capable of starting anew with action. In *The Life of the Mind*, Arendt comes to the conclusion that we are doomed to be free by the fact of our birth: “I am quite aware that the argument even in Augustinian version is somehow opaque, that it seems to tell us no more than we are *doomed* to be free by virtue of being born, no matter whether we like freedom or abhor its arbitrariness, are ‘pleased’ with it or prefer to escape its awesome responsibility by electing some form of fatalism” (Arendt, 1978b: 217). In Arendt’s view, it is not “willing” but “judging” that is the

4. In *Thinking* (the first volume of *The Life of the Mind*), Arendt repeats this metaphor (Arendt, 1978a: 193).

only way out of this *impasse* of freedom since “judging” is “the true arbiter between right and wrong, beautiful and ugly, true and untrue” (Arendt, 2003: 137) in the political space. She was going to create the theory of judgment which would have clarified the principle of baseless free political action, but she did not have time to do so. This is why we cannot reconstruct her understanding of judgment’s political role on the whole.

II

Judgment plays the role of the most political faculty of the mind in Arendt’s later philosophy (Arendt, 1978a: 192). This role is realized by *spectators*. If she considers that thinking and willing are always considered as the mental abilities of the acting subject, then the judgment is likely the one which is made by the spectator who evaluates and interprets actions, events of the common world, and political life. Arendt borrows the idea of the *judging spectator* from Kant’s philosophy. In *Lectures on Kant’s Political Philosophy*,⁵ she considers his concept of judgment as a political theory. The reason for this political approach is that the aesthetic ability of judgment is understood by Kant as a prerogative of the public, but not as a prerogative of the genius creators: “Judgment, and especially judgments of taste, always reflects upon others and their taste, take their possible judgments into account” (Arendt, 1992: 67). In Arendt’s interpretation, a genius is an actor, and spectators are those who make judgments about his actions because they form a common being with him. Arendt shows that we can find the distinction between the actor and the *judging spectator* in Kant’s philosophy: “The spectator, because he is not involved, can perceive this design of providence or nature, which is hidden from the actor. So we have the spectacle and the spectator on one side, the actors and all the single events and contingent, haphazard happenings on the other” (Ibid.: 52). Then in *The Life of the Mind*, Arendt argues with Kant that “the spectator, not the actor, holds the clue to the meaning of human affairs” (Arendt, 1978a: 96). She affirms the retrospective approach to judgment. For her, actors have only a partial view of the political world, and therefore, only spectators can understand the meanings of their actions on the whole.

In addition, Arendt tries to show that Kant applies his retrospective concept of judgment to history. She references his analysis of the French Revolution in which political judgment, like aesthetic judgment, is reserved to the spectator (Kant, 1963: 145–146). She concludes that Kant understands history as a performance for the spectator: “The spectacle before the spectator-enacted, as it were, for his judgment-is history as a whole, and the true hero of this spectacle is mankind in the ‘series of generations proceeding’ into some ‘infinity’” (Arendt, 1992: 58). Referring to Kant’s understanding of history in *Lec-*

5. The purpose of these *Lectures* is to reconstruct Kant’s political thought. Some interpreters believe that Arendt’s reconstruction of Kant’s political philosophy is significant for the interpretation of his approach to judgment. For example, L. Biskowski writes about this significance (Biskowski, 1993: 870). We can find references to Arendt’s reconstruction of Kant’s political philosophy in Ricoeur’s interpretation of his judgment theory. Ricoeur, after Arendt, suggests that there is an unwritten Kantian political philosophy. But he does not agree at all with Arendt’s approach to Kant. For example, “Ricoeur considers Arendt’s attempt as flawed by an excessive aestheticization of human affairs” (Pucci, 1995: 130).

tures and then in *The Life of the Mind*, Arendt binds the idea of *judging spectator* with her own concept of history. She comes to the conclusion that the sense of history is made not by actors, but by historians (Arendt, 1978a: 96). However, we can find this idea not only in Arendt's later philosophy, but in her earlier texts as well. It already appears when she begins to create her concept of political action. For example, in *The Human Condition*, she writes that a historian "always knows better what it was all about than the participants" (Arendt, 1998: 192). She defines the historian as a spectator and as a narrator of history. In an Arendtian interpretation, the historian becomes the author of the action's meaning: "Even though stories are the inevitable results of action, it is not actor but the storyteller who perceives and 'makes' the story" (Ibid.). In the beginning, in fact, Arendt includes the idea that judging spectator makes political or historical sense of action in her theory of action. However, of course, the recognition of Kant's retrospective approach to history helps her to connect her early ideas of judging historians with her later concept of judging spectators.

Another important Kantian notion for Arendt's understanding of judging the spectator's political role is common sense (*sensus communis*). Kant believes that for judgment to be valid we should transcend our subjective conditions in favor of public ones; we are able to do this by appealing to our *sensus communis*. Arendt recognizes this when she writes "The common sense with which I judge is a general sense, and to the question: "How can anyone judge according to common sense as he contemplates the object according to his private sense?" Kant would reply that the community among people produces a common sense. The validity of common sense grows out of the intercourse with people — just as we say that thought grows out of the intercourse with myself" (Arendt, 2003: 141). According to Arendt, *sensus communis* is something that unites people because they live in common world: "Common sense . . . discloses to us the nature of the world insofar as it is a common world" (Arendt, 1961b: 221). This common world is a political space. Consequently, when its participants are experiencing *sensus communis*, they realize their capability of judging what is happening in political life (Weidenfeld, 2013: 261).

Moreover, Kant's approach to common sense helps Arendt conclude that the *judging spectator* is included in both the political and practical worlds. In *Some Questions of Moral Philosophy*, she writes that "Common sense for Kant did not mean a sense common to all of us, but strictly that sense which fits us into a community with others" (Arendt, 2003: 139). For her, the *judging spectator* should be guided by a community sense with others (Arendt, 1992: 72). In Arendt's philosophy, *common sense* is a condition for the existence of general rules on which the *judging spectator* must rely. At the same time, she believes that they should take responsibility for the construction of these general rules of judgment. The responsibility is assumed to be that judgment is always a first-person statement: "Furthermore, while I take into account others when judging, this does not mean that I conform in my judgment to theirs. I still speak with my own voice and I do not count noses in order to arrive at what I think is right" (Arendt, 2003: 140–141). This is why, according to Arendt, the *judging spectator* is one who integrates into the common

world and political life, and makes judgments from their own person at the same time. They can't judge alone; common rules are needed, but there is a personal responsibility for personal judgments.

Some interpreters analyzing Kant's influence on Arendt's concept of judgment conclude that her later idea of the *judging spectator* denies her an earlier understanding of judgment. As D. Marshall notes, they "have asked whether there existed in Arendt's work a deep contradiction between judgment as an active, agonal capacity to decide and judgment as a passive, consensual capacity to discern" (Marshall, 2010: 369). One of the most famous interpreters is R. Beiner. He affirms that we can find two opposing approaches to judgment in Arendt's philosophy. The early approach means that judgment is a phenomenon of *vita activa*, or the ability of actors. The later approach means that it is a phenomenon of *vita contemplativa*, or the ability of the spectators. According to Beiner, in the last years of Arendt's life, "judgment had become for her a part of concern very different from the original one, which had been a concern with the *vita activa*, the life of politics. The more she reflected on the faculty of judgment, the more inclined she was to regard it as the prerogative of the solitary (though public-spirited) contemplator as opposed to the actor (whose activity is necessarily nonsolitary)" (Beiner, 1992: 92). Certainly, Beiner is correct that we can find shifts in Arendt's understanding of judgment. In *Crisis in the Culture*, she recognizes judgment as a prerogative of political actors, and after reading *Lectures on Kant's Political Philosophy*, she begins to understand judgment as a prerogative of spectators. However, I cannot agree with Beiner that her final resolution is to exclude any reference to the *vita activa* within the concept of judgment and to understand *judging spectators* only within the ambit of the life of the mind (Ibid.: 139). In *The Life of the Mind*, we can find shreds of evidence that Arendt has included the *judging spectator* in the sphere of praxis or political common life. The first piece of evidence is a disconnection between the *thinking spectator* and the *judging spectator*. According to Arendt, the metaphor of spectating means a *withdrawal* from the world. She describes the *thinking spectator* as a philosopher who radically leaves *vita activa* for contemplation. However, she understands the *judging spectator* as a person who removes themselves from the common world only temporarily with the intention to return to it: "The withdrawal of judgment is obviously very different from the withdrawal of the philosopher. It does not leave the world of appearances but retires from active involvement in it to a privileged position in order to contemplate the whole" (Arendt, 1978a: 94). In other words, the *judging spectator* does not leave the practical life. The second piece of evidence is that Arendt understands the common being as not only a condition of action but a condition of judgment, too. Some of Arendt's commentators are confident that "for like action, and in contrast to thinking, judgment depends on the company of other people and involves particular objects or events" (Yarbrough, Stern, 1981: 337). Of course, Arendt disconnects the *judging spectator* from the actor. As D. Villa denotes, "if, in the end, the standpoint of the spectator takes precedence over that of the actor for Arendt, it is because the former is more distanced and impartial, and thus more open to the particularity of an event or phenomenon" (Villa, 1999: 103). However, Arendt recognizes plurality as a common con-

dition within them: “The spectators, although disengaged from the characteristic of the actor, are not solitary” (Arendt, 1978a: 94). If thinking is realized in solitude, judgment is connected to plurality because its verdicts are dependent on the views of others. As O. Celik notes, “in terms of Arendt’s theory of judgment, the spectator is a non-solitary person who constitutes a public with other spectators” (Celik, 2013: 103). Accordingly, *judging spectators* are participants of the public and common world.

In addition, Arendt tries to find the idea of the public political world as common for both actors and spectators in Kant’s philosophy. For this, she connects his concept of common sense with his idea of *the united mankind*. As Young-Bruelh denotes, she “tried to show that judging and acting have the same principle, which is not transcendental, but empirical: We must act and judge in ways that do not violate the actually existing solidarity of mankind” (Young-Bruelh, 1982: 302). Arendt writes that “it is by virtue of this idea of mankind, present in every single man, that men are human, and they can be called civilized or humane to the extent that this idea becomes the principle not only of their judgments but of their actions. It is at this point that actor and spectator become united; the maxim of the actor and the maxim, the ‘standard,’ according to which the spectator judges the spectacle of the world, become one” (Arendt, 1992: 75). Consequently, it can be said that *judging spectator* proceeds from the standpoint of the actor in Arendt’s later philosophy. Her later definitions of the *judging spectator* can be connected to her practical approach to judgment since she does not forget that the public sphere as a space of judgment in *The Life of the Mind*.

III

Arendt understands the *judging spectator* as the *narrator* who is included in the political world. Before finding proof of the connections of the judging and the speaking, let us remember Arendt’s approach to speech. In her philosophy, the concept of speech is endowed with two meanings. Firstly, Arendt regards speech as a kind of action when she writes that “finding the right words at the right moment, quite apart from the information or communication they may convey, is action” (Arendt, 1998: 26). Arendt believes that such conditions of action as *plurality* and *natality* are also conditions of speech. According to Arendt, speech is possible only between people or in human *plurality*: “Action and speech go on between men” (Ibid.: 182). The space of speech is “the web of relationships”. Arendt offers to consider speech in the meaning of an action which contributes to the assertion of the public image of its author. Public discourse with others encourages the person to separate themselves from its own inner world (Tchir, 2011: 55). Another condition of speech as action is *natality*. For Arendt, speech realizes the human ability to “be born”, which means to start one’s own life: “With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth” (Arendt, 1998: 176). Moreover, as J. Taminiaux points out, Arendt’s idea of *natality* is also connected with the concept of speech because *newcomers* use speech to assert themselves among others who are equally capable of acting (Taminiaux, 1986: 210).

Secondly, Arendt defines speech as a story about the action that contributes to the disclosure of its meaning. She believes that the story is another condition for action in addition to *plurality* and *natality*. The story is a condition for the action's interpretation and understanding. In this case, Arendt reduces the function of the story not so much to describe the meaning of the action, but rather to create it. For her, the action becomes meaningful only through stories (Thiele, 2009). In *The Human Condition*, Arendt writes that "Action reveals itself fully only to the storyteller" (Arendt, 1998: 192). According to Benhabib, Arendt believes that the existence of action depends on the narrative fixation of its meaning, saying "Actions, unlike things and natural objects, only live in the narratives of those who perform them and the narratives of those who understand, interpret, and recall them" (Benhabib, 1990: 187).

According to Arendt, speech as a story about the action turns out to be an ability to portray a public political "*who*". For her, in talking about the action, people create its public sense and the public image of its author. Thus, they form the image of the acting "*who*"; she writes that "on the contrary, it is more than likely that the 'who,' which appears so clearly and unmistakably to others, remains hidden from the person himself, like the Δαίμων in Greek religion which accompanies each man throughout his life, always looking over his shoulder from behind and thus visible only to those he encounters" (Arendt, 1998: 179-180). While recognizing the public "*who*" of the action, Arendt does not forget the individuality of the actor. However, she assumes that the self-understanding of the actor depends on the speaking *others*. For her, the acting subject is like Achilles who needs the public talking about his actions (Pitkin, 1981: 338). He is a political subject who wants to gain immortality in stories about his deeds and about his public "*who*".⁶ In this way, speech is a condition for public or political space and its meanings. What is more, it is a form of political action.

But how is the judgment connected to speech in Arendt's later philosophy? There are three facts which confirmed the connections between them in her later texts. Firstly, Arendt's definitions of judgment contain notions related in meaning to the category of speech. For example, in *The Life of the Mind*, judgment is defined not only as the ability to distinguish right from wrong but as "the ability to say "this is wrong", "this is beautiful" (Arendt, 1978a: 193).⁷ Arendt also compares judgment with the ancient Greek notion of "πειθεῖν", which denotes persuasive speech. It is the persuasive judgment which "corresponds closely to what the Greeks called πειθεῖν, the convincing and persuading speech which they regarded as the typical political form of people talking with one another" (Arendt, 1961b: 222).

Secondly, Arendt contrasts judgment to thinking. In her last book, she wrote that "If thinking, the two-in-one of the soundless dialogue, actualizes the difference within our identity as given in consciousness and thereby results in conscience as its by-product,

6. Arendt borrows this model of understanding of the action Arendt borrows from the ancient Greek culture and Aristotelian politics. According to her, the ancient Greeks strove to achieve immortality by accomplishing acts in the political sphere in such a way that the *polis* spoke about them (Arendt, 1998: 176).

7. We can already find these words in *Thinking and the Moral Considerations* (Arendt, 2003: 189).

then judging, the by-product of the liberating effect of thinking, realizes thinking, makes it manifest in the world of appearances, where I am never alone and always much too busy to be able to think” (Arendt, 1978a: 193).⁸ According to her, thinking is a personal, inner dialogue of the *Ego* with oneself and with the conscience.⁹ On the contrary, judgment cannot exist in an inner dialogue for it needs others. Arendt concludes that the inner dialogue of thinking is opposed to judgment as the ability, which is realized in a common being “where I am never alone”. At the same time, Arendt views the common being or the world “in-between” people as a space for speech (Arendt, 1998: 182). Therefore, in my opinion, we can affirm that the idea of distinguishing conversation with oneself from public speech lies at the heart of the opposition between thinking and judging. As D. Villa notes, it is Arendt’s belief that “to judge is to engage in rational public dialogue, deliberating with others with whom I must finally come to an agreement and decision” (Villa, 1999: 98).

Thirdly, the connection between judgment and speech is confirmed by the fact that Arendt ascribes the same goal, namely, fixing the “*who*” of the acting subject in the space of the common being to the *judging spectator* and the public speaker (the historian). Arendt writes about this function of speech in *The Human Condition* (Arendt, 1998: 178–179). She concludes that historians fix the acting “*who*” in public narratives (Ibid.: 192). Summarizing what was said above, we can state that she defines historians as narrators. Her understanding of judging as an ability to determine the “*who*” of actions can be reconstructed from her *Personal Responsibility under the Dictatorship* (1964) as well as from her *Collective Responsibility* (1968). The task of these texts is to answer the question whether we can judge the events of the past in which we did not take part (Arendt, 2003: 18–19). In Arendt’s view, “no historiography and no courtroom procedure would be possible at all if we denied ourselves this capability” (Ibid.: 19). She comes to this conclusion in analyzing the crimes of the Nazis against humanity. Arendt argues that members of the post-war society are obliged to make judgments about the acts of Nazism, thereby, in effect, to determine their authors, and, in other words, their “*who*.” For Arendt, the crime that destroys the foundations of political life becomes an example, which shows the necessity of discovering the “*who*” of an action by means of judgment. In analyzing the trial of Eichmann, Arendt concludes that it is only through public judgments about the crime that we can prove the personal responsibility of its author. If we do not use the judgment to identify the malfasant “*who*,” then the place of personal responsibility for the deed will be occupied by a meaningless phenomenon of collective guilt: “Where all are guilty, nobody is” (Ibid.: 147). In this way, we can say that her idea of fixing the malfasant “*who*” with the help of the *judging spectator* is identical with her idea of fixing the acting “*who*” with the help of public speakers, or historians. In addition, when Arendt speaks and writes about Eichmann, she plays the role of the *judging spectator* and

8. Arendt Writes firstly says this phrase for the first time in *Thinking and the Moral Considerations* (Arendt, 2003: 189).

9. Conscience is defined by Arendt as a kind of thinking and as a symbol of practical wisdom (Arendt, 2003: 30–31).

formulates the public “who” of Eichmann. As many scholars note, the article *Eichmann in Jerusalem* can be considered as her retrospective judgment on the case of Eichmann and on the problem of finding those responsible for the crimes of Nazism (Beiner, 1992: 101; Villa, 1999: 105). Arendt does not forget about her *judging spectator’s* role in her last book. She begins *The Life of Mind* with remembering about her own retrospective judgment about Eichmann (Arendt, 1978a: 5). In other words, she begins her last conversation about judgment as the *judging spectator*.

Based on the similarities between Arendt’s approaches to judgment and speech, it can be concluded that she interprets the *judging spectator* as the political narrator. In her later philosophy, the *judging spectator* is the one who, through speech, fixes the public meaning of the action. They are the one who realizes the ability to judge on behalf of the whole community, proceeding from the common sense and hence, from the common being. The *judging spectator* always tries to preserve the common world and to reconstruct the political space. In this way, the definition of judgment as the prerogative of the spectator does not bring the idea of the irresistibility of *vita activa* and *vita contemplativa* to Arendt’s philosophy, but, on the contrary, implies the interconnection of mental abilities with practical life.

Conclusion

Arendt not only separates the political actor from the *judging spectator*, but includes a spectator in the political world. In her later texts, *the common political being* is understood as the space of judging and the judgment itself is seen as the ability to evaluate the political content not so much of one’s own actions, but as the actions of the participants of common life. This retrospective judgment about the common being needs to be public speech. Therefore, the *judging spectator* isn’t the one who contemplates, but is the one who openly speaks about events and forms the political space. They become a participant of political life due to the reason that they create the meanings of the political actions and the public “who” of actions. However, Arendt does not include the faculty of judgment in *vita activa*. She defines it as the faculty of *vita contemplativa*, but which is the most political ability. It means that judgment is a “bridge” between *vita activa* and *vita contemplativa*, and the *judging spectator* plays this connective function in her later texts.

References

- Arendt H. (1953) Understanding and Politics. *Partisan Review*, vol. 20, no 4, pp. 92–377.
- Arendt H. (1961a) What is Freedom?. *Between Past and Future*, New York: Viking Press, pp. 143–172.
- Arendt H. (1961b) The Crisis in Culture: Its Social and its Political Significance. *Between Past and Future*, New York: Viking Press, pp. 197–226.
- Arendt H. (1978a) *The Life of the Mind I: Thinking*, New York: Harcourt.
- Arendt H. (1978b) *The Life of the Mind II: Willing*, New York: Harcourt.

- Arendt H. (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1998) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (2003) *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books.
- Beiner R. (1992) Hannah Arendt on Judging. Arendt H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 89–156.
- Benhabib S. (1990) Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, vol. 57, no 1, pp. 167–196.
- Bernstein R. (1986) Judging the Actor and the Spectator. *Philosophical Profiles*, Cambridge: Polity Press, pp. 221–237.
- Biskowski L. J. (1993) Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World. *Journal of Politics*, vol. 55, no 4, pp. 867–887.
- Celik O. (2013) Judgment Capacities of the Actor and the Spectator in Hannah Arendt's Theory of Judgment. *Bogazici Journal*, vol. 27, no 1, pp. 85–106.
- Deutscher M. (2007) *Judgment after Arendt*, Aldershot: Ashgate.
- Fine R. (2007) Judgment and the Reification of the Faculties. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 34, no 1/2, pp. 155–174.
- Kant I. (1963) *On History*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Marshall D. L. (2010) The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment. *Political Theory*, vol. 38, no 3, pp. 367–393.
- Pitkin H. (1981) Justice: On Relating Private to Public. *Political Theory*, no 9, pp. 327–352.
- Pucci E. (1995) History and the Question of Identity: Kant, Arendt, Ricoeur. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21, no 5/6, pp. 125–136.
- Taminiaux J. (1986) Phenomenology and the Problem of Action. *Philosophy Social Criticism*, vol. 11, no 3, pp. 207–219.
- Thiele L. P. (2009) The Ontology of Action: Arendt and the Role of Narrative. *Theory & Event*, vol. 12, no 4. Available at: http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/summary/v012/12.4.thiele.html (accessed 19 September 2019).
- Tchir T. (2011) Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt's Account of Political Action. *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt* (eds. A. Yeatman, Ch. Barbour, Ph. Hansen, M. Zolkos), London: Continuum, pp. 53–68.
- Villa D. R. (1999) *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press.
- Weidenfeld M. C. (2013) Visions of Judgment: Arendt, Kant, and the Misreading of Judgment. *Political Research Quarterly*, vol. 66, no 2, pp. 254–266.
- Yarbrough J., Stern P. (1981) Vita activa and Vita contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in The Live of Mind. *Review of Politics*, no 4, pp. 323–354.
- Young-Bruel E. (1982) Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*. *Political Theory*, vol. 10, no 2, pp. 277–305.

Роль судящего зрителя в пространстве политического: подход Х. Арендт

Мария Сидорова

Преподаватель факультета довузовской подготовки Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

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

E-mail: msi.8883@gmail.com

В незаконченной теории суждения Арендт *судящий зритель* противопоставляется действующему субъекту. Анализируя это противопоставление, некоторые исследователи приходят к выводу, что Арендт, определяя политическое суждение как разновидность «жизни ума», считает его автора сторонним зрителем, а не участником публичного пространства. В данной статье рассмотрена иная, менее распространённая интерпретация подхода Арендт к *судящему зрителю*: представление Арендт о *судящем зрителе* проанализировано в связи с её практическим подходом к суждению. В ней показано, что Арендт наделяет *судящего зрителя* признаками автора политического действия, а именно — автора речи как действия. В философии Арендт судящий зритель предстаёт не в роли субъекта созерцания политического, а в роли его активного участника. Разумеется, в поздних текстах Арендт суждение рассматривается как способность оценивать политическое содержание не столько действий самого судящего, сколько действий участников совместной жизни. Однако зритель как автор суждения не может одновременно не быть автором политического нарратива. В статье высказывается идея, что *судящий зритель* — это нуждающийся в говорении участник совместного политического бытия. На основе анализа концепции речи Арендт как части её теории действия в статье делается вывод, что *судящий зритель* является рассказчиком. Он — не тот, кто созерцает, а тот, кто публично высказывается о действиях и тем самым формирует политическое пространство.

Ключевые слова: Арендт, суждение, судящий зритель, действие, речь, *vita activa*, *vita contemplativa*

Русский славянофил в поисках Европы: образы России и Европы в книге «Государственные тайны Венеции» В. И. Ламанского

Алексей Малинов

Доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета
Адрес: Университетская набережная, д. 7-9, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 199034
E-mail: a.malinov@spbu.ru

Виктор Куприянов

Кандидат философских наук, научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала
Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова Российской академии наук
Адрес: Университетская набережная, д. 5, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, 199034
E-mail: nonignarus-artist@mail.ru

Целью статьи является детальная реконструкция рецепции «Государственных тайн Венеции», главного историософского сочинения В. И. Ламанского. Приводятся отзывы на «Государственные тайны» русских и зарубежных ученых. На основе рецензии А. С. Будиловича дается подробное изложение содержания работы Ламанского. Показано, что, хотя формально сборник документов Ламанского нацелен на восстановление истории политического убийства в Венецианской республике в XV–XVIII веках, смысловой центр тяжести сборника и исторических очерков приходится на новое освещение Восточного вопроса, который сводится к проблеме отношений России и Запада. Фактография, приводимая в сборнике, ценна лишь в качестве иллюстративного материала для доказательства мысли о глубинной противоречивости отношений романо-германской Европы и греко-славянского мира во главе с Россией. В данном аспекте авторы продемонстрировали преемственность историософского подхода ранних славянофилов, прежде всего, А. С. Хомякова, и исторической методологии В. И. Ламанского: показано, что как для ранних, так и для поздних славянофилов основой исторических исследований служили проблемы, актуальные для современной культурной ситуации. В статье доказывается, что «Государственные тайны Венеции» Ламанского являются скорее политическим сочинением, призванным морально обличить европейскую политику. В этом отношении авторы рассматривают «Государственные тайны» в качестве сочинения, наиболее полно выражающего понимание Европы в позднем славянофильстве, то есть в качестве славянофильского образа Европы. Показано отношение Ламанского к панславизму. Указывается, что Ламанский негативно относился к австрославизму, который он рассматривал в качестве попытки разъединения славян и обращения их против России, единственного подлинного защитника славянских интересов, по его мысли.

Ключевые слова: В. И. Ламанский, панславизм, австрославизм, политическое убийство, славистика, славянофильство, историософия

В конце 1883 года в Санкт-Петербурге был опубликован тысячестраничный том архивных документов на итальянском и латинском языках, сопровождаемый исследованиями на французском языке «*Secrets d'État de Venise: documents, extraits, notices et études servant à éclaircir les rapports de la Seigneurie avec les grecs, les slaves et la Porte Ottomane à la fin du XV-e et au XVI-e siècle*». Его автором был профессор Петербургского университета, славист Владимир Иванович Ламанский (1833–1914). В основу книги легли материалы из итальянских архивов, которые Ламанский собрал во время своей заграничной командировки 1868–1869 годов. Ламанский был направлен за границу для завершения работы над докторской диссертацией. Вернувшись в Россию, он в 1871 году благополучно защитил диссертацию «Об изучении греко-славянского мира в Европе», не прекращая подготовки к изданию собранных архивных документов. В итоге работа над сборником документов продолжалась в течение пятнадцати лет. В историю отечественной науки Ламанский вошел как создатель собственной научной школы. Благодаря более чем тридцатилетнему его преподаванию в Петербургском университете и деятельности его учеников, до Революции занимавших большинство славяноведческих кафедр в российских университетах, славянская история выделилась из области филологии и стала самостоятельной научной дисциплиной. Значителен вклад Ламанского в российскую этнографию. Около тридцати лет он возглавлял Этнографическое отделение Императорского Русского географического общества; издавал и редактировал лучший отечественный дореволюционный этнографический журнал «Живая старина» (1890–1912); по его проекту был открыт Этнографический музей. В Петербурге Ламанский был известен как убежденный последователь славянофилов. Он был одним из инициаторов проведения в 1867 году Славянского съезда в России; стоял у истоков Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества, был его председателем (1879–1880) и редактировал «Известия» общества (1887–1888). Современные исследователи не безосновательно считают, что трактат Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892) заложил основы геополитики как науки, а высказанные в нем идеи были впоследствии развиты евразийцами. Однако сам Ламанский считал своей первостепенной заслугой перед наукой сборник архивных документов «Государственные тайны Венеции». Предисловие к этому изданию следует признать одним из главных идеологических текстов Ламанского, хорошо демонстрирующих эволюцию отечественного славянофильства.

Сразу же после публикации Ламанский начал получать отзывы на книгу. Часть из них принадлежала его единомышленникам (Н. Я. Данилевский), которые давали оценки в основном в частных письмах. Но столь фундаментальный труд был замечен и учеными: на книгу Ламанского имеются отзывы как в русской, так и в зарубежной печати. Последнее объясняется тем, что значительную часть тиража Ламанский раздарил коллегам-ученым и политическим деятелям, в том числе передал экземпляр императору Александру III. До нас дошли отдельные ответы-благодарности за подаренную книгу. Так, Н. Я. Данилевский писал Ламанскому 31 января 1885 года:

Душевно благодарю Вас за присылку огромного труда Вашего. К сожалению большая часть его оказались для меня *littera clausa*, по совершенному незнанию Итальянского языка, и по труду, с которым могу читать Латинский. Но введение Ваше прочел в первый же вечер, и что могу Вам сказать, чего наперед бы Вы не знали, то есть что совершенно разделяю мысли Ваши, только с некоторыми оговорками, состоящими в том, что я смотрю несколько менее оптимистически на дело и при том с двух сторон. Во-первых, хотя и не сомневаюсь в окончательной победе правого Славянского дела, но если дела пойдут так, как они пошли по сию со времени С. Стефанского прелиминарного мира, через Берлинский Конгресс, то должно опасаться, что много членов Славянства успеет погибнуть для Славянства, как много уже погибло, ко времени торжества Славянского дела. А во-вторых, хотя Европа и весьма различна, но есть одна общая точка соединения, которая соединит почти всех если не всех против России и Славянства, если захочет Россия выступить во главе его как освободительница и объединительница. Удивительная вещь — казалось бы Франция должна всеми мерами искать благорасположения России, и каково же было ее поведение на Берлинском Конгрессе, таково общественное мнение и теперь, а мы всячески все портим и портим. — Конечно иначе писать как Вы пишете да еще на французском языке, как пишут в Славянских известиях и писать нельзя, но признаюсь мой славизм или панславизм, который должен состоять не только в освобождении — в чем еще мало проку — доказательства Сербия и Болгария, но и в объединении не духовном только, а непременно и политическом, более военного и менее миролюбивого характера.

Многие места (французские) в книге Вашей я также прочел и радуюсь тому громкому обвинительному акту, который собрали против Европейской политики, чтобы не указывали спицы в чужом глазу, не заметив бревна в своем. Внутреннего состояния Венеции по обширности его еще не успел прочесть¹.

В 1891 году Ламанский отправил книгу «Государственные тайны Венеции» М. М. Ковалевскому, который в ответном письме признавался: «Я всячески искал ее у книгопродавцев, но мне не удавалось достигнуть моей цели; по всей вероятности она вне продажи. Я занят в настоящее время исследованиями по истории политических и административных учреждений Венеции, поэтому книга Ваша для меня целый клад»². Вероятно, основную часть экземпляров Ламанский передал отечественным и зарубежным славистам, поскольку, по его собственному признанию, «большой публике моя тяжеловесная и слишком специальная книга известна быть не может» (Ламанский, 1884: 2).

Тем не менее первые отзывы на книгу появились сразу после ее выхода. Так, уже в конце декабря 1883 года в газете «Новое время» была опубликована рецензия известного историка В. В. Бауэра. Ламанский был преемником Бауэра в должности декана историко-филологического факультета Петербургского университета

1. СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 509. Л. 1, 1 об., 2. Полностью письмо приводится в статье: Селиверстов, 2009: 122–123.

2. СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 723. Л. 1.

(он был избран деканом 11 марта 1883 года). Бауэр специализировался на всеобщей истории, в частности, истории Древней Греции, однако в рецензии он указывал на более широкий интерес, который может вызвать изданная Ламанским книга. По его словам, «в ней найдет удовлетворения и славист, и историк, и вообще всякий образованный человек; специалист — в документах и актах, почерпнутых из архивов, музеев, библиотек Венеции, в особенности из протоколов „Совета Десяти“; образованный человек — в исследованиях автора, написанных на основании этих документов» (Бауэр, 1883: 3). Вероятно, хорошо знакомый с ходом работ по подготовке к изданию документов, он объяснял, почему исследовательские очерки самого Ламанского в книге были написаны на французском языке. Дело состояло не только в том, что Ламанский адресовал свою книгу во многом (если не в первую очередь) европейским ученым. Первоначально он планировал сопроводить издание лишь краткими комментариями на французском языке, которые разрослись до самостоятельных статей (об этом Ламанский упоминал во французской версии своего предисловия). Согласно рецензенту, «предполагался сборник латинских и итальянских актов с краткими на французском языке примечаниями, более или менее общего интереса, невольно пришлось сохранить тот же язык и при превращении этих примечаний в самостоятельные исследования» (Там же: 3). Далеко не все архивные документы, привезенные Ламанским из Италии, вошли в изданный том; «автор поместил в свой сборник только такие ценные акты, которые по содержанию своему представляют важные дополнения к известным уже фактам или совершенно новое освещение их» (Там же: 3). Сам рецензент наиболее важным считал исследование о «центральном управлении и социальном положении в Венеции в XVI столетии» (Там же: 3). Заметка Бауэра не была рецензией в строгом смысле слова, а, скорее, анонсом нового издания. Получив книгу, он едва ли успел познакомиться со значительной частью опубликованных в ней документов и исследований.

Небольшой отклик на книгу поместили «Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества». Ее автор Ф. М. Истомин — этнограф, секретарь возглавляемого Ламанским этнографического отдела Императорского русского географического общества — касался в основном «библиографической стороны» изданного труда, т. е. подробно описывал его оглавление. Рецензия не столько анализировала представленные в книге сюжеты и интерпретации, сколько информировала о ее содержании. По словам рецензента, опубликованные в книге материалы должны «осветить политические отношения знаменитой Венецианской республики к южному славянству, Далмации, Греции, Турции, — ко всему Леванту, бросить яркий свет на так называемый Восточный вопрос, стянувший в себе интересы мира Греко-Славянского и Романо-Германского, — и все это в период сильнейшего развития Венецианской республики — XV и XVI веков» (Истомин, 1882: 26). В конце рецензии Истомин выражал пожелание о переводе сборника на русский язык. Как и рецензию Бауэра, заметку Истомина следует считать анонсом книги, а не полноценной рецензией.

Более подробный разбор труда Ламанского был предпринят профессором Санкт-Петербургской духовной академии В. В. Болотовым. Его рецензия, опубликованная в июле 1884 года в «Церковном вестнике», скромно называлась «Библиографическая заметка». Он отмечал, что книга Ламанского будет интересна не только славистам, но и византинистам, экономистам, историкам церкви. Большинство документов, опубликованных в ней, — о тайных политических убийствах противников Венецианской республики, так что «отношения Венеции к славянству стоят в „государственных тайнах“ уже не на первом плане» (Болотов, 1884: 7). Впрочем, тем интереснее книга оказалась, вероятно, для самого рецензента. Болотов правильно воспринял главную мысль Ламанского: составить обвинительный акт, показать аморальность европейской политики и обосновывающей ее культуры. Исторические факты и подтверждающие их архивные документы не должны были оставить сомнений в справедливости выдвигаемых обвинений. Указывая на назидательное значение книги, рецензент подчеркивал, что отрицательные явления венецианской политики отнюдь не являются следствием грубости нравов или недостатков культурного развития. Напротив, они в первую очередь находили себе проводников в высших, наиболее образованных слоях общества. «Явление заслуживающее внимание моралистов, изучающих отрицательные стороны духовной жизни человека. В этой лаборатории разнообразных убийств и отравлений работала не темная шайка отверженцев общества, а высокоразвитые, избранные между избранными граждане Венеции, заседавшие в зале, украшенной изображением св. Девы и четырех богословских добродетелей», — замечал Болотов (Там же: 8). Более того, Венецианская республика не была в этом отношении исключением. По его словам, «в Венеции с логическим правом можно видеть... выпуклый образец нравов тогдашней западной Европы, а не беспримерное исключение» (Там же: 9).

Как историк церкви, Болотов не мог не обратить внимание на негативное влияние папства на европейское общество. «Утилитарным принципом проповедуемой им морали, заменившей чисто нравственное чувство любви внешним авторитетом, смещение царства Божия с царством мира сего, практикою индиктов, церковными мерами против врагов политических, этою манерою — разрешать поданных от всяких обязательств по отношению к отлученным государям, теорию цели, оправдывающей средства, папство ослабило в воспитанных им латино-германских народностях чуткую восприимчивость к чисто нравственному», — отмечал рецензент (Там же: 9). Однако он был не согласен с Ламанским в том, что масштабы политических убийств можно объяснить только влиянием папства. Для этого должны быть причины чисто венецианские. Здесь Болотов проводил аналогию между Венецией и Карфагеном, где власть «интеллигентного меньшинства» была установлена над менее культурным, многочисленным населением. Основную массу населения Венецианской республики составляли этнические греки и славяне, в то время как правление было в руках венецианцев. По его словам, «это был продолжительный опыт коммерческой операции на выгодном рынке, грандиозное историческое хищение со стороны меньшинства интеллигентных итальянцев, до-

статочно ловкого лишь на то, чтобы эксплуатировать эти чуждые ему элементы, но недовольно численного и сильного, чтобы ассимилировать их себе, претворить их в единство живого исторического организма, чтобы стать прочным ядром нового государственного образования» (Там же: 9). Таковы были «фальшивые устои» Республики Святого Марка. Болотов также отмечал ценные исследования Ламанского о центральном управлении и социальном состоянии Венеции в XVI веке, очерк истории отношений Венеции к Турции, включенные в книгу.

Две рецензии поместил на своих страницах «Журнал министерства народного просвещения», редактировавшийся Л. Н. Майковым. Первая из них принадлежала А. С. Лаппо-Данилевскому, в то время студенту историко-филологического факультета Петербургского университета. Это была первая публикация известного впоследствии академика. Позже судьба свела Ламанского с Лаппо-Данилевским в Академии наук, куда они были избраны почти одновременно (Лаппо-Данилевский в конце 1899 года адъюнктом, а Ламанский в январе 1900 года ординарным академиком). Обширный труд Ламанского оставлял рецензенту возможность выбора сюжетов, на которых стоило остановиться. И Лаппо-Данилевский обратился лишь к тем документам, которые касались «собственно русской истории». Он, в частности, приводил сведения о том, как венецианцы и римские папы искали союза с Москвой для привлечения ее к войне против турок, рассчитывая, что русские войска поддержат православное население Балкан и Кавказа, указывал на «умственное движение в западной Европе в пользу православия или греческой веры вообще» (Лаппо-Данилевский, 1884: 31), повторял факты о торговле турками и татарами русскими рабами.

В четырех номерах «Журнала министерства народного просвещения» была опубликована обширная рецензия декана историко-филологического факультета Варшавского университета А. С. Будиловича (впоследствии ректора Варшавского и Юрьевского университетов), составившая в общей сложности две сотни страниц. Строго говоря, это была не рецензия, а «краткий систематический обзор» (Будилович, 1884а: 317) опубликованных в сборнике Ламанского материалов, как охарактеризовал свою работу автор. Будилович был не только одним из первых учеников Ламанского, но и духовно и идейно близким ему человеком. Он следил за ходом работ Ламанского над архивными документами еще со времени командировки в Венецию и, можно с большой долей вероятности предположить, был посвящен в особенности подготовки их к изданию. Ламанский, скорее всего, знакомил его со многими документами еще в рукописи, делился с ним своими интерпретациями и исследовательскими гипотезами в личных беседах, возможно, не только обсуждал собранные материалы, но и искал советов у своего ученика. Иначе трудно объяснить, как такая подробная рецензия на тысячестраничную книгу, вышедшую в декабре, могла появиться уже в февральском номере журнала. Будилович, вероятно, начал готовить рецензию еще до выхода из печати самой книги.

Прежде всего, Будилович обратил внимание на язык книги. Изданная в Петербурге, она была напечатана на французском, латинском, итальянском языках.

Странное на первый взгляд впечатление производит на русского читателя французская книга профессора Ламанского. Ужели наш заслуженный славянист перешел в лагерь тех наших ученых, которые считают русский язык недостойным чести быть органом науки в высших специальных областях знания? Ужели он отказался от мысли о всемирно-историческом призвании этого языка, одушевлявшей его в течение 25-летней писательской деятельности? Ужели в сочинении, посвященном ученикам... учитель славяновед желал подать пример пренебрежения отечественным языком? (Там же: 316).

Вопросы, сформулированные Будиловичем, вовсе не случайны. Еще с конца 1850-х годов Ламанский активно выступал за русификацию отечественной науки, в частности, критикуя немецкоязычные издания Академии наук. В исследованиях о М. В. Ломоносове он подчеркивал его борьбу за русский язык как язык науки и высшей образованности и видел заслугу «первого русского академика» в попытке создания русского литературного языка. Более того, в историософской концепции Ламанского учение о русском языке как научном, литературном и дипломатическом языке всех славян занимает центральное место. Он доказывал, что условиями формирования самобытной культуры или цивилизации выступают в первую очередь политическая независимость и развитый литературный язык. На основе принятия русского языка в качестве общего литературного, научного и дипломатического должно происходить сближение славянских народов. Политическая борьба цивилизаций постепенно заменяется конкуренцией языков, которые и становятся главной геополитической силой в современном мире. Концепция Ламанского о геополитической роли языка, вероятно, наиболее ценная и актуальная часть его научного наследия. Французским же языком своего предисловия и исследовательских очерков Ламанский, казалось бы, опровергал собственное учение.

Понимая недоумение, которое может вызвать язык сборника Ламанского, Будилович предлагал свое объяснение такого лингвистического противоречия. Сами архивные документы были изданы на языке оригинала (латинском или итальянском), а французский язык предисловия и очерков он считал результатом «авторской непредусмотрительности, в соединении с некоторыми особыми целями пропаганды» (Там же: 316). Французский язык позволял познакомить европейских читателей с той славянофильской интерпретацией европейской истории, которую предложил Ламанский, а может быть, и довести до их сознания исторические факты, свидетельствующие об аморальном характере самой европейской политики, как прошлой, так и настоящей. Можно вспомнить, что на французском языке писали свои сочинения П. Я. Чаадаев и С. С. Уваров, что, впрочем, оправдывалось их идейным и бытовым западничеством. Однако и славянофилы нередко прибегали к французскому языку. В этом отношении Будилович сравнивал исследования Ламанского с французскими брошюрами А. С. Хомякова, Ф. И. Тютчева и А. Ф. Гильфердинга. Пропагандистская цель, полагал он, особенно заметна в написанных по-французски предисловии, а также «этюдах» «О покушении на жизнь пап в средние

века в 16 в. и о борьбе латино-германского запада с греко-славянским востоком» (с. 379–396); «О политических низостях в западно-европейских государствах 16 в.» (с. 417–459); «О роли инородцев в старой Венеции и новой Австро-Венгрии» (с. 547–551); «О социальном положении Венеции в 16 в.» (с. 671–850) и др. На пропагандистские цели указывала и тенденциозность подборки архивных документов, задача которых состояла в том, чтобы «открыть изнанку западно-европейской жизни в век возрождения и гуманизма, в противоположность господствующему панегеризму западных историков этой блестящей эпохи» (Там же: 317).

При подготовке сборника Ламанский сделал выписки из около сотни томов документов из архивов dei Frari, библиотеки св. Марка, музея Коррер и фамильного архива гр. Дона. В основном в книге были использованы сведения из официальных документов (протоколов заседаний Сената и Совета Десяти Венецианской республики) и в меньшей степени — материалы из частных писем, статей, книг и т. п. Рецензент полагал, что в протоколах Совета Десяти даны менее искаженные факты, чем в протоколах Сената. Будилович указывал на неравномерность обработки материалов. В одних частях архивные документы были расположены хронологически, в других — тематически; какие-то сопровождалось обстоятельными исследованиями, какие-то — нет. Со своей стороны он особенно выделял «богатые мыслями и фактами трактаты его (Ламанского. — А. М.) о папстве (с. 357–396), о центральной администрации и социальном быте Венеции в XVI веке (с. 671–850)», а также предисловие, «где указана связь прошлого с настоящим в восточном вопросе» (Там же: 320).

Не обошел рецензент вниманием и особенности изложения и стиля самих документов, что придавало им дополнительную ценность. «Венецианские отчеты, — писал он, — вместо общих фраз и приблизительных расчетов, представляют самые точные описания и характеристики, сопровождаемые полными статистическими данными, и притом не в сухом схематическом изложении, а в виде живой картины, напоминающей Тициана и Веронезе по изяществу рисунка, мягкости и блеску колорита» (Там же: 322).

Как и другие рецензенты, Будилович отметил, что славянская тематика (ускоки³, сношения Венецианской республики со славянами и т. п.) отошла на периферию исследований Ламанского. Рецензент замечал, что «государственным тайнам Венеции» посвящена лишь треть сборника (156 страниц документов) в первой части и «незначительная часть второй серии».

Центр тяжести его книги лежит не в «государственных тайнах Венеции», а в новом освещении многих сторон так называемого «*восточного вопроса*», то есть истории культурных и политико-экономических отношений греко-славянского востока к романо-германскому западу в XV и особенно XVI веках. В этом же вопросе сбегаются, как в фокусе, и располагаются в своеобразном спектре лучи очень различных исторических светил: Рима первого

3. Ускоки — военные поселенцы в Хорватии XVI–XVII вв., в большинстве — беженцы из находившихся под властью турок югославянских земель.

и второго, а потом и третьего, папства и церкви соборной, империи западной и восточной, Европы и Турции, а затем Европы и России» (Там же: 318).

Будилович верно осознал, что приводимая в сборнике фактография служит иллюстрацией историсофской концепции Ламанского о противостоянии двух цивилизационных миров: романо-германского и греко-славянского. Строго говоря, сам отбор документов проводился Ламанским с целью подтвердить историческими фактами свое философско-историческое учение. Закрывать глаза на изложенные в источниках факты нельзя, а значит, придется принять и обобщения, сделанные Ламанским. Более того, Ламанский отнюдь не считал, что «восточный вопрос» уже решен и достоин только исторического изучения. «Восточный вопрос», согласно его интерпретации, — это вопрос о границах романо-германского и греко-славянского миров. Собственно «восточным» он является для романо-германцев. Для славян же — это «западный» вопрос, поскольку на севере, востоке и юге (правда, с некоторыми оговорками, поскольку Ламанский относил к греко-славянскому миру и западную Сирию) границы греко-славянского мира в основном совпадают с границами Российской империи, в то время как на западе эта граница окончательно не определена. Однако Ламанский, считал рецензент, не впадает в субъективизм, не доходит до крайних проявлений авторского произвола. Будилович достаточно высоко оценивал критические приемы своего учителя. «Мы не видим в его этюдах ни поспешных обобщений, ни не соразмерности выводов с данными; наоборот, всюду встречаем следы строгого научного самообладания и благородной сдержанности», — заключал он (Там же: 322). Можно добавить, что и с самими выводами рецензент был вполне солидарен.

Значительная часть опубликованных в книге материалов была посвящена политическим убийствам в XV–XVIII веках. Будилович сравнивал донесения, протоколы и другие документы, опубликованные в сборнике, с исповедью политических грехов Венеции. Политические убийства, ставшие в истории Венеции обыденным явлением, можно назвать, полагал он, общественной болезнью Республики Св. Марка. По его словам, это «факт тяжелой общественной болезни, — болезни ума, чувства, воли, особенно же совести. Объяснение причин этой болезни составляет одну из любопытнейших задач в истории западно-европейских обществ и государств» (Там же: 324). Ламанский постарался определить эти причины:

Основным их источником профессор Ламанский считает утилитарную и казуистическую мораль лагинской церкви (с. 809), которая подала государям и пример политических убийств, объявляя опальными и разрешая, даже благословляя всевозможные насилия над отлученными от нее (церкви) лицами, областями и целыми народами (с. 810). <...> В Италии теория об «оправдании средств целью» и практика политических убийств развилась раньше и полнее лишь потому, что там был центр папизма, локализованный источник этой двусмысленной морали и этой развращающей церковно-политической системы; но и в других римско-католических землях эта система пустила глубокие корни (Там же: 337–338).

Одна из задач исследовательских очерков Ламанского состояла в том, чтобы проследить влияние папства на «восточный вопрос», а также «рассмотреть папство со стороны его *политической морали*, а равно и того *авторитета*, которым оно пользовалось тогда в Италии и инде⁴» (Будилович, 1884б: 286–287).

Вслед за Ламанским и сам Будилович возводил обвинения на институт римского первосвященника, видя в притязаниях римских пап причину и оправдание политических убийств. «Политические расчеты, — замечал он, — всегда превышали при папском дворе интересы христианства. <...> Папство было едва ли не первым учреждением, возведшим в *теорию смертоубийство* лиц ему непокорных или враждебных. <...> Иезуиты не изобрели, а лишь кодифицировали в своем катехизисе старое (с XI века) латинское учение об оправдании средств целью» (Там же: 289). Гордыня и властолюбие римских понтификов, благоприятные обстоятельства и политические таланты римских пап не только обременили церковь земным господством, но и накрепко связали ее с языческой в своем корне идеей империи.

Сила папства опиралась главным образом на слабостях человечества и умении ими пользоваться в Риме, в силу старой привычки повелевать, а равно и благодаря уму и характеру нескольких, действительно замечательных пап, каковы: Григорий VII, Александр III, Иннокентий III и др. (с. 808). Папство развилось на почве глубокого и давнего культурного контраста между европейским востоком и западом и из стремлений последнего покорить себе первый в экономическом, политическом, словом — в культурном отношении. Всемирные притязания папства находятся в органической связи с фикцией восстановления Римской империи на западе, причем для осуществления этой двойной фикции: а) всемирной римской империи и б) всемирной римской церкви, необходимо было их взаимное содействие. Папство было на востоке пионером Западной империи, а императоры — пионерами папства на том же востоке (Там же: 299).

Ламанский не считал политические убийства болезнью, поразившей только Венецию. Она была всего лишь следствием и частным проявлением искажения христианства в виде папства, поэтому в различной степени сказалась во всей Европе.

Однако мрачная картина морального упадка Европы в книге Ламанского перекрывается светлыми тонами греко-славянской народной стихии, сохранившей христианские идеалы.

Рисуя картину с очень темным и грустным фоном, — писал рецензент, — автор не оставляет читателя в жертву безнадежного разочарования в человеке и человечестве; над этими «повапленными гробами» всюду видно сияние христианского неба, «дождящего на праведных и неправедных», чувствуется теплое дыхание чисто христианской морали, примиряющей все противоречия жизни и прощающей врагов. Этот идеальный греко-славянский свод, раскинутый любовно над грубым реализмом западного мирозерцания, производит самое отрадное впечатление на русского читателя и мирит с ед-

4. Инде (устаревшее) — в другом месте.

ким юмором, который пронизывает все части нарисованной картины (Будилович, 1884а: 322–323).

Более того, документы сборника недвусмысленно показывали ту положительную роль, которую славяне, греки и албанцы играли в Венецианской республике в пору ее наивысшего расцвета. Из них в первую очередь набиралась армия и флот. Влияние «папизма» сказалось на характере и духовном состоянии итальянцев, утративших в силу этого качества, необходимые для воинов. «Эта шаткость политической и общественной морали не могла не отражаться и на духе италийского населения. Оно представляло, например, очень плохой материал для военной службы» (Будилович, 1884б: 285). Вся сила Венеции «заклучалась в грекославянских владениях ее» (Будилович, 1884в: 148). «Таким образом, — заключал Будилович, — не только внешним своим величием, успехами армии и флота, завоеванием многих областей в Италии, на Балканском полуострове и водах Леванта, но и домашним спокойствием обязана была республика главнейше ее славянским, албанским и греческим подданным» (Будилович, 1884а: 347).

Отличительной чертой исторических исследований славянофилов, как «ранних», так и «поздних», было стремление поставить историю в связь с современностью. Еще Хомяков в своем главном историософском труде «Семирамида» провозглашал: «Хотите узнать то что было, сперва узнайте то что есть». Так, исторические факты служили Ламанскому для обличения современной Европы, а понимание текущих явлений позволяло раскрыть смысл прошедших событий. Не удержался Ламанский и от сравнений, сопоставляя старую Венецию с Австро-Венгерской империей. Значительную часть населения обоих государств составляли славяне. В Австро-Венгрии, так же как в свое время в Венеции, латинствующая знать повелевала греко-славянскими низами. Однако сравнение выходило не в пользу империи Габсбургов. В рецензии Будилович указывал на положительное культурное влияние Венеции «на старую Далмацию», а главное — поддержку Турции «в тот тяжелый переходный период греко-славянской истории, когда старый ее представитель, Византия, сошла со сцены, а новый, Москва, еще недостаточно окрепла в материальном и духовном отношениях, для отражения с Востока „франков“ средневековых и ново-европейских» (Там же: 347). Он отмечал меньший «ее (Венеции. — А. М.) сервилизм в отношении к Риму» (Там же: 348). Венецианское правительство, преследуя преимущественно фискальные интересы, «не вторгалось так глубоко в юридический быт своих инородческих населений, как Австрия» (Там же: 348), а среди венецианских сановников «нередко встречаем людей истинно гуманных и беспристрастных даже к поработленным народностям и классам» (Там же: 348). Будилович не понаслышке знал о положении славян, в частности русских в Австро-Венгрии, поскольку был основателем Галицко-русского общества и зятем А. И. Добрянского, одного из лидеров австрийских русинов.

Будилович вслед за Ламанским недаром положительно оценивал историческую роль Турции на греко-славянском Востоке. После падения Византии Турция взя-

ла на себя роль защитницы интересов греко-славянского мира от посягательств германо-романских соседей. «Итак, — отмечал рецензент, — всего удивительнее и опаснее для Европы в Турции была не армия или флот, а совершенно отличный от западноевропейского социальный строй, отсутствие феодализма, барства, крепостного права, а в добавок еще прекрасная юстиция и администрация» (Будилович, 1884в: 153). Ламанский в своих публикациях приводил многочисленные примеры веротерпимости османов, о которой раздираемая религиозными войнами Европа XVI века не могла и мечтать, указывал на сербское происхождение правящей династии (от Мухаммада II до Сулеймана Великолепного), на славянские корни многих представителей высшего руководства Турецкой империи, на сербский язык дипломатической переписки султанов и использование его в быту. Однако сношения с Западом разлагающе подействовали и на Турцию. Ламанский признавал «деморализующее влияние запада» и «шаткости морали», ориентирующейся на него знати.

«Сборник документов и этюдов», подготовленный Ламанским, содержал большое количество исторических фактов, ценных самих по себе в качестве документальных свидетельств, позволяющих по-новому взглянуть на историю известных событий, эпох, исторических личностей и государств. Однако значение книги Ламанского не только в этом. Предисловие и исследовательские очерки давали разъяснение того, что стоит за этими фактами, раскрывали смысл самих событий и указывали причины современных конфликтов. Согласно Ламанскому, современная ему политическая борьба является продолжением давнего цивилизационного антагонизма двух миров, представителями которых, с одной стороны, были империя Карла Великого и государства современного Запада, а с другой — Европа Кирилла и Мефодия, Византийская империя, Россия. К этому миру примыкает и Турция, вобравшая в себя и ассимилировавшая значительную часть греко-славянской стихии бывшей Восточной Римской империи. «Причина вражды Запада к России коренится... в различии, а отчасти и противоположности религиозного, политического, экономического и общественного строя мира греко-славянского, с одной стороны, и латино-немецкого, с другой. Это культурное различие обусловило их тысячелетний антагонизм, составляющий содержание и смысл и самого восточного вопроса. В этой великой борьбе главную роль пришлось играть с восточной стороны греко-славянской церкви (с 384 и сл.), а впоследствии — Русскому государству. В этом и заключается главнейшее всемирно-историческое значение первой и второго», — подытоживал Будилович (Будилович, 1884: 279). Сборник Ламанского раскрывал лишь отдельные эпизоды этого векового противостояния.

Содержательно изданные Ламанским документы и его собственные очерки продолжали то направление исследований, которое было заложено еще в его магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859). Они давали фактологическую основу его цивилизационной концепции, которая нашла отражение уже в ряде публикаций первой половины 1860-х годов, в докторской диссертации и позднем трактате «Три мира Азийско-Европейского матери-

ка» (1892). Работы славянофилов, в том числе книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», отдельным изданием вышедшая в один год с диссертацией Ламанского, отчасти подготовили русское образованное общество, как, вероятно, полагал Ламанский, к восприятию теоретической стороны его концепции. Надо заметить, что сама эта теория относилась к области литературного панславизма, не столь конфронтационного, как политический панславизм в духе Данилевского (Прокудин, 2018). Однако Ламанский питал иллюзию о возможности воздействовать и на сознание европейцев, продемонстрировав им реальность европейской истории. Он полагал, что, обрушив на головы европейских ученых всю фактографию своего тысячестраничного тома довольно убогистой печати, он если и не произведет переворот в их умах, то, по крайней мере, подготовит их к восприятию цивилизационного учения, разрабатываемого им и Данилевским. Французский язык исследований и предисловия должен был облегчить это восприятие.

Ламанский небезосновательно ожидал реакции европейских ученых на свой труд. Вскоре после выхода книги 24 декабря 1883 года он писал И. С. Аксакову: «Экземпляров у меня мало, и мне желательнее, чтобы книга больше распространялась за границу. В России экземпляров 200 останется. Это совершенно достаточно»⁵. А затем в том же письме продолжал: «Трудно, к сожалению, будет уследить за всеми европейскими отзывами. Многих статей и статей, вероятно, никогда не увижу. Но знаю, что книга моя рано или поздно вызовет на Западе самые разнообразные толки о России и об Европе и их взаимных отношениях и о внутренних раздорах и расколах европейских»⁶. Ламанский старался отслеживать реакцию европейской печати и отклики на свою книгу. Так, 29 октября 1884 года в письме своему ученику К.Я. Проту, годом ранее утвержденному экстраординарным профессором в Варшавском университете, он просил прислать публикации в газете «Правда»: «Обращаюсь к Вам с покорнейшею просьбою. В еженедельной Варшавской газете *Pravda* (в Варшаве) в №№ 37 и 38 напечатан перевод части моего предисловия (*Secrets*) из *Revue Internationale*. Быть может появится и статья от редакции. Сделайте милость, приобретите №№ 37 и 38 и те, где будут напечатаны возражения и пришлите мне. Зимой будете, мы рассчитаемся. Я думаю через несколько времени написать ответ всем моим рецензентам, особенно Славянским для дальнейшего движения дела»⁷. Ламанский не безосновательно рассчитывал на дискуссию, поскольку в предисловии достаточно ясно высказал славянофильский взгляд на польский вопрос. Poleмика была родовой стихией славянофильства, зародившегося в агональной атмосфере московских кружков и салонов 1840-х — 1850-х годов. Славянофилы предпочитали выражать свои взгляды по ходу полемики с оппонентами или, отвечая на критические выпады в свой адрес, нередко сами (особенно А. С. Хомяков) провоцировали споры. В результате славянофилы не смогли исчерпывающим образом сформулировать свое учение. Славянофиль-

5. СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 184 об.

6. СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 184 об.

7. СПбФ АРАН. Ф. 281. Оп. 2. Ед. хр. 267. Л. 6.

ство было лишено догматизма и оставляло простор для дальнейшего додумывания. Следующее поколение славянофилов, к которому принадлежал Ламанский, постаралось выразить основы их учения с большей определенностью. Одной из таких попыток и стало предисловие Ламанского.

В конечном счете именно «Государственные тайны Венеции» стали главным вкладом Ламанского в европейскую науку. Во французской рецензии на сборник в честь 50-летия научной деятельности Ламанского отмечалось, что русский ученый мало известен за пределами славянских стран, поскольку он имеет лишь одну публикацию на французском языке — «Государственные тайны Венеции» (Léger, 1909). В действительности Ламанский опубликовал две работы на французском языке: помимо «Государственных тайн Венеции» ему принадлежит достаточно большая статья в известном французском издании «Исторический журнал» (Lamansky, 1882), опубликованная до выхода в свет «Государственных тайн Венеции» и содержащая описание материалов, вошедших в первую часть его фундаментального труда. Ламанский поддерживал тесные связи с французскими учеными. В 1884 году его работа о Венеции была представлена в Академию надписей и изящной словесности⁸. В целом в своих исследованиях он соотносил свой подход со взглядами таких европейских ученых как Л. Демалатри (Wallon, 1899) и Р. Фюлен, которые работали в той же области, но не стремились при этом к историческим или геополитическим обобщениям, в чем можно усмотреть отличие Ламанского от европейской гуманитарной науки его времени, ориентированной на позитивизм.

Помимо французских, чешских и польских откликов на книгу Ламанского сразу после публикации «Государственных тайн Венеции» вышла рецензия и в немецком журнале «Historische Zeitschrift» (Hirsch, 1884). Данный отзыв не содержал никаких общих оценок труда Ламанского, однако рецензент высоко оценил проделанную работу: ввод новых источников по истории Венеции и освещение малоизвестных подробностей деятельности венецианского Совета Десяти, а также других государств Европы того времени. Рассматриваемая рецензия — один из первых западноевропейских откликов на труд Ламанского. Следует сказать, что Ф. Хирш — рецензент — обратил внимание на собственно историографическую сторону работы, совершенно не затронув философию истории. В этом отношении адресат работы Ламанского оказался глух к основному мотиву его книги — показать отношение Запада к греко-славянскому миру, их исконную враждебность и несовместимость, а также лицемерность и неискренность европейской политики, основанной по сути на ложных религиозных принципах. Европейцы восприняли лишь фактографическую, иллюстративную часть «Государственных тайн Венеции». Причем этот подход можно проследить и в историографии XX века. В этом отношении можно сказать, что «Государственные тайны Венеции» остались неуслышанным голосом восточного славянства в Европе.

8. См.: Livres offerts. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 28e année. 1184. № 1. P. 146.

В 1895 году Ламанский, уже будучи «заслуженным профессором», т. е. получающим пенсию, равную окладу ординарного профессора, искал дополнительную денежную «аренду», которую надеялся получить от министерства народного просвещения. Л. Н. Майков взялся ходатайствовать по этому делу перед министром И. Д. Деляновым, который со своей стороны поддержал предложение Майкова и вызвался подготовить документы для министра государственных имуществ, от решения которого зависело увеличение пенсии. Майков запросил у Ламанского более точные сведения, чтобы составить записку о его ученых трудах. 27 октября 1895 года Ламанский отправил Майкову письмо, в котором перечислял свои заслуги и главным образом указывал, что

кое-что для литературы и науки я сделал (сужу по отзывам посторонним, русским и иностранным). Хотя бы по истории Венеции (XV–XVI) и англ<ийские>, и франц<узские>, и немец<кие> настоящие ученые признали печатно мою книгу важным и необходимым пособием, греч<еские> ученые с Ион<ических> о-в (Корфу) мне прислали благодарственное письмо и довольно редкую книгу в подарок (Crela Saera). Венецианцы очень были злы и обижены, что я раскрыв грехи царицы Адриатики, но без всякого даже ведома моего — я узнал случайно — выбрали меня в числе очень немногих иностранцев Sorio в новооснованное незадолго перед выходом моего труда Societa' di storia patria. Совершенно хладнокровно и спокойно могу сказать на основании данных и примеров, что везде в Европе, кто хочет серьезно говорить о политической ли нравственности (в XV–XVI–XVII в.), о Восточном ли вопросе (XV–XVI), о Карле ли V (после победы его над Франциск<ом I> и его успехах в Италии) о походе Солимана в Венгр<ию> и под Вену, о государственном строе Венеции и особенно о роли Совета X в республике — всегда прочтут и вспомнят известные страницы моей книги и мои заметки о внутр<енней> истории Венеции. Все там мною об этом написанное впервые и с полною доказательностью — значительно продвинуло понимание многих крупных явлений тогдашней великой эпохи и представило не мало совершенно нового после Ранке, Мишле, да Лева (Ламанский, 2009: 205–206).

Надеясь получить дополнительную «аренду» к пенсии, Ламанский указывал на «Государственные тайны Венеции» как на главную свою заслугу перед наукой и на положительные отклики в европейском ученом мире. В написанном по тому же поводу письме К. П. Победоносцеву он признавался: «Итальянские, французские, английские, немецкие, греческие и славянские учёные в своих журнальных отзывах и в письмах ко мне единогласно признавали, что труд мой о Венеции внёс в историческую науку много нового и составляет одно из необходимейших пособий для изучения Венеции в XVI веке и ея отношений к Греко-славянскому востоку или к так называемому Леванту»⁹.

Содержание «Государственных тайн Венеции» ясно из приведенного обзора рецензий и публикуемого предисловия. С внешней стороны сборник, подготов-

9. СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 61. Л. 4 об.

ленный Ламанским, — труд чисто исторический. Однако сам ученый воспринимал его и как политический трактат, ставил собранные в нем исторические факты в один ряд с современными событиями. Из предисловия и исследовательских очерков Ламанского не всегда понятно, кто их пишет: историк или политический мыслитель. Еще в своей магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании», удостоенной Академией наук половиной Демидовской премии, он считал тождественным исторический и политический смыслы, легко переходил от исторических фактов к событиям почти злободневным. История для него, следуя завету Цицерона, была учительницей жизни.

Тексты Ламанского, опубликованные в «Государственных тайнах Венеции», наполнены явными аналогиями, любопытными параллелями или хотя бы намеками на известные политические события. В современной политике он усматривает проявление давних исторических антагонизмов и противоречий, например, борьбу гвельфов с гибеллинами, только в ином облики и новых условиях. Он видит сходство положения клонящейся к упадку современной ему Турции и Византийской империи в канун Четвертого крестового похода; типологически сближает отношение папы Льва XIII к западным славянам и империи Габсбургов с отношением Григория X к Оттокару I и Рудольфу I, проводит аналогию Четвертого крестового похода (1204) с предрекаемой им мировой войной; рифмует средневековые происшествия с политикой XIX века. В своих текстах Ламанский предстает не только как дотошный архивный исследователь, но и как философ истории. В этом отношении он сродни Чаадаеву, призывавшему творить суд над историей и историческими деятелями. Многие идеи его трактата «Три мира Азийско-Европейского материка», который Ламанский относил к области политической географии, уже заложены в предисловии к «Государственным тайнам Венеции». Из этого предисловия, можно сказать, вырастает та наука, которую полтора десятилетия спустя нарекут геополитикой.

Историософские интерпретации, задающие метаисторический взгляд, но в то же время привязанные к современной политике, указывают на еще один исток или пример, на который мог ориентироваться Ламанский, работая над предисловием к «Государственным тайнам Венеции», — политические статьи Ф.И. Тютчева, писавшиеся для незавершенного трактата «Россия и Запад». Ламанский был близко знаком с Тютчевым и, судя по сохранившимся в письмах отголоскам, вел беседы прежде всего на политические темы. Тютчев делился с Ламанским не только своим видением политической ситуации в Европе, но и фактами, известными ему благодаря дипломатической службе, а также мнениями, которые имели хождение в руководстве государства.

Славянофильская философия истории эволюционировала от религиозной историософии к политической географии. Взгляды Ламанского хорошо демонстрируют этот переход, сочетая как религиозную интерпретацию истории, так и географический детерминизм. Уже в своей вступительной лекции в университете в 1865 году он прямо провозгласил себя последователем «московского кружка».

Характер господствующего мышления и культуры, как полагал еще И. В. Киреевский, зависит от характера господствующей веры. А. С. Хомяков в историсофском труде «Семирамида» предлагал деление народов в истории по верам. Ламанский фактически воспроизводил онтологизирующее учение славянофилов о «цельной личности» и «верующем разуме».

Сверх знания научного и диалектического человечество обладает еще другим знанием внутренним, или верою, в разных степенях ее развития. Одно без другого не полно, односторонне. Одно постигает вещи и явления, проникает в их сущность, другое познает только законы явлений и их взаимные отношения... Научное знание верою начинается и к вере приводит. <...> Оно к вере приводит потому, что познает одни законы явлений и их отношения, а не самые явления. Таким образом оно сознательно приходит к необходимости внутреннего знания, *чаяния невидимого как бы видимого*, или Веры в ее высшем смысле.

При таком значении Веры для духа человеческого понятно, что все когда-либо известные цивилизации всегда были и будут находиться в теснейшей связи с системами народных верований, всегда бываюи ими проникнуты и одушевлены. Вера человека — это он сам; Вера народа — сам народ (Ламанский, 1865: 3).

В предисловии к «Государственным тайнам Венеции» он по-славянофильски заявлял, что вера определяет характер народа и служит началом объединяющим. Современная же Европа в религиозном отношении разделена, поэтому, утратив единство, она впала в национализм. Однако национализм таит в себе убеждение в исключительности одного народа, которая может быть оправдана лишь силой, а значит, несет в себе разрушительный, антикультурный и антисоциальный потенциал. Расколы в современной Европе имеют культурно-исторические и религиозные корни.

Угрозу будущего столкновения России с Германией он видел в причинах не столько политических, сколько религиозных и культурных. В частности, Ламанский полагал, что к конфликту с Германией Россию подталкивают силы, поддерживающие политические притязания католической церкви. Столкновение протестантской Германии с Россией намеренно провоцируется для их взаимного ослабления и торжества политического латинства, негативные примеры которого (политические убийства и проч.) в изобилии представлены в сборнике Ламанского. Эти политические притязания не исчезли, а их методы не стали более гуманны по сравнению с поздним Средневековьем.

Одним из примеров столь же аморальной и в основе своей антихристианской политики для Ламанского служит учение австрийского панславизма, всеобщность (*пан*) которого на самом деле означает противопоставление славян-католиков православным славянам. Австрийский панславизм пропагандирует общность интересов славян и латинства (католицизма), в противоположность протестантской Германии и православному Востоку. Он разделяет ради того, чтобы властвовать.

Иное дело панславизм, которым часто пугают западных и южных славян их романо-германские хозяева. Греко-славянский или Средний мир объединяет не кровь, не общее происхождение, а мировоззрение, вера, поэтому русским нередко оказываются ближе православные греки или румыны, чем многие славяне-католики. Задача панславизма в отношении славян-католиков состоит в том, чтобы подчеркивать то, что их сплачивает, а не разделяет, в том числе и в церковной сфере. Примером такого единства является христианская церковь, основанная в славянских землях св. Кириллом и Мефодием, допускавшая славянский язык в богослужении, впоследствии замененный католической церковью на латинский язык. Интерпретация значения роли религии в жизни народов вписывается в более широкий *восточный вопрос* или вопрос о границах славянского и романо-германского мира. Он же включает в себя и проблему освобождения южных славян от турецкого владычества и сильно политизированный польский вопрос. Историческое истолкование польского вопроса приводило Ламанского к анализу конфликта православной и католической культур, их взаимных отношений и исторических претензий (униатский вопрос и т. п.). Он ратовал за воссоединение польских земель, вошедших в состав не только России, но и Пруссии и Австрии, и за самостоятельное политическое существование польской нации при условии ее отказа от колонизации русских в Галиции и не препятствия воссоединению Карпатской Руси с основной частью русского народа. Ламанский не был сторонником славянофильского принципа «Один народ — одно государство», которого, например, придерживался Данилевский. Он проводил различие народов на исторические и неисторические. Самостоятельное государство наравне с развитым языком, признаком которого является богатая литературная традиция, указывают на самобытную культуру. Только народ, сумевший выработать такую культуру, есть народ исторический.

Проявления австрийского панславизма направлены на самом деле не только против России, но и против всего славянства. Его цель — не объединять, а разделять, противопоставлять, проводить границы, обострять противоречия и реанимировать исторические обиды. Чехи, живущие преданиями германской империи, хорваты, во имя национального возрождения преследующие православное население, — факты, достойные сожаления и подрывающие единство греко-славянского мира. Лукавый австрийский панславизм питает исторические мифы о былом величии и поддерживает национальные иллюзии славянских народов о своей исключительности. Это все «волшебные слова», как их называет Ламанский, призванные ослабить славянство, поддерживать в нем центробежные, а не центростремительные силы, сохранять партикуляризм вместо единства. «Романизм», полагал Ламанский, «через иезуитов расслабил и развратил Словенцев, Хорватов и Поляков».

Впрочем, признавая значение религии в истории и жизни народов, Ламанский все же решающую роль отводил языку, как средству интеллектуального и культурного сближения славян. Объединительную роль должна взять на себя не Россий-

ская империя, а русский язык как общий литературный, дипломатический и научный язык славян. Ламанский специально подчеркивал, что Россия не нуждается в территориальных приобретениях; ей нужны силы, чтобы обжить и обустроить уже занятые пространства. Россия — это «целый континент», а не обычная отдельная страна, это единство различных народов, скрепляемое верой, мировоззрением, психологией и общим литературным и научным языком, а не просто политическая нация. К ней примыкает и та часть народов, которые не являются собственно Европой или Азией, и которые Ламанский относил к греко-славянскому или Среднему миру. От представителей этого мира Россия ждет лишь «доверия и дружбы», не претендуя на их земли. Средний мир обладает своим «географическим единством», а именно материковым характером, доминированием равнинных территорий над горными, меньшей связью с морем, и этим он отличается от Европы. Полнее эти мысли были развиты Ламанским в трактате «Три мира Азийско-Европейского материка».

Сборник Ламанского имеет посвящение «Добрым приятелям и милым друзьям», которое воспроизведено и в газетной публикации предисловия. Это единственный русскоязычный текст в «Государственных тайнах Венеции». В нем перечислены в первую очередь ученики Ламанского: Ф. Ф. Зигель, А. Г. Семенович, А. С. Будилович, Ю. С. Анненков, Ф. И. Успенский, Г. А. Воскресенский, Р. Ф. Брандт, В. Н. Малинин, К. Я. Грот, И. И. Соколов, Т. Д. Флоринский, С. Л. Пташицкий, М. И. Соколов, П. А. Сырку, И. Ф. Анненский, В. Э. Регель, И. С. Пальмов, Ф. М. Истомина, Г. М. Князев, В. А. Кракау, А. Л. Петров. Их упоминание не случайно, поскольку год выхода архивного сборника совпал с публикацией «Сборника статей по славяноведению, составленного и изданного учениками В. И. Ламанского по случаю 25-летия его ученой и профессорской деятельности» (Зигель, 1883). Юбилейный сборник был важной вехой в становлении и утверждении «научной школы Ламанского». «Посвящение» Ламанского — ответный жест благодарности ученикам. В 1905 году был издан еще один юбилейный сборник (Зигель, 1905). Сборники демонстрировали преемственность исследовательской тематики Ламанского и его учеников, а в последнем издании уже и учеников его учеников, близость (но не идентичность) методологических установок, а иногда и расхождение идеологических позиций, что, впрочем, не мешало им относить себя к «школе Ламанского» (Аржакова, 2017: 177). Отличительной чертой «школы Ламанского» был обобщающий взгляд на историю и культуру славянских народов, утверждающий самобытность славянской цивилизации. «Государственные тайны Венеции» показывали, как этот цивилизационный подход может быть воплощен в работе над архивными материалами.

Конечно, столь долгий срок подготовки к печати, увлечение фактами, которые открывали архивные документы, не мог пройти бесследно и для других работ ученого. Из собранных исторических памятников он в первую очередь черпал материал для своих лекций, а также использовал его в некоторых публикациях и выступлениях. Ламанский был профессором славянской филологии, однако его

преподавательская деятельность сосредоточилась прежде всего на истории славянских народов. Ученому удалось добиться открытия отдельной кафедры (вакансии) по славянской истории в Петербургском университете, которую занял один из его учеников Н. В. Ястребов.

По мере подготовки к изданию архивных документов Ламанский обнародовал их содержание в отдельных выступлениях и публикациях. Можно указать, по крайней мере, один его доклад в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе о судьбе турецкого султана Джема (Ламанский, 1883: 49) и статью «Могущество турок османов в Европе». Статья явно написана на основе собранных архивных материалов, но касается сюжета, прямо не затронутого в «Государственных тайнах Венеции». Если в своем сборнике он приводил многочисленные факты участия славянского и греческого населения в жизни Венецианской республики, то в статье показал влияние славянской стихии на политическую жизнь Турецкой империи. Отчасти замысел статьи «Могущество турок османов в Европе» продолжал то направление исследований, которое было задано магистерской диссертацией Ламанского «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании», однако он привлекал уже новые источники.

В историософской концепции Ламанского Турции отводилась важная роль в истории греко-славянского мира. После падения Византийской империи Турция выступила защитницей интересов Среднего мира от посягательств романо-германской Европы. Вобрав в себя греческую и славянские стихии, Османская империя сама в значительной мере трансформировалась. «Христианские жены и матери предшественников Магомета II, — замечал Ламанский, — множество служивших у них христиан и ренегатов греков, славян, албанцев привили турецким властителям разные греко-славянские понятия и взгляды, научили ценить их способности и понимать их превосходство в иных отношениях над природными турками» (Ламанский, 1880: 9). Из греков и славян набирались моряки для турецкого флота, султанская гвардия-пехота, кавалерия, «из них же постоянно черпался и обновлялся весь личный состав высшей военной и политической администрации» (Ламанский, 1880: 11).

Под влиянием христианской стихии в исламе появились ереси, признающие Христа Богом и Спасителем. Да и сами «христиане в Турции пользовались тем равнодушием и терпимостью правительства и обывателей, которому, вообще говоря, могли завидовать иноверцы во всех христианских государствах XVI–XVII веков» (Ламанский, 1880: 12). В период расцвета Турецкая империя отличалась веротерпимостью и не преследовала инородцев. При этом Ламанский вовсе не идеализировал общественное устройство Турции, признавая «хищнические привычки» турецкого населения и насилие, которое оправдывалось исламом и стимулировалось войной (государство было основано завоеванием и жило войной и для войны). «Весь общественный строй турецкий был основан на рабстве», — писал он (Ламанский, 1880: 13).

Не мог Ламанский в статье не высказать и свою заветную мысль о цивилизационнообразующей роли языка и том историческом благе, которое приносят народы, сумевшие выработать самобытную культуру. «Прекрасна, живительна идея народности и в словесности и в общественной жизни народов и государств. Есть много прелести и задушевности в маленьких словесностях, как есть много удобства в маленьких государствах, живущих под охраною великих держав. Но есть и великое благо и предстоит крайняя нужда и в больших мировых цивилизациях, в мировых языках и в их хранилищах — великих мировых державах, представляющих интересы целых рас и особых культурных миров» (Ламанский, 1880: 23). Брошенный здесь укор «маленьким словесностям» и «маленьким государствам» направлен южным и западным славянам, пестующим свои партикулярные литературы и политические образования, которые в таком виде никогда не смогут достигнуть мирового уровня и обрести всечеловеческое значение. Более того, лишь приняв русский язык в качестве литературного и научного, был убежден Ламанский, они могут развивать свою культуру, избежать ассимиляции более успешными народами и даже политического поглощения. Язык, как показал еще К. С. Аксаков, в своем развитии отражает уникальный опыт духовного и социального развития народа (Безлепкин, 2017: 156). Маленькие славянские государства никогда не смогут сохранить самостоятельность и неизбежно попадут в зависимость от крупных цивилизационных центров. Такая же участь ждет их языки и литературы.

* * *

«Государственные тайны Венеции», безусловно, получили признание среди небольшого круга специалистов, но остались мало известны и мало доступны. Для наших современников сборник Ламанского и вовсе — научная экзотика, а на столь важное для понимания взглядов Ламанского предисловие к книге, как правило, не обращают внимания даже исследователи его творчества. Возможно, если бы сборник был переведен на русский язык, то он бы, повлиял не только на отечественных ученых, но и встретил сочувствие у образованной публики. Однако Ламанский намеренно адресовал свой труд европейцам, и он остался в большей степени фактом европейской, а не русской науки. Обращаясь к западной науке, Ламанский наивно надеялся удивить европейских ученых безнравственностью европейской политики. Сборник архивных документов он стремился превратить в морально-политический трактат. Однако преподанный им моральный урок едва ли был воспринят в Европе.

В то же время необходимо учитывать связь «Государственных тайн Венеции» с магистерской и докторской диссертациями Ламанского. В магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» он дал славянофильскую интерпретацию славянской истории, здесь — изложил славянофильский взгляд на историю европейскую. И прежде Ламанского славянофилы высказывали

свою точку зрения на западноевропейскую историю, видя в ней, как, например, К. С. Аксаков, проявление вражды, насилия, завоевания, рабства и грубой силы. Ламанский на архивных документах демонстрировал аморальность европейской истории и политики, ее антихристианское содержание. В определенном смысле его сборник служил ответом критикам Данилевского, обвинявшим его в маккиавелизме. Приводя в «России и Европе» многочисленные факты враждебного отношения европейцев к России, Данилевский полагал, что и Россия должна относиться к Европе враждебно. Его вывод гласил: «Чем хуже для Европы, тем лучше для России и славянства». Политика, которую Россия ведет в Европе (политика сдержек и противовесов, замирения Европы), вредит прежде всего самим славянам, потому что, как только Европа замирится, она начнет объединяться, а первыми, на кого нападет объединенная романо-германская Европа, будут славяне. Поэтому пока Европу раздражают противоречия и конфликты, Россия и славяне могут жить спокойно. Документы и факты, приводимые Ламанским, показывали, что аморальность, доходящая до отрицания христианских ценностей, — это стихия исторической жизни германо-романских народов, в первую очередь католических. Ее влияние, т. е. европеизация, способствовала разложению и Турецкой империи и, надо полагать, подразумевал Ламанский, столь же пагубно сказывается и на России. Русские западники, критикующие Данилевского, плохо знают настоящую историю Европы, идеализируют ее прошлое и боготворят настоящее.

Ламанский, безусловно, сознавал односторонность своих интерпретаций и архивных подборок. Столь же тенденциозен он был и в докторской диссертации «Об историческом изучении Греко-Славянского мира в Европе» (1871), обличавшей взгляды европейских ученых и публицистов на славянство. Однако его казалось бы очевидная «предвзятость» и «односторонность» были всего лишь методологическим приемом, который должен был раскрыть «идеальный тип» европейской цивилизации, в основе которой лежат антихристианские начала, противоречащие общечеловеческой морали.

В заключение приведем цитату из некролога Ламанскому, составленному академиком А. А. Шахматовым

Венецианское правительство нашло себе в лице В. И. Ламанского сурового прокурора: главную причину его политических ошибок он видит в отсутствии в нем честности и в наличии у него слишком большой уверенности во всемогуществе низменной стороны человеческой природы. Историческое исследование превращается в блестящий моральный трактат. Развернувшаяся перед В. И. Ламанским картина жестоких нравов вызывает в нем одну утешительную мысль: Западной Европе нельзя ссылаться на историю Византии или России для утверждения, что именно там, а не на западе человечество нашей христианской эры могло опускаться до крайних пределов варварства и низости (Шахматов, 1914: 1343–1344).

Литература

- Аржакова Л. М. (2017). Славистика в Санкт-Петербургском университете // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2017. № 2. С. 172–184.
- Бауэр В. (1883). Новый труд В. И. Ламанского // *Новое время*. 28 декабря. № 2813. С. 3.
- Безлепкин Н. И. (2017). Лингвофилософия К. С. Аксакова // *Философский полилог*. № 2. С. 155–168.
- Будилович А. С. (1884а). Новые данные для истории восточного вопроса // *Журнал министерства народного просвещения*. № 2. С. 316–448.
- Будилович А. С. (1884б). Новые данные для истории восточного вопроса // *Журнал министерства народного просвещения*. 1884. № 4. С. 285–299.
- Будилович А. С. (1884в). Новые данные для истории восточного вопроса // *Журнал министерства народного просвещения*. 1884. № 5. С. 147–166.
- Будилович А. С. (1884г). Новые данные для истории восточного вопроса // *Журнал министерства народного просвещения*. 1884. № 6. С. 240–280.
- Зигель Ф. Ф. (ред.). (1883). Сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В.И. Ламанского по случаю 25-летия его ученой и профессорской деятельности. СПб.: тип. Имп. Акад. наук.
- Зигель Ф. Ф. (ред.). (1905). Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского при участии их учеников по случаю 50-летия его учено-литературной деятельности. СПб.
- Истомин Ф. М. (1882). Новый труд В. И. Ламанского // *Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества*. № 1. С. 26–27.
- Ламанский В. И. (1865). Вступительное чтение доцента Петербургского университета В. И. Ламанского. М.: Бахметьев.
- Ламанский В. И. (1880). Могущество турок османов в Европе // *Исторический вестник*. Т. II. С. 5–23.
- Ламанский В. И. (1883). Турецкий царевич Джем (читано в заседании СПб. славянского благотворительного комитета 14 февраля 1870 г.) // *Первые 15 лет существования Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества по протоколам общих собраний его членов, состоявшихся в 1868–1883 гг.* СПб.: А. М. Котомнин и Ко.
- Ламанский В. И. (1884). О том, что будто немецкой культуры нет, никогда не бывало и быть не может. СПб.: Е. Евдокимов.
- Ламанский В. И. (2009). Письмо В. И. Ламанского Л. Н. Майкову // *Вече: журнал русской философии и культуры*. Вып. 19. С. 205–209.
- Лаппо-Данилевский А. С. (1884). Из старинных сношений России с западною Европой // *Журнал министерства народного просвещения*. № ССXXXIII. С. 21–38.
- Прокудин Б. А. (2018). Панславизм в истории политики и мысли России XIX века. М.: Изд-во МГУ.

- Селиверстов С. В. (2009). «...я смотрю несколько менее оптимистически»: к вопросу об интеллектуальных взаимоотношениях Н. Я. Данилевского и В. И. Ламанского в 1860–1880-е годы // Вестник Челябинского государственного университета. История. Вып. 35. С. 116–125.
- Шахматов А. А. (1914). Владимир Иванович Ламанский. Некролог (Читан в заседании Общего Собрания 29 ноября 1914 г. академиком А. А. Шахматовым) // Известия Императорской Академии Наук. Серия 6. Т. 8. № 18. С. 1339–1352.
- Hirsch F. (1884). Secrets d'État de Venise. Documents, extraits, notices et études servant à éclaircir les rapports de la seigneurie avec les Grecs, les Slaves et la Porte ottomane à la fin du XV^e et au XVI^e siècle by Vladimir Lamansky // Historische Zeitschrift. Bd. 52. H. 2. P. 373–379.
- Lamansky V. (1882). L'assassinat politique a Venise du XV-e au XVIII-e siècle // Revue Historique. T. 20. № 1. P. 105–120.
- Léger L. (1909). Recueil d'articles en l'honneur de V.-J. Lamansky à l'occasion du cinquantième anniversaire de ses débuts scientifiques // Journal des savants. № 4. P. 187–188.
- Wallon H. (1899). Notice sur la vie et les travaux du comte Jacques-Marie-Joseph-Louis de Mas-Latrie // Bibliothèque de l'école des chartes. T. 60. P. 617–639.

A Russian Slavophile in a Quest for Europe: The Images of Russia and Europe in V. Lamansky's book *State Secrets of Venice*

Alexey Malinov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University

Address: Universitetskaya Nab., 7–9, Saint Petersburg, Russian Federation 199034

E-mail: a.malinov@spbu.ru

Victor Kupriyanov

Candidate of Philosophical Sciences, Research Associate, Saint Petersburg Branch of S. I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology of the Russian Academy of Sciences

Address: Universitetskaya Nab., 5, Saint Petersburg, Russian Federation 199034

E-mail: nonignarus-artis@mail.ru

The main focus of the article is a detailed reconstruction of the reception of *State Secrets of Venice*, the main historiosophical work by V. Lamansky. The article also provides comments on *State Secrets* received from Russian and foreign researchers. On the basis of the review written by A. Budilovich, the article gives a detailed exposition of Lamansky's work. It is shown that although Lamansky's work is formally aimed at the reconstruction of the history of political assassination in Venice in the XV–XVIII centuries, it emphasizes the new elucidation of the Eastern Question as reduced to the problem of Russian and European relations. The facts given in the work are only valuable as a means of the illustration of the idea of the profound controversy between the Romano-Germanic and Greek-Slavic worlds. On this point, the authors demonstrated the continuity between the historiosophy of the early Slavophiles (firstly A. Khomiakov) and Lamansky's historical methodology. It is shown that both early- and later-Slavophiles considered the historical problematics as based

on the actual cultural situation. The article proves that Lamansky's *State Secrets of Venice* is rather of the political type; it strives to give a moral conviction of European politics, that is, to show Europe in its own true image. In this regard, the authors consider *State Secrets of Venice* as a work which more fully expresses the later-Slavophile conception of Europe. The article also shows Lamansky's relation to pan-slavism. It is noted that Lamansky regarded Austro-slavism negatively; he understood it as an attempt to drive Slavs apart and to turn them against Russia, which, in his opinion, is the only true defender of Slavic interests.

Keywords: Lamansky, panslavism, Austro-slavism, political assassination, Slavic studies, Slavophilism, historiophy

References

- Arzhakova L. (2017) Slavistika v Sankt-Peterburgskom universitete [Slavic Studies in Saint Petersburg University]. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, no 2, pp. 172–184.
- Bauehr V. (1883) Novyj trud V. I. Lamanskogo [The New Work by V. I. Lamansky]. *Novoe vremya*, no 2813, p. 3.
- Bezlepkin N. (2017) Lingvofilosofiya K. S. Aksakova [K. Aksakov's Philosophy of Language]. *Filosofskij polilog*, no 2, pp. 155–168.
- Bolotov V. (1884) Bibliograficheskaya zametka [A Bibliographical Remark]. *Tserkovny vestnik*, no 29, pp. 6–9.
- Budilovich A. (1884) Novye dannye dlya istorii vostochnogo voprosa [The New Sources for the History of the Eastern Question]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, no 2, pp. 316–448.
- Budilovich A. (1884) Novye dannye dlya istorii vostochnogo voprosa [The New Sources for the History of the Eastern Question]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, no 4, pp. 285–299.
- Budilovich A. (1884) Novye dannye dlya istorii vostochnogo voprosa [The New Sources for the History of the Eastern Question]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, no 5, pp. 147–166.
- Budilovich A. (1884) Novye dannye dlya istorii vostochnogo voprosa [The New Sources for the History of the Eastern Question]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, no 6, pp. 240–280.
- Hirsch F. (1884) Secrets d'État de Venise. Documents, extraits, notices at études servant à éclaircir les rapports de la seigneurie avec les Grecs, les Slaves et la Porte ottomane à la fin du XVe et au XVIe siècle by Vladimir Lamansky. *Historische Zeitschrift*, vol. 52, no 2, pp. 373–379.
- Istomin F. (1882) Novyj trud V. I. Lamanskogo [The New Work by V. I. Lamansky]. *Izvestiya Sankt-Peterburgskogo slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva*, no 1, pp. 26–27.
- Lamansky V. (1865) *Vstupitel'noe chtenie docenta Peterburgskogo universiteta V.I. Lamanskogo [The introductory lecture of the docent of the St. Petersburg University V.I. Lamansky]*. Moscow: V tipografii Bahmet'eva.
- Lamansky V. (1880) Mogushchestvo turok osmanov v Evrope [The power of Ottoman Turks in Europe]. *Istoricheskij vestnik*, vol. II, pp. 5–23.
- Lamansky V. (1882) L'assassinat politique a Venise du XV-e au XVIII-e siecle. *Revue Historique*, vol. 20, no 1, pp. 105–120.
- Lamansky V. (1883) Tureckij carevich Dzhem [Turkish Sultan Cem]. *Pervye 15 let sushchestvovaniya Sankt-Peterburgskogo slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva po protokolam obshchih sobranij ego chlenov, sostoyavshihsiya v 1868–1883 gg.* [First 15 Years of the Existence of Saint Petersburg Slavic Charity According to the Minutes of the General Assemblies of Its Members in 1868–1883], Saint Petersburg: Saint Petersburg Slavic Charity, p. 49.
- Lamansky V. (2009) Pis'mo V. I. Lamanskogo L. N. Majkovu. *Veche: zhurnal russoj filosofii i kul'tury*, no 19, pp. 205–209.
- Lappo-Danilevsky A. (1884) Iz starinnyh snoshenij Rossii s zapadnoyu Evropoj [From the Old Relations of Russia with Western Europe]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, no 233, pp. 21–38.

- Léger L. (1909) Recueil d'articles en l'honneur de V.-J. Lamansky à l'occasion du cinquantième anniversaire de ses débuts scientifiques. *Journal des savants*, 7e année, Avril, pp. 187–188.
- Prokudin B. (2018) *Panslavizm v istorii politiki i mysli Rossii XIX veka* [Panslavism in the History of Russian Politics and Thought in the 19th Century], Moscow: MSU.
- Seliverstov S. (2009) "...ya smotryu neskol'ko menee optimisticheski": k voprosu ob intellektual'nyh vzaimootnosheniyah N. Y. Danilevskogo i V. I. Lamanskogo v 1860–1880-e gody ["My View is Slightly Less Optimistical": Toward the Question of the Intellectual relationships of N. Danilevsky and V. Lamansky in the 1860s–1880s]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, no 35, pp. 116–125.
- Shakhmatov A. (1914) Vladimir Ivanovich Lamanskij: Nekrolog [Vladimir Ivanovich Lamansky: Obituary]. *Izvestiya Imperatorskoj Akademii Nauk*, vol. 8, no 18, pp. 1339–1352.
- Wallon H. (1899) Notice sur la vie et les travaux du comte Jacques-Marie-Joseph-Louis de Massalatrie. *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 60, pp. 617–639.
- Zigel F. (ed.) (1883) *Sbornik statej po slavyanovedeniyu, sostavlennyj i izdannyj uchenikami V. I. Lamanskogo po sluchayu 25-letiya ego uchenoj i professorskoj deyatel'nosti* [Collected Articles on Slavic Studies, Compiled and Published by the Students of V. I. Lamansky on the Occasion of the 25th Anniversary of His Academic and Teaching Career], Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences.
- Zigel F. (ed.) (1905) *Novyj sbornik statej po slavyanovedeniyu, sostavlennyj i izdannyj uchenikami V. I. Lamanskogo pri uchastii ih uchenikov po sluchayu 50-letiya ego ucheno-literaturnoj deyatel'nosti* [A new collection of articles on Slavic studies, compiled and published by students of V. I. Lamansky with the participation of their students on the occasion of the 50th anniversary of his scientific and literary activities], Saint Petersburg.

Вульгарный социологизм: история концепта *

Владимир Быстров

Доктор философских наук, профессор Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета

Адрес: Университетская набережная, д. 7/9, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 199034
E-mail: vyb83@yandex.ru

Владимир Камнев

Доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета
Адрес: Университетская набережная, д. 7/9, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 199034
E-mail: kamnevladimir@yandex.ru

В статье рассматривается история концепта вульгарного социологизма и роль Михаила Александровича Лифшица в ней. В 1920-е годы в отечественных науках об обществе и человеке начал формироваться новый подход, который предполагает рассматривать все идеи с точки зрения классовой психоидеологии. Он проявляется в истории философского и научного знания, но в самой значительной мере в литературоведении (В. М. Фриче, В. Ф. Переверзев). Любое художественное произведение, как следствие, превращается в зашифрованное послание, за которым скрывается интерес определенного класса или группы. Критик должен разгадать этот шифр, определить их социологический эквивалент. В дискуссиях против вульгарной социологии Лифшиц и его единомышленники настаивали на ограниченности вульгарно-социологического подхода и квалифицировали его как буржуазное извращение марксизма. Принцип критики вульгарной социологии они видели в известном высказывании К. Маркса об эстетической ценности древнегреческого эпоса в наши дни. Задача критика не сводится к установлению социальной генетики художественного произведения, так как ему необходимо также объяснить, почему это произведение вызывает эстетическое наслаждение и в другие исторические эпохи. В статье показано, что более поздние попытки свести весь спектр современной западной философии и эстетики к парадигме вульгарной социологии 1920-х годов являются необоснованным преувеличением. В то же время в дискуссиях 1930-х годов был поставлен вопрос о необходимости разграничения вульгарно-социологического подхода и социологического метода вообще. Этот вопрос остается для социологии актуальным и в наши дни.

Ключевые слова: социологизм, вульгарно-социологический подход, концепт, эстетика, критика, М. А. Лифшиц

© Быстров В. Ю., 2019

© Камнев В. М., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-3-286-308

* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ (проект № 18-011-01042 А «Консервативные идеи в советской философии и литературе (круг М. А. Лифшица)».

Понятия «вульгарный социологизм», «вульгарная социология», «вульгарно-социологический подход» на первый взгляд кажутся простыми и легко объяснимыми. Они, разумеется, имеют оценочное значение, так как у слова «вульгарный» есть немалое количество негативных коннотаций, указывающих на нечто упрощенное, редуцированное, предназначенное для невежд и даже на нечто низменное. В то же время это слово часто употребляется в значении «вульгаризированный», то есть искаженный, упрощенный, редуцированный по отношению к чему-то сложному, подлинному, истинному. В таком случае термин «вульгарный социологизм» может неявным образом отсылать к социологизму *невульгарному*, подлинному, истинному, и в этом случае понятия, с перечисления которых мы начали статью, вызывают вопросы: что такое социологизм и социологический подход? В чем проявляется его вульгаризация? В самом общем смысле на эти вопросы можно дать следующий ответ: социологический подход к пониманию и истолкованию самых разнообразных феноменов духовной жизни (философии, религии, искусства, права, нравственности и т. д.) правомерен, так как их социальная обусловленность не может не представлять интерес. Однако при нормальном положении дел содержание и смысл этих феноменов не сводятся к этой социальной обусловленности и не выводятся из нее. В то же время социологизм не может не стремиться сделать социологическое понимание, социологическую интерпретацию доминирующей в исследовании, исходя тем не менее из признания того, что в исследуемых феноменах духовной жизни есть некоторый нередуцируемый остаток. Этот остаток может быть объявлен второстепенным, несущественным, даже иррациональным, но когда он вообще исчезает, следует говорить уже о вульгарном, упрощенном социологизме. Понятно, что такое общее правило на практике остается лишь благим пожеланием. Что такое социологический метод, насколько он применим, не получается ли так, что, даже настаивая на ограниченной применимости социологического подхода, исследователь на деле использует его чрезмерно широко, то есть не оборачивается ли его социологизм именно *вульгарным* социологизмом, — это вопросы, на которые часто нелегко ответить обобщенно и необходимо дать конкретный ответ на каждый из них. Иными словами, практика исследования показывает, что граница между социологическим подходом, социологизмом и вульгарным социологизмом очень подвижна, и, следовательно, вопрос, что именно представляет собой вульгарный социологизм, и сегодня является спорным.

Эта проблема демаркации имеет свою длительную историю, в том числе и в отечественных науках об обществе и человеке, которые довольно длительный срок ориентировались на теорию и идеологию марксизма. Известно, что распространенным синонимом марксистского учения был термин «экономизм», или «экономический материализм». Тем самым подразумевалось, что сторонники марксизма имеют порочную склонность сводить все явления политического и культурного порядка к экономическим отношениям. При этом внутри самого марксизма довольно долгое время такой экономический редукционизм не вызывал обвинений в вульгарном социологизме и признавался некоторой нормой. Ситуация измени-

лась лишь в 1930-е годы, когда и возник концепт вульгарного социологизма, или вульгарной социологии.

Чтобы выдвинуть обвинение в вульгарном социологизме, необходимо было, чтобы термин «социологизм» приобрел негативное значение и использовался как аргумент в полемике по какому-либо вопросу. В социологии термин «социологизм» появляется в связи с концепцией Э. Дюркгейма применительно к его главному принципу: объяснять социальное социальным. Кажущаяся простота такой формулы скрывает за собой серьезную проблему: несомненно, что все феномены духовной жизни так или иначе обнаруживают себя только в обществе, и поэтому их природа является социальной. Но принцип «социальное следует объяснять социальным» требует серьезной и основательной дифференциации: если мы интерпретируем его как объяснение духовных феноменов социологическими факторами на том основании, что и первые, и вторые относятся к области социального, то в формуле нарушен принцип тождества, так как первое «социальное» (объясняемое) имеет явно иное значение, чем второе (объясняющее). Разумеется, в этой формуле читается стремление утвердить автономию социологического знания, противопоставить его различным видам мистицизма и спиритуализма. А. Заломон утверждал, что критиков социологизма Дюркгейма и его школы не устраивало не то, что социальное обладает своей автономией, а именно «абсолютные притязания» его социологии, уверенность в том, что сама сердцевина духовных явлений испытывает влияние социального и может быть объяснена социальным (Salomon, 1938).

Но когда со временем опасность объяснения духовных феноменов посредством религиозно-мистических теорий отходит на второй план, формула Дюркгейма обнаруживает другую опасность — опасность редукционизма. Эта опасность широко обсуждается и в дискуссиях современных социологов.

Но вот что интересно в социологистских объяснительных моделях — они делают возможной практически неограниченную социологическую экспансию на «сопредельные территории»: экономику, биологию, психологию, философию и даже физику. Дюркгейм все еще полагает, что отнесение некоторого «X» к сфере социальных (биологических, психологических, космических) феноменов заложено в самом «X», то есть в онтологической природе этого объекта. Но те, кто наследуют Дюркгейму в XX столетии, два шага социологистского объяснения меняют местами. Дюркгейм говорит: есть «вещи», обладающие социальной природой, и их нужно объяснять другими социальными вещами. Его наследники совершают рокировку номинации и объяснения: есть нечто, что мы можем объяснить социальными факторами, и именно это делает его социальным (Вахштайн, 2009, 2010).

Безусловно, такого рода редукционизм противоречит самому духу социологии Дюркгейма, как и вообще научным притязаниям социологии. Однако проблема разграничения социологического подхода, социологизма и вульгарного социологизма не может быть решена одними лишь теоретическими средствами. Социологи-

ческое знание утверждает свою предметную область, границы применения своих специфических методов не только в сфере чистой теории, но и на практике, и этот практический опыт чрезвычайно важен, так как демаркационная линия, отделяющая социологию от вульгарного социологизма, найденная в одной лишь сфере теории, останется схоластическим изобретением, о котором, скорее всего, в конце концов сами социологи позабудут. Вопрос о вульгарном социологизме — это вопрос если и не «социологии социологии» (если представить себе такую гипотетическую область знаний), то по меньшей мере истории социологии, понимаемой не как история сменяющих друг друга социологических учений, а как история социального статуса социологического знания, история взаимоотношений социологии с другими науками, с инстанциями власти, история престижности социологического знания и т. п.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что понятие «вульгарный социологизм» (в том числе и в его девиантной форме — «вульгарная социология») имеет право на существование. Это понятие обладает своей внутренней логикой, и его экспликации в пространство современных знаний об обществе и человеке не приводят к заметным теоретическим катаклизмам. Собственный теоретический статус этого понятия, перспективы уточнения этого статуса, возможные методологические рефлексии по поводу демаркации социального и «не-социального» — все это способно раскрыть несомненный плодотворный потенциал использования понятия вульгарного социологизма. В то же время нельзя не заметить, что на данной стадии рассуждений о вульгарном социологизме ракурс рассмотрения этого предмета неизбежно раздваивается. Вероятно, такое раздвоение характерно для рассмотрения любого теоретического понятия, так как нельзя упускать из виду две плоскости его своеобразной онтологии — любое понятие характеризуется не только *логикой* своего существования (соответственно логикой зарождения понятия, его функционирования, его обогащения, его развития или возможной деградации), но и *бытованием* в специфической социальной среде (где и рождение понятия, и все дальнейшие его приключения могут приобретать настолько необычную видимость, что и само понятие рискует остаться неузнанным). В своем *бытовании* понятие становится концептом, миллионами незримых нитей связанным с языком, с культурой, с историей данной социальной среды.

На этом уровне понятия представляют собой «не идеальные объекты, но концепты, которые есть продукт в равной мере и теоретического самопознания, и познания природы, и художественного обобщения, и эстетического опыта, и экологической и этической ответственности за топос. Концепты... проверяются не всеобщей формой предметов, не логикой взгляда, парящего над ними, но выживанием в реальных условиях и обиходе в предметно-чувственном мире» (Савчук, 2002: 315).

В обширном поле культуры эволюционные ряды культурных явлений допускают — методологически — расчленение на 1) чисто концептуальные ряды,

такие, как «Вера»; 2) чисто материальные ряды — ряды «вещей», предметов культуры, такие, скажем, как прялки, ножи, оружие и т. п.; 3) смешанные концептуально-материальные ряды, такие, например, как ряд представлений о «Судьбе». «Судьба», с одной стороны, выступает как «чистый» концепт, а с другой — как концепт, который как бы «материализуется» в виде представлений о материальных предметах — палочках-жребиях, весах, прядомой нити, алфавитной записки и т. п. (Степанов, Проскурин, 1993: 14).

Такое глобальное понимание концепта предполагает его роль детерминанты той или иной культурной формации, и поэтому концепты в таком случае отождествляются с константами культуры, то есть с мыслеформами и словоформами, не только продолжающими существовать на протяжении всей истории культуры, но и задающими смысловые параметры данной культурной формации. В то же время книга, которую авторы концепции констант культуры рассматривают в качестве исходного пункта своих теоретических построений, книга Э. Жильсона «Лингвистика и философия: исследование философских констант языка» (Gilson, 1969), посвящена изучению не общекультурных, а философских концептов, то есть имеющих более узкий объем применения. Ж. Делез и Ф. Гваттари не только допускают существование философских концептов, но и связывают их создание с самой сущностью философии: «...философия — не просто искусство формировать, изобретать или же изготавливать концепты... Точнее будет сказать, что философия — дисциплина, состоящая в творчестве концептов» (Делез, Гваттари, 2009: 40). В аналогичном смысле и русский философ С. А. Аскольдов-Алексеев называл концепты «почками» новых смыслов, понимая под ними порождающие модели языка, которые формируются и функционируют в определенном сообществе, объединенном общей речью, и выполняют функцию овеществленного образца мышления и действия (Аскольдов, 1997). Разумеется, в современной философии, лингвистике, политической концептологии сложились различные представления о природе концепта, но тем не менее представляется возможным, абстрагируясь от частных случаев, согласиться со следующим определением:

Итак, концепт (национальный концепт) — самая общая, максимально абстрагированная, но конкретно репрезентируемая (языковому) сознанию, подвергшаяся когнитивной обработке идея «предмета» в совокупности всех валентных связей, отмеченных национально-культурной маркированностью. Концепт лишен образности, что роднит его с понятием, это... «понятие, погруженное в культуру», он обладает эмотивностью, коннотациями, аксиологичен по природе своей, имеет «имя» (хотя при этом может открывать и целый ряд единиц, под «маской» которых он может выступать и в которых он может реализоваться; но все-таки... концепт обязательно имеет свое «имя собственное», напр., судьба, воля, грех, жизнь и т. д.) (Красных, 2003: 5).

Именно в таком ключе и далее будет идти речь о вульгарном социологизме или, точнее, о вульгарной социологии, так как именно эта словоформа была избрана

в качестве носителя того концепта, о котором мы говорим. Следует сказать, что в нашей стране борьба с вульгарной социологией происходила преимущественно в 1920–1930-е годы, и далеко не все ее эпизоды сейчас могут получить достоверное описание, так как многие источники еще только предстоит ввести в оборот, и они могут изменить устоявшиеся представления как о фактической стороне дела, так и о содержании самой полемики.

Вначале термин «вульгарная социология» («вульгарный социологизм», «вульгарно-социологический подход») используется в качестве инвективы, ярлыка, который навешивается на противника. Затем, во второй половине 1930-х годов, главным образом усилиями Лифшица и его единомышленников, группировавшихся вокруг журнала «Литературный критик», предпринимаются попытки найти для этого концепта прочное идеологическое основание и наполнить его содержание теоретическими конструктами из марксистской философии и эстетики. Именно этому процессу «теоретизации» концепта и посвящена основная часть данной статьи. Что касается последующих десятилетий, то в послевоенное время постепенно формируется отстраненное, объективистское отношение к вульгарному социологизму, где последний рассматривается как преимущественно исторический феномен, представляющий интерес прежде всего для тех, кто интересуется историей эстетики и литературной критики. В этом отношении характерна статья из «Краткой литературной энциклопедии»:

К середине 30-х гг. по мере дальнейшего становления марксистской эстетики и литературоведения вульгарный социологизм был в основном преодолен как цельная система взглядов. Однако в дальнейшем, в противовес вульгарному социологизму, среди советских литературоведов возникла тенденция — вместо наклеивания классовых «ярлыков» объявлять выдающиеся литературные произведения выражением «народности», трактуемой как нечто исторически неизменное, лишенное конкретной классовой социальной формы. <...> Марксистско-ленинское литературоведение борется и против вульгарного социологизма, и против подмены марксистского анализа литературы идеалистическими формулами «народности», абстрагированными от общественного процесса и классовой борьбы. Обе эти задачи актуальны и ныне» (Кожин, 1962: 1062).

Иными словами, обе стороны спора оказались не правы, и истина заключается в снятии односторонностей, в нахождении оптимальной золотой середины. В то же время многие теоретические дискуссии послевоенного времени, в частности продолжавшаяся несколько десятилетий полемика по вопросу о природе красоты между «природниками» и «общественниками», читатель едва ли поймет, если не будет знаком с историей концепта вульгарной социологии.

Нельзя не заметить, что в момент формирования данного концепта Лифшицем и его единомышленниками (так называемым «течением») границы области применения вульгарного социологизма настойчиво расширялись. Так, в лекциях 1940 года (точнее в подготовительных материалах к этим лекциям) Лифшиц

выстраивает следующий ряд однородных явлений — «Догматический марксизм. Экономизм и меньшевизм. Империалистический экономизм Бухарина и Пятакова. Вульгарная социология. Покровский. Демьян Бедный. Нусинов. Механицизм (Энчмен и т. д.)» (Лифшиц, 2015). Такой ряд не только потенциально способен усилить тяжесть идеологических инвектив, но и указывает на общий гносеологический корень этих идейных девиаций, на вульгарное понимание принципов материализма и марксизма. Однако такого рода расширение денотата, выгодное и с точки зрения политической борьбы того времени в сфере идеологии, и с точки зрения построения эффективной единой концепции всех перечисленных разновидностей ревизионизма и оппортунизма, не было воспринято положительно. Так, например, в двухтомном сборнике, посвященном «разоблачению антимарксистской концепции М. Н. Покровского» и обильно насыщенном различными идейными обвинениями, вульгарный социологизм упоминается лишь однажды: «Крайне бледно изобразил Покровский революционную ситуацию конца 1950-х — начала 1960-х годов. Он рассматривает эту эпоху не как марксист, а как типичный представитель „вульгарного социологизма“ и „экономического материализма“, объясняя действия виднейших представителей различных общественных групп и политических течений узкими, повседневными, мелочными их интересами и потребностями» (Бушуев, 1940: 198). К тому же сведение вульгарно-социологического подхода к объяснению действий исторических деятелей их повседневными интересами — это слишком упрощенное понимание данного концепта. В итоге из многообразия группировок литературных критиков 1920–1930-х годов — Пролеткульт (А. А. Богданов, А. В. Луначарский, В. Ф. Плетнев), журнал «На посту» (Г. Лелевич, Ф. Ф. Раскольников, М. С. Ольминский), журнал «На литературном посту» (Л. Л. Авербах, И. С. Гросман-Рощин), школа В. Ф. Переверзева (И. М. Беспалов, М. С. Гельфанд, А. И. Зонин), группа «Перевал» (А. К. Воронский, А. З. Лежнев, В. П. Полонский), ЛЕФ (Б. М. Арватов, О. М. Брик, С. М. Третьяков, Н. Ф. Чужак, В. Б. Шкловский), формалисты (Б. М. Эйхенбаум, В. М. Жирмунский, Ю. Н. Тынянов) (Полянский, 1931: 588) — концепт вульгарной социологии применялся только к школе В. Ф. Переверзева и к ученикам В. М. Фриче, которые никогда ни к какой группировке не примыкали.

Бросается в глаза и то обстоятельство, что критики вульгарной социологии во второй половине 1930-х годов, то есть в период массовых репрессий, чувствовали себя гораздо более комфортно, чем те, на кого эта критика была обращена. Были репрессированы В. Ф. Переверзев, его ученики А. И. Зонин и И. М. Беспалов, участники дискуссии 1930 года, на которой разоблачили «переверзевщину» как вульгарно-социологическое направление в литературоведении (Коммунистическая Академия, 1930), и дискуссии 1935 года о проблемах теории романа И. М. Нусинов, С. С. Динамов, В. М. Киршон, Д. П. Мирский (Лукач, 1935). И хотя можно встретить утверждения, что такого рода избирательность нельзя объяснить ничем иным, кроме как игрой случая, в кругу единомышленников Лифшица трагический исход судеб их оппонентов воспринимался как торжество исторической справед-

ливости. «И вот я вспоминаю известные литературные выступления великого князя Святополка-Мирского. Неужели он был уж так примитивен, что стоял от чистого сердца на той позиции, что Пушкин был подхалимом к царю и написал он «Евгения Онегина» для того, чтобы специально нравоучение своей супруге преподнести? Неужто он был так примитивен? Нет. Мы теперь знаем, его дальнейшая судьба известна, он в данном случае действовал провокационным образом. Это служило средством засорения и было подстроено той средой, в которой он действовал и в которой он работал. А сколько людей, которым нельзя предъявить такого политического обвинения» (Лифшиц, 2015: 181). Это было обращено к аудитории, которая была прекрасно осведомлена, что годом ранее литературный критик Д. П. Мирский был расстрелян, и говорит о том, что для Лифшица ради победы над своими противниками в спорах по эстетическим вопросам допускались любые средства. Впрочем, едва ли это может послужить поводом для неуместных здесь нравственных обличений, тем более что подобные реплики характеризуют не столько кого-то персонально, сколько сам дух эпохи, где ценность человеческой жизни легко приносилась в жертву торжеству идеи.

Прежде чем концепт вульгарного социологизма сформировался окончательно, были опробованы по меньшей мере три способа найти максимально простое решение. Первый способ, вероятно, самый простой и наиболее эффективный в 1920–1930-е годы, заключался в объяснении возникновения того комплекса идей, который предполагалось объединить термином «вульгарная социология», исключительно внешними заимствованиями. Известный литературовед Ф. П. Шиллер, постоянный автор «Литературного критика», в книге «Литературоведение в Германии» (глава «Социологические течения в немецком литературоведении») в деталях пересказывает литературоведческие концепции П. Меркера (основателя «социально-литературного» метода) и Л. Шюккинга (представителя направления литературного вкуса). Первый противопоставляет свой метод доминировавшим биографическим исследованиям на том основании, что *societas litterarum*, общая духовная и социальная ситуация эпохи, является первичным фактором, определяющим историко-литературный процесс, а те или иные характеристики творческой личности играют второстепенную, вспомогательную роль. «Решающим фактором в последней инстанции, вообще базисом литературы, по Меркеру, является господствующее мировоззрение эпохи: ее основное направление в конечном итоге решает вопрос о родственном характере стиля отдельных искусств и стоящих вне искусств культурных наслоений» (Шиллер, 1935: 210). Эта концепция получила свое дальнейшее развитие в теории литературного вкуса Шюккинга (Шюккинг, 1928), который, соглашаясь с тем, что искусство соответствует определенному мировоззрению, обращает внимание на следующее: в каждую эпоху таких мировоззрений несколько. Это мировоззрения различных социальных групп, сложившихся вследствие расслоения общества. У каждой такой группы свой общественный идеал, свои представления о справедливом устройстве общества, и господствующим в данную эпоху будет мировоззрение той группы, которая признается пере-

довым культурным слоем. Причем таким передовым слоем вовсе не обязательно будет группа, занимающая господствующее положение в силу своих материальных и политических преимуществ. Положение поэта или писателя оказывается полностью зависимым от положения той группы, мировоззрение которой он выражает в своих произведениях. Здесь, согласно Шюккину, следует видеть те же самые отношения между заказчиком и исполнителем: «В некоторых отношениях, хотя, конечно, не во всех, можно установить аналогию с организацией промышленности, где производитель и потребитель давно уже отделены друг от друга множеством промежуточных инстанций, оказывающих влияние на обе стороны» (Шиллер, 1935: 214).

Критика этих концепций сводится фактически к тому, что их общим необратимо порочным основанием является социология, «воинствующая наука в борьбе буржуазии против марксизма и пролетариата» (Там же: 215). Особенность данных социологических течений заключается в попытке механически присоединить некоторые методологические подходы марксизма к прежнему арсеналу метафизики и позитивизма. Это соединение не может быть ничем иным, как вульгаризацией марксизма, а к авторам, повинным в такой вульгаризации, Шиллер относит в первую очередь М. Вебера и Э. Трельча. Критика Вебера у Шиллера является чрезвычайно поверхностной и едва ли заслуживает внимания, тем более что непосредственно к самим текстам Вебера Шиллер не обращается, довольствуясь, вероятно, пересказами. Более интересным выглядит сочетание концептов «буржуазная социология» и «вульгаризация марксизма»; доказывать несостоятельность каждого из них в отдельности для Шиллера нет необходимости, и когда эти концепты объединяются в рамках специфического подхода к анализу литературных явлений, то объяснительная схема для феномена вульгарного социологизма складывается сама собой.

В это же время многие авторы «Литературного критика» упоминают о вульгарно-социологическом подходе, понимая его упрощенно и обнаруживая его проявления тогда, когда, например, содержание трагедии Шекспира «Ромео и Джульетта» сводится «только к теме кровной мести, которая собственно является реакцией на идеалистическую трактовку трагедии как чистой любви в ее духовной абсолютной форме» (Юзовский, 1935: 129), или когда искусство социалистического реализма смешивается с искусством художников-народников, выразивших идеи крестьянского социализма (Колпинский, 1935). Но и при такой упрощенной трактовке концепта вульгарного социологизма его преодоление связывается с устранением двух крайностей — идеалистических эстетических концепций, с одной стороны, и вульгарно-материалистических теорий, с другой. Очередным этапом в конкретизации того содержания, которое следует вкладывать в концепт вульгарного социологизма, стала посмертная публикация статьи А. В. Луначарского об эстетике Г. В. Плеханова (Луначарский, 1935). До этого момента критика вульгарного социологизма, в первую очередь школы В. Ф. Переверзева, была связана с противопоставлением идей этой школы и эстетики Плеханова, строгими по-

следователями которого считали себя сам Переверзев и его ученики. Стремление продемонстрировать антимарксистский характер вульгарного социологизма автоматически приводило к необходимости отлучения школы Переверзева и от классиков марксизма, и от Плеханова, авторитет которого не подвергался сомнению. Одной из ошибок вульгарной социологии становилась в таком случае неверная, намеренно искаженная интерпретация эстетики Плеханова. В статье Луначарского речь шла о том, что в наследии Плеханова имеется и ошибочная сторона, выражающаяся помимо прочего в его теории искусства. Если апелляция Переверзева к Плеханову была типичным *argumentum baculinum*, аргументом, рассчитанным не столько на весомость доводов, сколько на неизбежное признание авторитета, то аналогичным аргументом было и использование имени Луначарского. Но дело заключалось не в столкновении двух авторитетов, принадлежность которых к аутентичному марксизму оспаривать в научной дискуссии было практически невозможно (хотя в оптике 1930-х годов позиции Луначарского были, вероятно, более близкими к ортодоксии, чем позиции Плеханова с его общеизвестным меньшинством). Корни вульгарного социологизма оказывались более глубокими, и объяснить этот концепт одним только отклонением от подлинного марксизма и влиянием упомянутых в книге Шиллера буржуазных литературоведческих теорий уже было невозможно.

Теперь задача заключалась в том, чтобы в классическом марксистском наследии найти основополагающий принцип, из которого с «неоспоримостью следует, что раскрытие социальной генетики того или иного литературного явления прошлого, раскрытие связи его «с определенными общественными формами развития», далеко не исчерпывает тех задач, которые стоят перед исследователем, изучающим данное явление. Исторический анализ его остается неполноценным, если не определены те причины, вследствие которых оно сохраняет свою эстетическую ценность за рамками той эпохи, в условиях которой оно возникло, в совершенно иной исторической и культурной обстановке» (Сергиевский, 1935: 35). Таким образом, литературный (или, вообще говоря, эстетический) анализ художественного произведения должен включать в себя как минимум две стадии, последовательно идущие друг за другом. Первая стадия — это «раскрытие социальной генетики» художественного произведения, где необходимо установить, с какой исторической эпохой связано это произведение, точнее, с какими тенденциями развития этой эпохи, а также определить, интересы какой социальной группы, какого класса выражает это произведение. Вторая стадия — необходимость объяснения, почему это художественное произведение, принадлежащее прошедшим временам и выражавшее мировоззрение тех социальных групп, которые уже сошли с исторической арены, продолжает сохранять свою художественную ценность в последующие эпохи. С этой точки зрения вульгарный социологизм ограничивается первым шагом и не видит необходимости переходить ко второму, намного более сложному. Именно поэтому термин «вульгарный» и применим к такого рода концепциям, потому что, ограничиваясь первым шагом, сторонники вульгарно-социологического

подхода существенным образом упрощают реальную ситуацию, «вульгаризируют» ее. Вместе с тем, являясь необходимой стадией исследования художественного произведения, «раскрытие социальной генетики» не представляет собой отступления от марксизма; вульгарный социологизм в эстетике и литературоведении (и там, где еще может быть в принципе применен тот же самый подход) — это марксизм, но марксизм поверхностный, односторонний, упрощенный, намеренно избегающий реальных сложностей.

Здесь остается один шаг до создания той оригинальной эстетической концепции, автором которой является в первую очередь сам Лифшиц. Нельзя не заметить, что понятийная схема, лежащая в основе этой концепции, является, по сути дела, повторением ключевой схемы рассуждений Г. Лукача в его более ранней книге «История и классовое сознание». Исходя из представления, что всякая идеология есть ложное сознание, искаженное, субъективное в силу выраженного в нем интереса определенного класса, Лукач делает принципиальное исключение для идеологии пролетариата. В пролетарской идеологии ее классовый характер и ее истинность совпадают; и если ложность любой классовой идеологии означает прежде всего разрыв между теорией и практикой, то пролетарская идеология как раз и знаменует собой единство теории и практики, что и является залогом ее истинности. Пролетарская идеология возникает

тогда, когда историческая функция теории состоит в том, чтобы сделать практически возможным этот шаг; лишь тогда, когда складывается историческая ситуация, при которой правильное познание общества становится для класса непосредственным условием его победы в борьбе; лишь тогда, когда для этого класса самопознание одновременно означает правильное познание общества в целом; лишь тогда, когда в силу этого данный класс является одновременно субъектом и объектом такого познания и, таким образом, теория непосредственно и адекватно вторгается в процесс революционного преобразования общества; лишь тогда и становится возможным единство теории и практики, возникают предпосылки для выполнения теорией революционной функции (Лукач, 2003: 105–106).

Деятельность пролетариата, направленную на разрушение капиталистического общества, Лукач рассматривает как специфический процесс самопознания, посредством которого пролетариат раскрывает тайну своего бытия. И если определяющая роль классовой идеологии означала, что носитель этой идеологии обречен видеть мир не таким, каков он есть, а в той ложной форме, которая ограничивает исторические возможности данного класса и в конечном счете приводит его к гибели, то именно это специфическое положение пролетариата, его освободительная историческая миссия, его революционная практика позволяют ему преодолеть ограниченность классовой идеологии. Разумеется, речь идет не о пролетариате как «классе-в-себе», а о пролетариате, ставшем «классом-для-себя», то есть осознавшим свою миссию. «И только тогда, когда появляется пролетариат, познание общественной действительности приобретает завершенность. Это достигается

благодаря тому, что классовая точка зрения пролетариата и есть тот наконец-то найденный пункт, откуда становится обозримым общество в целом» (Лукач, 2003: 121).

Известно, что концепция Лукача, изложенная в «Истории и классовом сознании», стала чрезвычайно популярной в западноевропейском марксизме и в левых кругах в послевоенное время. В 1920–1930-е годы она, наоборот, была воспринята критически, встретила официальное осуждение, в частности в докладе Г. Е. Зиновьева на партийном съезде, и в итоге сам Лукач также признал ошибочность большинства своих тезисов. Но представление о специфическом положении пролетариата, в силу которого ему открывается «общество в целом», то есть объективная истина об общественном бытии, недоступная никакому другому классу, — это представление трансформировалось у Лифшица в теорию познавательной силы искусства. Согласно этой теории подлинный художник оказывается «медиумом наоборот»: если медиум на спиритических сеансах открывает для других участников доступ в мир духов, то художник открывает публике мир реальности, к которому она, в силу влияния классовой или групповой идеологии и психологии, не может обратиться непосредственно. В обыденной жизни публика пребывает в плену у «духов», рожденных спецификой своей классовой «психоидеологии», и лишь художник-медиум предоставляет ей, благодаря силе художественного произведения, возможность увидеть мир таким, каков он есть на самом деле. Искусство дает объективное знание о действительности, и содержание этого знания, и способ, каким оно достигается, принципиально отличаются от форм знания и способов его достижения, которые известны науке и философии.

Речь, разумеется, идет только о подлинном искусстве, так как иные его разновидности не разрывают классовую ограниченность и могут быть исчерпывающим образом объяснены и при помощи вульгарно-социологического подхода. Но проблема разграничения искусства подлинного и неподлинного является довольно сложной, и в эстетике Лифшица мы, скорее всего, не встретим какого-либо ясного ее решения. Ситуация не вызывает затруднений, когда дело касается уже установленных и общепризнанных величин в мире литературы и искусства. Например, никто (или почти никто) не оспаривает тот факт, что, например, Пушкин, Гоголь и Лев Толстой были великими художниками. Но когда речь идет о более близких к современности эпохах, то однозначность признания того или иного художника великим становится проблематичной. Чаще всего мы в эти эпохи вообще не сталкиваемся с фигурой художника, масштабы величия которого не вызвали бы споров и не ставились бы под сомнение. Следовательно, критерий разграничения подлинного и неподлинного искусства оказывается весьма шатким, и та удивительная познавательная способность искусства, о которой идет речь в эстетической концепции Лифшица, оказывается под вопросом. Непонятно, в каком случае будет достаточно ограничиться первым шагом — «раскрытием социальной генетики» художественного произведения, а в каком исследователь должен переходить ко второму шагу — к объяснению того, почему данное художественное произведе-

дение сохраняет свою ценность и в другие исторические эпохи. И если второй шаг связан с преодолением вульгарного социологизма, с выходом за границы ложной классовой идеологии, то там, где речь идет о современности, именно второй шаг оказывается особенно важен, так как познавательная способность искусства верифицируется в первую очередь современной действительностью, а не действительностью прошедших эпох.

Как бы то ни было, эстетическая концепция Лифшица формируется в противостоянии вульгарно-социологическому подходу. В силу понятных причин сам Лифшиц утверждает, что эта концепция принадлежит Марксу, Ленину (см., например, его статьи о Льве Толстом), классическому марксизму, а самому Лифшицу остается лишь договорить то, что было классиками недосказано. Мы не можем здесь вдаваться в подробное сопоставление подхода классиков марксизма к искусству со взглядами Лифшица, но на один момент стоит указать. И. Сергиевский в цитируемой выше статье, формулируя принцип, из которого следует исходить в критике вульгарного социологизма, косвенным образом (то есть не приводя точной цитаты) ссылается на известные высказывания Маркса о древнегреческом искусстве и эпосе. Об этих же высказываниях Маркса идет речь и в дискуссии по докладу Лукача о природе романа (Лукач, 1935). Имеется в виду следующий отрывок из введения к «Критике политической экономии»: «Однако, трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны известными формами общественного развития. Трудность состоит в понимании того, что они еще продолжают доставлять нам художественное наслаждение и в известном смысле сохраняют значение нормы и недостижимого образца» (Маркс, Энгельс, 1983: 166). Именно это высказывание позволяет предположить, что анализ любого художественного произведения (если оно квалифицируется как образец подлинного искусства) предполагает не только установление связи этого произведения с определенными тенденциями в развитии той или иной исторической эпохи, но и объяснение причин, в силу которых данное художественное произведение сохраняет свою эстетическую ценность в последующие эпохи. Более того, очевидно, что вторая задача намного сложнее первой, так как марксистский анализ не может апеллировать к неким вечным духовным ценностям, которые могли бы воплощаться в подлинном произведении искусства и тем самым продуцировать у человека любой исторической эпохи и любого общества эстетическое наслаждение. В то же время, если вечных ценностей не существует, тогда эстетическое наслаждение произведениями искусства прошлых эпох может объясняться резонансным совпадением действия тех социальных факторов, которые были характерны для предыдущих общественных формаций, и тех, которые существуют в настоящее время. Мировоззрение какой-либо группы, выраженное в героическом эпосе, является уникальным и неповторимым, и оно не может быть воспроизведено в иную историческую эпоху. Но какие-то стороны этого мировоззрения могут внешним образом совпадать и быть сходными с характеристиками мировоззрения какой-либо социальной группы современного общества. Выраженное в образцовой ху-

дожественной форме, это мировоззрение, точнее, некоторые его стороны могут быть восприняты в данную эпоху как «свои», и переживаемое современником эстетическое наслаждение можно объяснить как следствие такого резонанса.

Однако такое объяснение было неприемлемым для Лифшица и его единомышленников по меньшей мере по двум причинам. Во-первых, оно влекло за собой глубочайший исторический агностицизм, признание того факта, что исторические эпохи непроницаемы друг для друга, и все, что нам известно о прежних эпохах, на самом деле является субъективной интерпретацией дошедших до нас разрозненных и всегда неполных сведений. Во-вторых, такое объяснение можно было бы получить и без перехода ко второй стадии (объяснение причин, в силу которых данное художественное произведение сохраняет свою эстетическую ценность), то есть в рамках того подхода, который уже получил название «вульгарно-социологический». Иными словами, это значило бы признать правоту своих оппонентов. Ситуация принципиально не меняется и в том случае, если призвать на помощь общеизвестное марксистское положение о многоукладности любой общественно-экономической формации, то есть об одновременном функционировании, например, в капиталистической формации феодального, общинного и других укладов, а также элементов зарождающегося социализма. Тот факт, что те формы общественного развития, в связи с которыми рождается древнегреческий эпос, не отделены от современности множеством столетий, а продолжают в ней существовать, не только не устраняет возможность вульгарно-социологической интерпретации, но, наоборот, создает для нее прочное основание.

Дело еще более усложнялось тем обстоятельством, что приведенная выше цитата из Маркса имела продолжение.

Мужчина не может снова превратиться в ребенка или он становится ребяческим. Но разве не радуется его наивность ребенка и разве сам он не должен стремиться к тому, чтобы на высшей ступени воспроизводить свою истинную сущность? Разве в детской натуре в каждую эпоху не оживает ее собственный характер в его безыскусственной правде? И почему детство человеческого общества там, где оно развилось всего прекраснее, не должно обладать для нас вечной прелестью, как никогда не повторяющаяся ступень? Бывают невоспитанные дети и старчески умные дети. Многие из древних народов принадлежат к этой категории. Нормальными детьми были греки. Обаяние, которым обладает для нас их искусство, не стоит в противоречии с той неразвитой общественной ступенью, на которой оно выросло. Наоборот, оно является ее результатом и неразрывно связано с тем, что незрелые общественные отношения, при которых оно возникло, и только и могло возникнуть, никогда не могут повториться снова (Маркс, Энгельс, 1983: 166).

В этом отрывке имеется намек на возможное объяснение эстетического наслаждения, которое вызывает у современника древнегреческий эпос. Это наслаждение вызвано необратимостью времени, так как общественные формы, с которыми неразрывно связан древнегреческий эпос, являются никогда не повторяющейся

ступеню. Слова Маркса можно понять и так, что за эстетическим наслаждением скрывается чувство превосходства более развитого состояния над менее развитым. В любом случае в этом отрывке настойчиво подчеркивается мысль, что общественные формы, породившие древнегреческий эпос, навсегда остались в прошлом («мужчина не может превратиться в ребенка», «детство человеческого общества — никогда не повторяющаяся ступень», «незрелые общественные отношения... никогда не могут повториться снова»). Маловероятно, что в этих словах Маркса можно увидеть намек на возрождение недосягаемых образцов классического искусства, и тем не менее Лифшиц эту идею возрождения артикулирует с логической виртуозностью:

Но как примирить учение о расцвете культуры в коммунистическом обществе с содержанием только что приведенного места из введения «К критике политической экономии»? Не содержит ли этот отрывок полного признания невозрожденности искусства? Такие выводы не раз делались из замечаний Маркса, но эти выводы неправильны. Манускрипт введения, к сожалению, обрывается именно там, где вслед за изображением безвозвратного ухода греческого искусства в прошлое должно было следовать обоснование возможности нового художественного расцвета (Лифшиц, 1933: 116–117).

После этого следуют рассуждения о том, что фраза «на высшей ступени воспроизводить свою истинную сущность» является ключом к пониманию того, что на самом деле желал сказать Маркс, имея в виду третью, завершающую стадию диалектического процесса, стадию отрицания отрицания. Искусство на этой стадии возвращается к своим классическим образцам, а эстетическое наслаждение древнегреческим эпосом можно объяснить его связью «с определенными общественными формами развития», но не теми, которые навсегда остались в прошлом, а теми, к которым возвращается человечество в историческом процессе перехода к коммунизму. Беспристрастный читатель может задать себе вопрос, отважился бы он сам на такую аргументацию, где отрывок из рукописи является основанием достоверных выводов, но в то же время сами эти выводы отсутствуют, так как в самом важном месте рукопись обрывается. Такая эквилибристика объясняется тем, что Лифшиц, молодой человек 27 лет (на время написания цитируемого текста), в условиях происходящего на его глазах превращения марксизма в догматическую идеологию, не мог ни признаться в авторстве своей эстетической концепции, ни отказаться от нее и был вынужден репрезентировать свою концепцию, критикуя несовместимый с ней вульгарный социологизм и ссылаясь на классические тексты Маркса.

Формирование содержания концепта вульгарного социологизма завершается в ряде статей Лифшица, опубликованных во второй половине 1930-х годов (Лифшиц, 1986а, 1986б, 1986д). Опираясь именно на эти статьи, можно назвать следующие характеристики концепта:

— вульгарный социологизм вытекает из одностороннего понимания марксизма. Он не является буржуазной по своей природе концепцией и не представляет собой следствие порочного влияния на марксизм буржуазных философских и эстетических теорий, заимствованных марксистами. Это вполне закономерно следует из изложенного выше принципа критики вульгарной социологии, извлеченного из высказываний Маркса о древнегреческом эпосе. Заметим, что позже, в статье 1970-х годов для Большой Советской энциклопедии (Лифшиц, 1986а), Лифшиц меняет свою позицию и называет вульгарную социологию «буржуазной редакцией материалистического понимания истории, если не отражением марксизма в буржуазной литературе» (Там же: 243);

— фактическим основателем вульгарного социологизма является Г. В. Плеханов. Хотя в целом наследие Плеханова не сводится к вульгарной социологии, отдельные черты его философского учения, которые, между прочим, нельзя квалифицировать как второстепенные, послужили историческим и теоретическим истоком вульгарной социологии. Заметим также, что в книге Лифшица, специально посвященной Плеханову (Лифшиц, 1983), об этой связи почти не упоминается;

— ключевая схема теоретических построений вульгарной социологии выражается в представлении, что любой художник только упорядочивает исходные психологические переживания, типичные для своего класса или социальной группы, сообщает им гармоничную форму. Таким образом, выдающийся художник отличается от посредственного мастера лишь степенью владения своим мастерством. Различие — количественное, тогда как в эстетике Лифшица оно может быть только качественным, и великий художник выражает не психоидеологию своего класса, а абсолютную истину («видит все общество в целом», подобно пролетариату у Лукача). Поэтому в критике вульгарного социологизма Лифшиц нередко дает своим оппонентам совет — обращаться с целью анализа не к великим, а к посредственным художникам, потому что последние как типичные представители своего класса наиболее оптимальным образом выражают соответствующую «психоидеологию»;

— в рамках вульгарно-социологического подхода любое художественное произведение рассматривается как зашифрованное послание, выражающее в символах и системах знаков идеологию того класса, к которому принадлежит художник. Задача эстетики состоит в искусстве расшифровки художественного произведения и в разоблачении художника, выдающего посредством применения этих шифров свой классовый интерес за всеобщий, то есть обманывающего публику. Согласно Лифшицу, искусство (подлинное искусство) представляет собой не выражение классовой идеологии, а отражение истины общественного бытия;

— если с точки зрения вульгарного социологизма различие между великим художником и посредственным мастером сводится только к уровню владения художественной формой, то сама эта форма выводится за рамки социальных и классовых отношений, абсолютизируется, а владение этой формой, способной оказывать гипнотическое воздействие на самые широкие массы, оказывается стечением слу-

чайных обстоятельств, «божественным» даром художника. Лифшиц в своих доверенных статьях указывает на близость эстетических концепций вульгарной социологии и формализма, но в дальнейшем эта тема так и остается неразвитой.

Следует обратить внимание, что первоначальный принцип критического анализа художественного произведения (бывший одновременно и принципом критики вульгарного социологизма), предполагавший *две* последовательные стадии — раскрытие социальной генетики произведения и объяснение его эстетической ценности для современной эпохи, — несколько усложняется в лекции 1940 года (Лифшиц, 1986в: 245–292). Если первая стадия по-прежнему предполагает элементарный классовый анализ, то вторая теперь описывается как своеобразное углубление этого анализа до демонстрации того, чем великий художник своим социальным положением, своей судьбой отличается от других представителей своего класса. Третья стадия, самая трудная, требует «уяснить, служила ли принадлежность к господствующим классам прежнего общества всегда и во всех случаях источником обособления художника от народа, преградой между ним и народом, или бывали особые случаи, когда это обстоятельство способствовало приближению художника к народу, в известном смысле его единению с ним. Другими словами, возможна ли народность творчества только вопреки классовой принадлежности художника, или она возможна при определенных условиях также и благодаря ей» (Лифшиц, 1986в: 285). Анализ специфичности положения великого художника внутри своего класса и анализ его «народности» (обособленности от стихии народной жизни или, наоборот, близости к ней) способны, по убеждению Лифшица, объяснить, почему его произведения сохраняют свою ценность в современную эпоху и, как следствие, вызывают закономерное эстетическое наслаждение.

В послевоенные годы Лифшиц довольно высоко оценивал свою роль в борьбе с вульгарной социологией, объективируя сам этот феномен и упуская из виду тот факт, что концепт вульгарного социологизма в значительной степени создан им самим. Идеологическое содержание этого концепта намеренно отодвигалось им на второй план, что закономерно порождало одну проблему, пронизательно замеченную Ю. Н. Давыдовым.

Пафосом... была война против вульгарного социологизма (псевдоним марксистской догматической философии), что, как это ни парадоксально, оказалось первотолчком, побудившим меня поразмыслить над «невульгарной» социологией. Статья о вульгарном социологизме, которую я писал для «Философской энциклопедии», все время «утыкалась» в одну и ту же проблему: возможна ли не вульгарная социология вообще? У самых известных борцов против вульгарного социологизма — Г. Лукача и его «молодого друга» 30-х годов М. Лифшица — вопрос решался просто: вся «буржуазная» (то есть западная) социология — вульгарная, или, выражаясь помягче, изначально заражена вульгарным социологизмом, и только в марксизме эта вульгарность преодолевается. Иначе говоря, возвращаемся к ленинскому: «марксистская социология это исторический материализм», и другой невульгарной (а значит, и «подлинно» научной) социологии и быть не может (Давыдов, 1997: 184).

Теперь, когда идеологический запрос на концепт вульгарного социологизма постепенно исчезал, Лифшиц столкнулся, вероятно, с неожиданной для себя проблемой. Оправдывая теоретический статус этого концепта, он был вынужден теперь ретроспективно изображать вульгарную социологию 1920-х годов как теоретико-методологическую матрицу большого числа западноевропейских философских и эстетических концепций, появившихся уже в послевоенное время. Хотя вульгарная социология и была разгромлена, но уроки борьбы с ней, по мнению Лифшица, усвоены не были, не получили всемирно-исторического признания, вследствие чего рецидивы вульгарного социологизма воспроизводятся в самых неожиданных формах. «Обратите внимание, например, на расцвет и буйный рост самых грубых, в сущности, вульгарно-социологических схем в современном западном (и не только западном) искусствознании. Феминизм видит в искусстве Возрождения торжество фаллического принципа, связывая его напрямую с развитием капитализма в Европе — этой конкретной общественно-экономической формы господства мужчины над женщиной» (Арсланов, 2004: 15). Подобных проекций немало и в текстах самого Лифшица, усматривавшего, например, типологическое сходство между философско-эстетическими концепциями М. М. Бахтина и аналитической психологией К. Г. Юнга: «Книга Бахтина о Рабле — заимствование у школы Юнга без указания источников» (Лифшиц, 2011б: 70), «Мелетинский и Бахтин у нас подтасовывают Юнга... под классовую борьбу» (Лифшиц, 2013: 120). Не возражая в принципе против возможности такой параллели, следует все-таки заметить, что, во-первых, в текстах Бахтина нет никаких следов знакомства с аналитической психологией, как и у Юнга нет признаков того, что имя Бахтина было ему известно (что в целом неудивительно, так как до середины 1960-х годов имя последнего не было известно и в СССР). Поэтому если Лифшиц действительно видел сходство концепций Бахтина и Юнга, то речь должна идти о чем-то ином, а не о «заимствовании без указания источников». Во-вторых, нельзя не обратить внимания, что и в этом случае, и в других подобные параллели необходимо аргументировать если не ссылками на источники, то по меньшей мере собственными развернутыми доводами, иначе читатель будет иметь дело с тем самым верхоглядством, в котором Лифшиц часто обвинял своих оппонентов. Вообще говоря, чтобы усматривать сходство между Бахтиным и Юнгом, необходимо как минимум знать тексты обоих, но в работах Лифшица нет никаких следов серьезного знакомства ни с аналитической психологией Юнга, ни, как это ни удивительно, с книгами Бахтина: «О книге Бахтина много слышал, но сам не читал ее, а только просматривал. Думаю, что это модная формалистика, старье двадцатых годов, снова увлекающее сердца, не имеющие никакой другой начинки. Основная идея — полифония романов Достоевского» (Лифшиц, 2011а: 43). К сожалению, то же самое можно сказать и о многих других попытках построить проекции из матрицы вульгарного социологизма 1920-х годов на послевоенные западноевропейские философию и эстетику.

Итоговая оценка истории концепта вульгарного социологизма не так проста, как это может показаться, потому что этот концепт едва ли возможно отнести к явлениям отечественной интеллектуальной культуры, имеющим сегодня лишь исторический интерес. Уже несколько десятилетий выходят в свет новые книги Лифшица, публикуются архивные материалы, что следует только приветствовать. Завышенные оценки его наследия, стремление увидеть в его работах нечто вроде идейно-теоретической панацеи на все случаи жизни можно признать частично оправданными, так как в его лице мы действительно имеем дело с весьма одаренным человеком широчайшей эрудиции, обладавшим способностями блистательного полемиста. Случилось так, что его талантам было суждено раскрыться в такую историческую эпоху, когда гнет коллективной анонимности выплеснулся в политике «выжженной земли», уничтожавшей и физически, и морально все неординарное, все уникальное и ярко индивидуальное. Как уже было сказано, Лифшиц был автором абсолютно оригинальной концепции познавательного могущества искусства, которая, безусловно, заслуживает специального исследования. Невозможность объявить свое авторство этой концепции приводила к тому, что ее содержание можно было выразить, только приписав ее основные идеи классикам марксизма и только в критике противостоящих ей концепций, объединенных концептом вульгарной социологии. Вопрос об абсолютной истине, постигаемой великим художником, влечет за собой и другой вопрос — вопрос об институционализации полученной таким образом истины, о процедурах ее установления, о возможностях проверки и использования в иных формах познания (научной, философской и т. д.). Вероятно, в концепции познавательного могущества искусства, способного овладеть абсолютной истиной, мы имеем дело с одной из ложных идей, сыгравших колоссально положительную роль в истории научного знания¹. Эстетическая концепция М. А. Лифшица, включая и такой ее компонент, как критика вульгарного социологизма, и сегодня способна пробудить в беспристрастном читателе огромную любовь к литературе и искусству и страсть к теоретической рефлексии в сфере эстетического.

Что касается вопроса, поставленного в самом начале статьи, — о демаркационной линии между социологизмом и вульгарным социологизмом, то следует, видимо, признать, что история рассматриваемого нами концепта для его решения дает немного. Борьба против вульгарного социологизма была в 1930-е годы борьбой не только против социологизма, но и против социологии вообще, которая, по умолчанию, признавалась всеми участниками полемики «буржуазной лженаукой». Удивительно то обстоятельство, что вульгарная социология была побеждена посредством концепции, которую, если бы не война, скорее всего, ожидали бы тяжкие идеологические обвинения. Такое развитие событий было весьма вероятно, и особенно после постановления ЦК ВКП(б) о закрытии журнала «Литературный

1. Такая роль принадлежала, например, астрологии, без стремления которой разгадать тайны человеческих судеб астрономические вычисления, наверное, остались бы скучным и непривлекательным занятием, и Кеплер или Тихо Браге, как и многие другие, вряд ли бы стали великими астрономами.

критик». Следует добавить, что, возможно, именно отождествление вульгарного социологизма и социологии вообще как отголосок дискуссий 1930-х годов в умах академиков-долгожителей, надзиравших за идеологической благонадежностью в науках об обществе, сыграло весомую роль в стагнации социологического знания в СССР в 1960–1980-е годы.

Литература

- Арсланов В. Г. (2004). К читателю этой книги // *Лифшиц М.* Что такое классика? М.: Искусство XXI век. С. 7–30.
- Аскольдов С. А. (1997). Концепт и слово // *Нерознак В. П.* (ред.). Русская словесность: от теории словесности к структуре текста. М.: Academia. С. 267–279.
- Бушуев С. К. (1940). Искажение образа Н. Г. Чернышевского в работах М. Н. Покровского // *Сидоров А.* (ред.). Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского. Ч. 2. М.: Изд-во Академии наук СССР. С. 198–209.
- Вахштайн В. (2009). Конец социологизма: перспективы социологии науки. URL: https://polit.ru/article/2009/08/06/videon_vahshtain/ (дата доступа: 10.09.2019).
- Вахштайн В. (2010). Еще раз про когнитивный стиль и «спор о социологизме». URL: <https://cfs.hse.ru/news/137862245.html> (дата доступа: 10.09.2019).
- Давыдов Ю. Н. (1997). «Дух мировой тогда осел в эстетике...» // Социологический журнал. 1997. № 3. С. 177–194.
- Делез Ж., Гваттари Ф. (2009). Что такое философия? / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Академический Проект.
- Кожин В. В. (1962). Вульгарный социологизм // *Сурков А. А.* (ред.). Краткая литературная энциклопедия. Т. 1. М.: Советская энциклопедия. С. 1062–1064.
- Колпинский Ю. (1935). Статьи о живописи («Новый мир» за 1934 год) // Литературный критик. № 5. С. 202–210.
- Коммунистическая Академия (1930). Против механистического литературоведения: дискуссия о концепции В. Ф. Переверзева. М.: Коммунистическая Академия.
- Красных В. В. (2003). Концепт «Я» в свете лингвокультурологии // *Красных В. В., Изотов А. И.* (ред.). Язык. Сознание. Коммуникация. Вып. 23. М.: Макс-пресс. С. 4–14.
- Лифшиц М. (1933). К вопросу о взглядах Маркса на искусство. М.: Гослитиздат.
- Лифшиц М. (1983). Г. В. Плеханов: очерк общественной деятельности и эстетических взглядов. М.: Искусство.
- Лифшиц М. (1986а). Вульгарная социология // *Лифшиц М.* Собрание сочинений. Т. 2. М.: Изобразительное искусство. С. 233–244.
- Лифшиц М. (1986б). Ленинизм и художественная критика // *Лифшиц М.* Собрание сочинений. Т. 2. М.: Изобразительное искусство. С. 186–196.
- Лифшиц М. (1986в). Народность и борьба классов // *Лифшиц М.* Собрание сочинений. Т. 2. М.: Изобразительное искусство. С. 245–292.

- Лифшиц М.* (1986г). Против вульгарной социологии. Критические заметки // *Лифшиц М.* Собрание сочинений. Т. 2. М.: Изобразительное искусство. С. 197–225.
- Лифшиц М.* (1986д). В чем сущность спора? // *Лифшиц М.* Собрание сочинений. Т. 2. М.: Изобразительное искусство. С. 226–232.
- Лифшиц М.* (2011а). Письмо В. Досталу от 26 ноября 1963 г. // *Лифшиц М.* Письма В. Досталу, В. Арсланову, М. Михайлову. 1959–1983. М.: Grundrisse. С. 39–45.
- Лифшиц М.* (2011б). Письмо В. Досталу от 23 апреля 1967 г. // *Лифшиц М.* Письма В. Досталу, В. Арсланову, М. Михайлову. 1959–1983. М.: Grundrisse. С. 68–70.
- Лифшиц М.* (2013). Проблема Достоевского (разговор с чертом). М.: Академический Проект.
- Лифшиц М.* (2015). Лекции по истории искусства. ИФЛИ. 1940. М.: Grundrisse.
- Лукач Г.* (1935). Проблемы теории романа // *Литературный критик.* № 2 С. 19–78; № 3. С. 231–254.
- Лукач Г.* (2003). История и классовое сознание: исследования по марксистской диалектике / Пер. с нем. С. Земляного. М.: Логос-Альтера.
- Луначарский А. В.* (1935). Плеханов как искусствовед и литературный критик // *Литературный критик.* 1935. № 7. С. 21–46.
- Маркс К., Энгельс Ф.* (1983). К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. Т. 1. М.: Искусство.
- Полянский В.* (1931). Критика // *Фриче В. М.* (ред.). Литературная энциклопедия. Т. 5. М.: Коммунистическая Академия. С. 589–673.
- Савчук В. В.* (2002). Топологическая рефлексия. М.: Канон+.
- Сергиевский И.* (1935). «Социологисты» и проблемы истории литературы // *Литературный критик.* № 10. С. 34–51.
- Степанов Ю. С., Проскурин С. Г.* (1993). Константы мировой культуры: алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. М.: Наука.
- Шиллер Ф. П.* (1935). Литературоведение в Германии. М.: Госполитиздат.
- Шюккин Л.* (1928). Социология литературного вкуса / Пер. с нем. Б. Я. Геймана и Н. Я. Берковского под ред. В. М. Жирмунского. Л.: Academia.
- Юзовский Ю.* (1935). «Ромео и Джульетта»: Шекспир в театре революции // *Литературный критик.* 1935. № 7. С. 119–157.
- Gilson E.* (1969). *Linguistique et philosophie: essai sur les constantes philosophiques du langage.* Paris: Vrin.
- Salomon A.* (1938). *Sociology and Sociologism* // *Journal of Social Philosophy.* Vol. 3. P. 210–222.

Vulgar Sociologism: The History of the Concept

Vladimir Bystrov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg University

Address: Universitetskaya Nabereznaya, 7/9, Saint Petersburg, Russian Federation 199034

E-mail: vyb83@yandex.ru

Vladimir Kamnev

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg University

Address: Universitetskaya Naberezhnaya, 7/9, Saint Petersburg, Russian Federation 199034

E-mail: kamnev4@yandex.ru

This article can be considered as the history of the concept of vulgar sociology, including both the moment of the emergence of this concept and its subsequent history. In the 20th century, new approaches were formed in the natural sciences about society and man which assumed to consider all of the ideas from the point of view of class psycho-ideology. This approach manifested itself somewhat in the history of philosophical and scientific knowledge, but chiefly in literary criticism (Friche, Pereverzev). As a result, any work of art turns into a ciphered message behind which the interest of a certain class or group hides. The critic has to solve this code and define its sociological equivalent. In the discussions against vulgar sociology, M. Lifshitz and his adherents insisted on a limitation of the vulgar-sociological approach, qualifying it as a bourgeois perversion of Marxism. They saw the principle of the criticism of vulgar sociology in the well-known statement by K. Marx about the aesthetic value of the Ancient Greek epos. The task of the critic does not only reduce to the establishment of social genetics of the work of art because he also needs to explain why this work causes aesthetic pleasure during other historical eras. In the article, it is shown that later attempts to reduce the complete spectrum of modern western philosophy and aesthetics into a paradigm of vulgar sociology of the 1920s is an unreasonable exaggeration. At the same time, in discussions in the 1930s, the question of the need of the differentiation of the vulgar-sociological approach and a sociological method in general was raised. As for sociology, this question remains relevant even today.

Keywords: sociology, vulgar-sociological approach, concept, aesthetics, criticism

References

- Arslanov V. (2004) K chitatelu etoi knigi [To a Reader of This Book] // Lifshitz M., *Chto takoe klassika?* [What is Classic?], Moscow: Iskustvo XXI vek, pp. 7–30.
- Askoldov S. (1997) Concept i slovo [Concept and Word]. *Russkaya slovesnost: ot teorii slovesnosti k structure texta* [Russian Literature: From the Theory of Literature to the Structure of the Text] (ed. P. Neroznak), Moscow: Academia, pp. 267–279.
- Buschuev S. (1940) Iskazhenie obraza N. G. Chernyshevskogo v rabotah M. N. Pokrovskogo [Perversion of N. Chernyshevsky's image in M. Pokrovsky's Works]. *Protiv antimarkistskoi kochtseptsii M. N. Pokrovskogo. T. 2* [Against Anti-marxist Conception of M. Pokrovsky, Vol. 2] (ed. A. Sidorov), vol. 2, Moscow: USSR Academy of Sciences, pp. 198–209.
- Communist Academy (1930) *Protiv mekhanisticheskogo literaturovedenia. Diskussiya o kontseptsii V. F. Pereverzeva* [Against Mechanistic Literature Studied: Discussion of V. Pereverzev's Conception], Moscow: Communist Academy.
- Davydov Y. (1997) "Duch mirovoi togda osel v estetike" ["Then World Reason Settled in Aesthetics"]. *Sociological Journal*, no 3, pp. 177–194.
- Deleuze G., Guattari F. (2009) *Chto takoe filosofia?* [What is Philosophy?], Moscow: Akademicheskyy Proekt.
- Gilson E. (1969) *Linguistique et philosophie: essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris: Vrin.
- Kozhinov V. (1962) Vulgarnyi sociologizm [Vulgar Sociology]. *Kratkaja literaturnaja enciklopediya. T. 1* [Brief Literature Encyclopaedia, Vol. 1] (ed. A. Surkov), Moscow: Sovetskaja enciklopediya, pp. 1062–1064.
- Kolpinsky Y. (1935) Statji o zhivopisi ("Novy mir" za 1934 god) [Articles about Painting ("Novy mir" in 1934)]. *Literature critic*, no 5, pp. 202–210.
- Krasnykh V. (2003) Concept "Ya" v svete lingvokulturologii [Concept "Ego" in the Light of Linguistic Cultural Studies]. *Language. Mind. Communication, Issue 23*, Moscow: Max-press, pp. 4–14.
- Lifshitz M. (1933) *K voprosu o vzglyadach Marxa na iskusstvo* [On Marx's Views on Art], Moscow: Goslitizdat.

- Lifshitz M. (1983) *G. V. Plekhanov: ocherk obtschestvennoi deyatel'nosti i esteticheskikh vzglyadov* [G. Plekhanov: An Essay on Social Activity and Aesthetic Views], Moscow: Iskusstvo.
- Lifshitz M. (1986) Leninizm i khudozhestvennaya kritika [Leninism and Art Critics]. *Sobranie sochinenij. T. 2* [Selected Works, Vol. 2], Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, pp. 186–196.
- Lifshitz M. (1986) Narodnost i borba klassov [Narodnost and Class Struggle]. *Sobranie sochinenij. T. 2* [Selected Works, Vol. 2], Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, pp. 245–292.
- Lifshitz M. (1986) Protiv vulgarnoi sociologii: kriticheskie zametki [Against Vulgar Sociology: Critical Notes]. *Sobranie sochinenij. T. 2* [Selected Works, Vol. 2], Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, pp. 233–244.
- Lifshitz M. (1986) V chem sutschnost spora? [What is the Point of Debate?]. *Sobranie sochinenij. T. 2* [Selected Works, Vol. 2], Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, pp. 226–232.
- Lifshitz M. (1986) Vulgarnaya sotsiologia [Vulgar Sociology]. *Sobranie sochinenij. T. 2* [Selected Works, Vol. 2], Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, pp. 233–244.
- Lifshitz M. (2011) Pismo V. Dostalu ot 26 noyabrya 1963 [The Letter to V. Dostal, 26 November 1963]. *Pisma V. Dostalu, V. Arslanovu, M. Mihajlovu. 1959–1983* [The Letters to V. Dostal, V. Arslanov, M. Michailov, 1959–1983], Moscow: Grundrisse, pp. 39–45.
- Lifshitz M. (2011) Pismo V. Dostalu ot 23 aprelya 1967 [The Letter to V. Dostal, 23 April 1967]. *Pisma V. Dostalu, V. Arslanovu, M. Mihajlovu. 1959–1983* [The Letters to V. Dostal, V. Arslanov, M. Michailov, 1959–1983], Moscow: Grundrisse, pp. 68–70.
- Lifshitz M. (2013) *Problema Dostoevskogo (razgovor s chertom)* [The Problem of Dostoevsky (Conversation with a Devil)], Moscow: Akademicheskyy proekt.
- Lifshitz M. (2015) *Lektsii po istorii isusstva. IFLI. 1940* [Lectures on Art History. Moscow Institute of Philosophy, Literature and History. 1940], Moscow: Grundrisse.
- Lukács G. (1935) Problemy teorii romana [Problems of Novel's Theory]. *Literature critic*, 1935, no 2, pp. 19–78; no 3, pp. 231–254.
- Lukács G. (2003) *Istoriya i klassovoe soznanie: issledovaniya po marxistskoi dialektike* [History and Class Consciousness: Studies on Marxist Dialectics], Moscow: Logos-Altera.
- Lunacharsky A. (1935) Plekhanov kak iskusstved i literaturnyi kritik [Plekhanov as Art Historian and Literature Critic]. *Literature critic*, no 7, pp. 21–46.
- Marx K., Engels F. (1983) *K. Marx i F. Engels ob iskusstve. T. 1* [K. Marx and F. Engels on Art, Vol. 1], Moscow: Iskusstvo.
- Polyansky V. (1931) Kritika [Critics]. *Literaturnaya jenciklopediya. T. 5* [Literature Encyclopaedia, Vol. 5] (ed. V. Friche), Moscow: Communist Academy, pp. 589–673.
- Salomon A. (1938) Sociology and Sociologism. *Journal of Social Philosophy*, 1938, vol. 3, pp. 210–222.
- Savchuk V. (2002) *Toplogicheskaya reflexia* [Topological Reflection], Moscow: Kanon+.
- Schiller F. (1935) *Literaturovedenie v Germanii* [Literature Studies in Germany], Moscow: Gospolitizdat.
- Schucking L. (1928) *Sociologia literaturnogo vkusa* [Sociology of Literature Taste], Leningrad: Academia.
- Sergievsy I. (1935) "Sotsiologisty" i problemy istorii literatury ["Sociologists" and Problems of the History of Literature]. *Literature critic*, no 10, pp. 34–51.
- Stepanov Y., Proskurin S. (1993) *Konstanty mirovoi kultury: alfavitnyye teksty v period dvoeveriya* [Constants of World Culture: Alawites and Alawit Texts in Period of Dual Faith], Moscow: Nauka.
- Vakhshain V. (2009) *Konets sociologisma: perspektivy sociologii nauki* [The End of Sociologism: Perspectives of the Sociology of Science]. Available at: https://polit.ru/article/2009/08/06/video_n_vahshain/ (accessed 10 September 2019).
- Vakhshain V. (2010) *Etshe raz pro kognitivnyi stil i "spor o sociologisme"* [About Cognitive Style Again and "Debate on Sociologism"]. Available at: <https://cfs.hse.ru/news/137862245.html> (accessed 10 September 2019).
- Yuzovskiy Y. (1935) "Romeo i Dzhulietta": Schekspir v teatre revoliutsii ["Romeo and Juliet": Shakespeare in Theatre of Revolution]. *Literature critic*, no 7, pp. 119–157.

Подход к анализу религиозной реальности в социальной феноменологии Альфреда Шюца

Алексей Ситников

Доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений
Института государственной службы и управления
Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Адрес: пр-т Вернадского, 82, стр.1, г. Москва, Российская Федерация 119571
E-mail: av.sitnikov@igsu.ru

В статье автор предлагает описание религиозной реальности, анализирует ее соотношение с повседневной, теоретической и мифологической реальностями, выявляет их пересечения и специфику, отталкиваясь от концепции множественности реальностей, сформулированной в рамках социальной феноменологии Альфреда Шюца. Согласно мысли Шюца, реальность понимается как то, что имеет для человека значение, а также обладает непротиворечивостью и несомненностью для тех, кто находится внутри нее. Реальности структурно подобны друг другу, потому что они подобны наиболее очевидной для всех людей реальности — миру повседневной жизни. Религиозная реальность имеет один из основных признаков подлинной реальности — внутреннюю непротиворечивость. Религиозной реальности присуще свое эпохэ — специальные аскетические практики, — сходное с эпохе теоретической сферы в том, что оно также не служит практическим задачам и предполагает свободу от бытовых сиюминутных вопросов. Аналогично тому, как теоретическая сфера существует независимо от жизни ученого в физическом мире, но нуждается в ней для того, чтобы результаты были переданы другим людям, так и религиозная реальность в устремлении к трансцендентному зависит от ритуальных действий и материальных предметов. Индивидуальные и особенно коллективные религиозные практики имеют физическое исполнение и неразрывно связаны с телесным ритуалом. Несмотря на то что феноменологическая концепция множественности реальностей Шюца уже неоднократно служила отправной точкой для развития различных социальных теорий, ее эвристический потенциал не исчерпан и позволяет проводить анализ и разрабатывать, например, актуальные вопросы национальной идентичности и ее связей с религиозной традицией в современную эпоху, когда религиозная реальность теряет убедительность и имеет много конкурентов, одним из которых является современный миф нации. Представления о нации, связанные с интерсубъективной и социально подтверждаемой в качестве самоочевидной реальностью повседневной жизни, вызывают эмоциональные переживания и наполняют жизнь, вытесняя религиозную реальность или заставляя последнюю вступать в сложные взаимодействия с национальным нарративом.

Ключевые слова: Альфред Шюц, религия, социальная феноменология, реальность, повседневность, наука, миф, нация

Концепция Альфреда Шюца (1899–1959) о множественных реальностях оказала большое влияние на теоретическую мысль XX века. Ее активно использовали деятели разных школ и направлений. В настоящей статье мы рассмотрим возможность использования концепции Шюца для описания религиозной реальности и анализа ее отношений с другими реальностями — повседневной, научной, мифологической и др.

Шюц был одним из последователей и продолжателей Эдмунда Гуссерля, который полагал, что с помощью феноменологического метода невозможно говорить о религиозных предметах. Для него допущение существования Бога попадает под применение метода редукции. У Гуссерля религиозное сознание трансцендентно как по отношению к миру, так и по отношению к «абсолютному» сознанию. Божественное бытие трансцендентно. Но это иная трансцендентность, нежели у мира: «Мы распространяем нашу феноменологическую редукцию и на такое „абсолютное“ и „трансцендентное“. Оно должно быть выключено из нового поля изыскания» (Гуссерль, 2015: 181). Видимо, это представление разделял Шюц, поэтому он практически ничего не писал о религиозной реальности, у него нет сколь-либо подробной ее разработки, хотя он ее постоянно упоминает наряду с другими. Однако несомненно, что исходя из внутренней логики мысли Шюца религиозная реальность имеет один из основных признаков подлинной реальности — внутреннюю непротиворечивость. Как пишет М. Дуглас, в процессе познания мира «в хаосе изменчивых впечатлений каждый из нас выстраивает стабильный мир, в котором объекты имеют распознаваемую форму. В процессе восприятия мы строим [реальность], принимая одни подсказки и отбрасывая другие» (Дуглас, 2000: 66). Человек старается достигнуть примирения, преодолеть хаос, организовать стабильный упорядоченный мир, и в этом контексте религию необходимо понимать в «свете свойственного всем людям стремления к единству всего их опыта и к преодолению различий и разъединенности в актах искупления и примирения» (Там же: 248).

Ниже мы воспользуемся намеченным у Шюца подходом для реконструкции концепции религиозной реальности как «конечной области смысла», а также посмотрим способы ее отношения с мирами повседневной жизни, фантазий и научного созерцания, что частично уже было проделано рядом авторов (Barber, 2017; Staudigl, 2017).

У Гуссерля философия основывается на тщательно разработанном методе анализа феноменов сознания: после предварительного «очищения» (отказа от «естественной установки») в нем остаются только сами воспринимаемые «вещи». Шюц пересмотрел роль «естественной установки» и добавил к феноменологическому подходу идею множественности реальностей, которую он позаимствовал у американского философа и психолога Уильяма Джеймса (James, 1890). Последний связывал различные реальности, которые может воспринимать человек и в которых он может пребывать и что-либо делать, с его вниманием, эмоциональной и деятельной жизнью. Примерами таких реальностей, обладающих своим особым

и неповторимым стилем, он называл физический (чувственный) мир, миры науки и идеальных объектов, сверхъестественные миры мифологии и религии, мир умопомешательства и другие. Для Джеймса таких реальностей, т. е. того, что «возбуждает и стимулирует наш интерес», может быть бесконечно много. Шюц переформулировал концепцию Джеймса на языке феноменологии, стремясь освободить ее от психологического понимания.

Что такое реальность в понимании Шюца? Прежде всего, это все то, что имеет для человека значение. Главное свойство реальности — ее непротиворечивость и несомненность для тех, кто находится «внутри» нее. В ней не сомневаются те, кто пребывает в ее мире. Каждая из относительно суверенных и автономных реальностей конституируется «значением наших переживаний» (Шюц, 2004: 424, 511). Ее отличительная черта — конечная область смысла, в которую мы можем встраиваться своими действиями. Шюц приводит примеры: для маленькой девочки реальностью является ее игровой мир; Гамлет — это настоящий Гамлет для тех, кто находится в мире театрального представления. Рыцарь на картине Дюрера существует как реальность пространства художественной фантазии, а слушая анекдот, мы на какое-то время входим в вымышленный мир шутки, обнаруживающий «дурацкий характер» повседневности.

Шюц также полагал, что существует несколько реальностей: повседневная жизнь, сновидения, грезы и фантазии, искусство, религиозный опыт, научное созерцание, игровой мир ребенка, мир сумасшедшего (Там же: 426). Явленное в мире фантазий, сна или теоретизирования будет по-своему реальным, но, согласно Шюцу, нельзя заявить о существовании объектов этих миров в том же смысле, в каком существует, например, мир повседневной жизни. Каждая реальность должна пониматься как конечная область смысла (*finite provinces of meaning*) со своими отличительными чертами. Именно смысл, проявляющий свой специфический когнитивный стиль, конституирует реальность.

Что понимает Шюц под когнитивным стилем? Конечно, это совсем не то, что имеется в виду в современной когнитивной психологии¹. В рамках феноменологического подхода, предполагающего прежде всего выявление и описание опыта сознания, присущий любой из реальностей когнитивный стиль «включает в себя специфическую напряженность сознания, а, стало быть, свое особое *epoché*, преобладающую форму спонтанности, особую форму переживания собственного Я, особую форму социальности и особую временную перспективу» (Там же: 427). Переживания в каждой из реальностей внутренне непротиворечивы и соответствуют своему когнитивному стилю. Они отличаются друг от друга, так как каждый мир имеет свои специфические черты.

Переход из одной относительно автономной и суверенной реальности в другую требует от человека определенных усилий, так как его переживания совместимы друг с другом лишь внутри границ только одной из множества *конечных*

1. Статья Шюца «О множественности реальностей» была опубликована в 1945 году, задолго до того, как возникла современная когнитивная психология.

областей смысла, то есть в пределах одного когнитивного стиля. Переход между ними сопровождается специфическим смысловым скачком, «шоком», заставляющим нас переориентироваться на иную реальность, вырваться из одной конечной области значения и перейти в другую. Можно привести множество примеров такого смыслового скачка, в частности: пробуждение от сна (переход из мира сновидений в реальность повседневной жизни); поднятие занавеса в театре (переход в мир сценического представления); погружение в мир научной теории или в пространство детской игры и т. п.

Реальности структурно подобны друг другу, потому что они подобны первой и самой очевидной для всех людей реальности — миру повседневной жизни, где предикации реальности и предикации существования совпадают. В остальных случаях реальным для кого-то может стать нечто несуществующее (Шюц приводит в пример Дон Кихота, сражающегося с реальными для него, но не существующими великанами).

Реальность повседневности у Шюца названа верховной. Она познается в естественной установке сознания. Иногда он ее так и называет — мир естественной установки. Это мир физических вещей, в число которых входит и тело человека. Он существует до нашего рождения и дан нашему переживанию. В этом мире производятся телесные перемещения, решаются земные задачи, достигается успех или нас постигает неудача. Этот мир интерсубъективен — человек разделяет его с другими индивидами и всевозможными материальными объектами. Кроме того, это мир практических интересов, работы, коммуникации и необходимости удовлетворения жизненных потребностей.

В реальности повседневной жизни в рамках естественной установки человека с другими людьми связывают разнообразные социальные отношения, коммуникация, которая обязательно опирается на акты *работы* — так Шюц называет телесные движения, действия во внешнем мире, осуществляющиеся с определенным намерением. Посредством работы бодрствующее Я «общается с другими, организует различные пространственные перспективы мира повседневной жизни» (Там же: 406), интегрирует настоящее, прошлое и будущее, организуя измерение времени, общее для всех. Это «стандартное» время естественной установки измеримо календарем и часами.

Мир повседневной жизни — это только одна из множества имеющихся реальностей. Кроме повседневного мира Шюц достаточно подробно описал особую реальность научной теории. У него также рассмотрены миры сновидений, искусства и фантазий. Они неравноценны, так как являются «колониями» мира повседневности, от которого происходят (Вахштайн, 2015: 16).

Концепция множества реальностей Шюца уже неоднократно служила отправной точкой для развития различных социальных теорий. Далее в статье мы применим логику и терминологию концепции Шюца для описания и выделения характеристик религиозной реальности, путем сопоставления ее с повседневным, теоретическим и мифологическим мирами выявим ее существенные черты и особенности.

Теоретическая и религиозная реальности

Религиозная реальность как конечная область смысла, обладающая своими отличительными чертами, специфическим когнитивным стилем и внутренней непротиворечивостью переживаний, оказывается в рамках феноменологического подхода Шюца весьма похожа на реальность теоретическую. Имеется несколько важных пунктов сходства. О мире научной теории Шюц пишет: «„Скачок“ в область теоретического мышления предполагает решение индивида приостановить свою субъективную точку зрения» (Шюц, 2004: 442). В сфере научного мышления действует не человек, а теоретик, одинокое теоретизирующее Я, у которого отсутствуют переживания физического тела и окружающей среды, он выключен из социальных отношений. Научное эпохэ «заключает в скобки» субъективность мыслителя как человека. Теоретик находится в мире научного размышления, переданном ему исторической традицией его науки. Он участвует в дискурсе, «заключающем в себе результаты, полученные другими, проблемы, поставленные другими, решения, предложенные другими, и методы, разработанные другими. Этот теоретический универсум конкретной науки есть конечная область значения, имеющая свой когнитивный стиль с вытекающими из него проблемами и горизонтами, которые подлежат экспликации» (Там же: 444).

Теоретизирование проходит в универсуме дискурса, который уже существует как результат теоретизирования других людей, и предполагает взаимные подтверждения или опровержения. Но чтобы сообщать полученные результаты теоретической мысли друг другу, ученые должны отбросить теоретическую установку и вернуться в мир повседневной жизни. Шюц говорит, что такие переходы люди совершают постоянно, поскольку конечные области значения (т. е. разные реальности) — это не нечто обособленное, а названия разных напряженностей сознания, разные модификации внимания, присущие одной и той же жизни. Поэтому они и могут быть переданы другому человеку только с помощью обыденного языка (Там же: 451).

Переходя к рассмотрению религиозной реальности, необходимо отметить, что она, так же как и теоретическая, опирается на результат, полученный другими людьми. В каждой религии имеются критерии подлинности ее опыта и возможности ее проверки и подтверждения. Религиозная реальность создается в рамках определенной религиозной традиции, и рассматривать эту реальность в плюралистическом ключе, как это, к примеру, представлено у Джеймса или у Джона Хика (Джеймс, 1993; Хик, 2002), некорректно. Действующее Я может оперировать в границах стиля или области смысла какой-то одной конкретной традиции. Внутри нескольких традиций одновременно Я находиться не может, поскольку они нередко бывают взаимоисключающими². Это аналогично тому, как ученый находится в переданной ему исторической традиции научного размышления определенной науки, которая содержит в себе результаты, проблемы и методы, разработанные

2. См. аргументацию в защиту эксклюзивизма: Плантинга, 2014.

другими учеными. Нельзя заниматься наукой вообще, но есть конкретные науки, в каждой из которых имеется свой универсум дискурса, включающий полученные другими учеными результаты, поставленные ими проблемы, предложенные решения. Разрабатываемая теоретиком научная проблема должна «соответствовать универсальному стилю этой [научной] области» (Шюц, 2004: 444).

К любой реальности человек может быть причастен в большей или меньшей степени. Например, один человек все время продумывает научные гипотезы и практически живет в мире научной теории, не замечая наличие иных реальностей, которые не представляют для него особого интереса; другой человек и понятия не имеет о теоретической сфере. Кто-то живет в мире искусства, пишет картины, создает музыкальные симфонии или литературные произведения. Кто-то не может существовать без театра. Или же, напротив, есть люди, которые прекрасно обходятся без искусства или науки и убеждены, что мир фантазий, воображения или теории — это пространство вредное и бессмысленное. Они готовы терпеть эти «вымышленные» миры исключительно в том случае, если те приносят какую-либо пользу (например, позволяют отдохнуть после трудового дня). Аналогичным образом и к религиозной реальности индивиды могут быть причастны в разной степени, и, соответственно, она будет влиять на них в разной мере. Люди, причастные к ней в максимальной степени, являются наиболее включенными в религиозную жизнь, а остальные причастны тому или иному аспекту религиозного мира лишь в некоторой степени.

Специфика религиозного эпохé и ритуальные практики

Естественная установка сознания заключается в том, чтобы отбросить все возможные сомнения в существовании реальности мира повседневной жизни. Последняя имеет статус верховной, потому что непосредственно очевидна и не требует какого-либо подтверждения. В той версии феноменологии, которую разрабатывал Гуссерль, для конституирования мира на основе непосредственно воспринимаемых феноменов сознания необходимо было освободиться от «естественной установки» сознания, т. е. очистить его и оставить в трансцендентальном чистом сознании только сами воспринимаемые «вещи». У Шюца, в отличие от Гуссерля, в центре внимания находится не чистое сознание трансцендентального субъекта, а, напротив, повседневное сознание человека в его естественной установке. В этой парадоксальной феноменологии естественной установки исследуется опыт обыденных социальных отношений: встречи с другим как соучастником в конституировании смысла (Смирнова, 2009: 108).

В рамках естественной установки сознания, характерной для повседневной жизни, человек не склонен сомневаться в существовании внешнего мира, думать о том, что мир и его объекты могут быть не такими, какими они ему кажутся. В эпохé естественной установки человек вступает в коммуникацию с другими, устанавливает «общую среду понимания» (Шюц, 2004: 512). Этому состоянию при-

сущее основополагающее переживание фундаментальной тревоги, то есть знание того, что он умрет, страх перед смертью. Фундаментальная тревога порождает множество потребностей, надежд и опасений, которые, в свою очередь, побуждают человека предпринимать попытки овладеть миром, строить и осуществлять планы (Там же: 422).

Пример переживания фундаментальной тревоги ярко описан Л. Н. Толстым в повести «Смерть Ивана Ильича»: отчаяние и ожидание чего-то ужасного и непонятного, от которого ничем нельзя избавиться, представляется «черным мешком, в который его просовывала невидимая непреодолимая сила». «Он бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись; и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становился к тому, что ужасало его» (Толстой, 1983: 170).

Какое эпохэ присуще религиозной сфере? Это не эпохэ естественной установки, так как в ее рамках сверхчувственная реальность не является очевидной. Религиозное эпохэ обладает большим сходством с тем, которое характерно для сферы научного теоретизирования. Во-первых, как показывает Шюц, научное теоретизирование не служит никакой практической задаче, его цель — наблюдение и понимание. Хотя и возможно использование научных результатов для улучшения повседневной жизни, но эти практические мотивы не составляют часть научного мышления (Там же: 441). Установка незаинтересованного наблюдателя — необходимое условие всякого теоретизирования. Ученый должен быть свободен от фундаментальной тревоги и присущих ей надежд и страхов.

Религиозное эпохэ, так же как и сферы теоретизирования, предполагает свободу от прагматических задач, отстранение от мира работы, от поглощенности текущими бытовыми и сиюминутными вопросами. Для этого в религиозной области разработаны специальные аскетические практики, цель которых — обретение специальных «очистительных» навыков, преодоление привязанности к внешнему миру, отказ от попечения о земных вещах, обо всем «временном, имениях и приобретениях, славе мира сего» (Лествичник, 2008: 87). Почти все религии знают о том, как избавить человека от страстей. В классическом каноне аскестики их восемь: объедение, сребролюбие, тщеславие, блуд, гнев, печаль, уныние, гордость. Древние практики борьбы со страстями хорошо изучены и описаны в самой разнообразной литературе (Фуко, 2007).

Эпохэ религий, берущих свое начало от Пятикнижия Моисея, включает также очищение от практик бытовой магии, низводящих религиозную реальность до обслуживания повседневных сиюминутных забот (например, послать дождь на посева, отомстить врагу, вернуть любимого). Религия библейской традиции требует, чтобы Богу поклонялись бескорыстно и служили ему ради него самого, а не из каких-либо прагматических соображений. Сакральное само по себе является ценностью, объектом желания независимо от его способности содействовать человеку в чем-либо. Попытка человека использовать религиозные практики в качестве механизма решения чисто земных задач противоречит, в частности, представле-

ниям о личностном характере трансцендентной реальности и отношениям доверия с ней, которые существуют в авраамических религиях. Религиозное эпохэ состоит в том, чтобы освободиться от повседневных проектов и от напряженности, которые создает мир работы, от стремления к достижению практических целей, к земному успеху ради трансцендентной реальности (Barber; 2017: 110–112).

Второе сходство эпохэ религиозного и теоретического мира заключается в форме взаимодействия с физическим миром. Научная теоретическая деятельность хотя и предстает активностью «не от мира сего», но она оказывается тесно связана с повседневной жизнью, с тем, что Шюц называет актами работы — измерением, употреблением инструментов, проведением экспериментов и т. д. Результаты научных исследований могут быть переданы лишь посредством этих актов: написание статьи, чтение лекций. Эта работа «представляет собой либо условия, либо следствия теоретизирования, но не принадлежит к теоретической установке как таковой» (Шюц, 2004: 440). Точно так же необходимо различать человека-ученого, который ведет обычную повседневную жизнь среди других людей, от теоретика, который существует в интеллектуальном мире научных знаний и постигает их особую логику. Эти две жизни не антагонистичны, а, напротив, дополняют и предполагают друг друга: материальный мир необходим для достижения научных целей.

Аналогично тому, как теоретическая сфера существует независимо от жизни ученого в физическом мире, но нуждается в нем, религиозная область в своем стремлении постичь трансцендентное зависит от физических объектов, текстов, ритуальных движений и т. п. Эта зависимость религии от видимых действий и материальных предметов даже сильнее, чем у теоретического познания. Религиозные практики не могут обойтись без символов и их визуального воплощения. Все ритуалы и богослужения имеют физическое исполнение и внешне связаны с повседневной жизнью (движения и слова священнослужителей, песнопения, облачения, иконы, книги). Нормальное функционирование религиозной сферы, раскрытие содержащегося в ней смысла, коммуникация как внутри нее, так и с внешним миром — все это неразрывно связано с телом человека, его чувственной стороной, эмоционально насыщенными, нередко зрелищными действиями, в чем-то даже напоминающими театральные. В то же время ритуальные практики с их символами и особым образом регламентированными движениями отделяют религиозную реальность от повседневной жизни, осуществляют переход в иную область смысла, становятся средством встречи с трансцендентным (Barber, 2017: 13, 96, 115).

К. Гирц, развивая идеи Шюца, показывает, что религиозные действия, т. е. то, что он называет и описывает как ритуал, чрезвычайно важны для религиозного сообщества: благодаря ритуалу происходит и создание религиозной реальности, и ее совмещение с другими реальностями. В ритуале повседневная и религиозная реальность сливаются и, «будучи сплавлены посредством единого комплекса символических форм, оказываются одним и тем же миром» (Гирц, 2004: 131), порождая

трансформацию представления об устройстве бытия, «ощущение „подлинно реального“, на чем зиждется религиозная перспектива» (Там же: 130).

В религиозной области смысла вещи воспринимаются не так, как с позиций естественной установки. Это не столько отрицание повседневного мира или сомнение в нем, но наделение его новым значением, символическим смыслом. При таком видении обыденное и бытовое представляется как нечто полное трансцендентного смысла. Всякий предмет, всякое живое существо выражают реальность иного, высшего порядка, символами которого являются. Примеров подобного можно привести множество. Религиозные писатели часто предлагают увидеть за разными событиями повседневного мира трансцендентную реальность, воспринимая явления этого мира как символы вечного. В частности, Тихон Задонский пишет: когда человек вызывается на суд, то должен думать о том, что будет вызов на суд Божий; когда получает на теле язву — вспоминать, что его душа уязвлена грехами; если смотрит на горящую свечу, надо размышлять, что жизнь человека как свеча — также догорит и погаснет; когда видит, как вода стекает с гор на низкие места, следует припоминать, что и благодать от Бога изливается на смиренные сердца; оказавшись в корабле, плывущем по морю во время бури, надо думать, что так и церковь спасает людей среди бури соблазнов. Для православной традиции символическое мышление очень характерно, каждый элемент церковного обихода предстает символом: «Воск означает нашу чистоту... мягкий и послушный, он является знаком раскаяния в упорстве и символом послушания; способный воспринимать всякий образ, он — символ воссоздания человека» (Задонский, 2017: 217).

Пример того, как верующему человеку происходящие с ним повседневные события представляются явлениями трансцендентной реальности, наделенными особым смыслом, приводится в жизнеописании авторитетного для православных людей и ныне причисленного к святым архиепископа Луки Войно-Ясенецкого (1877–1961); крушение поезда осознается им как напоминание, обличение и предупреждение: «В конце 1933 года я был освобожден и уехал в Москву. Господу было, конечно, известно, что я затеваю новый тяжкогреховный шаг, и Он предупредил меня крушением поезда, которое, к сожалению, только напугало меня, но не образумило» (Лисичкин, 2017: 215).

Отсутствие в религиозной реальности характерного для естественной установки переживания фундаментальной тревоги предстает в качестве своеобразного критерия того, что человек обладает подлинным религиозным опытом и преуспел в духовной жизни. В религиозной литературе можно обнаружить множество самых разных примеров, описывающих то, что называется «блаженной кончиной». В частности, в житии одного из самых популярных христианских святых — святителя Николая — говорится, что «с радостью и псалмопением он перешел в вечную блаженную жизнь в сопровождении святых ангелов... встреченный ликами святых» (Ростовский, 1906: 197). После своей смерти святой продолжает жить, совершая многочисленные чудеса и помогая всем, кто обращается к нему за помощью. В современной агиографической литературе также всегда подчеркивается, что

подвижник «жаждет уйти из жизни земной, чтобы встретиться с Богом». В жизнеописании одного афонского старца говорится, что он с радостью ожидал смерти и «готовился к ней как к празднику, ибо чувствовал, что уходит и направляется к возлюбленному Богу» (Филофейский, 2012: 192, 212).

Онтологический статус реальностей

Шюц оставался верен установкам метода трансцендентальной феноменологии с ее «вынесением за скобки» любых суждений о существовании. Он воздерживался от онтологического прояснения термина реальности, понимая ее как конечную область значений. Реальностью является смысл, значимость, мотив, план, намерение, т. е. то, что расположено в рамках человеческого опыта и имеет конститутивный характер и что, в отличие от неокантианских абсолютных ценностей (априорных универсалий), не предшествует человеческой деятельности (Смирнова, 2009: 116).

В рамках той версии феноменологии, которую разрабатывает Шюц, разные реальности, т. е. конечные области смысла, это:

...названия разных напряженностей одного и того же сознания; и это одна и та же жизнь, обыденная жизнь, неразрывная от самого рождения и до самой смерти, на которую направляется внимание в различных его модификациях... В течение одного дня или даже часа мой разум может пройти через всю гамму напряженностей сознания, то живя в актах работы, то проходя через дневные грезы, то погружаясь в изобразительный мир живописи, то предаваясь теоретическому мышлению. Все эти разнородные переживания — переживания в моем внутреннем времени; они принадлежат моему потоку сознания. (Шюц, 2004: 451)

Повседневность, мир естественной установки, воспринимается как сама собой разумеющаяся реальность, и, как уже было упомянуто, она названа верховной, так как от нее производны все остальные миры, в том числе и те, которые имеют интерсубъективный характер. Американский социальный философ и социолог Питер Бергер, развивая эту концепцию Шюца, считал, что обыденная реальность повседневного мира имеет верховный статус, поскольку наш язык и вся система типизаций, объективирующих опыт человека, производна от повседневной реальности, всегда в нее укоренена и сохраняет с ней связь. Другого языка и возможностей понимания мира у людей просто нет. Взятые из повседневной реальности язык и типизации переносятся на другие реальности: искусство, мифы, религию, науку и проч. В этом «главенство» повседневной реальности: мир фантазий и воображения, мифов и религии, научной теории и сновидений даны человеку на языке и в понятиях повседневности, и это невозможно преодолеть. Когда человеческий язык интерпретирует опыт любых других конечных областей смысла, он обязательно вносит в них понятия и типизации реальности повседневной жизни, переводит их в представления, сформированные повседневностью (Бергер, Лук-

ман, 1995: 21). При этом происходит неизбежное искажение иных реальностей, в частности, религиозной.

Верховный статус повседневной реальности в сознании человека утверждается благодаря ее интерсубъективности. В ней индивид живет с другими людьми, она постоянно социально подтверждается. Религиозная реальность тоже может иметь социальное подтверждение в том случае, когда она начинает существовать как традиция. Это происходит следующим образом. Понимание религии задается особым рода опытом, появляющимся из участия в религиозных практиках, которые приняты в социальном окружении человека. Размышления о религии, а также связанный с ними опыт опосредованы теми людьми из окружения верующего, кто уже имел этот религиозный опыт. Данный опыт распределяется среди людей неравномерно. Те, кто испытал его, с очевидностью, стремятся институционализировать его для других, воплотить в традицию (Berger, 1979: 35–47). После того как традиция вбирает в себя этот опыт, она получает и его авторитет — авторитет священного. Традиция начинает выступать как место проявления религиозной реальности в повседневном обыденном мире через священные книги, ритуалы, институты и их функционеров. В таком случае религия делается явлением обычной социальной жизни, и ее достоверность поддерживается так же, как и достоверность всего остального — социальным согласием, социальным контролем. Она достоверна, если все говорят и действуют так, будто они имеют передаваемый традицией опыт, или если они доверяют тем «продвинутым» носителям традиции, которые этот опыт действительно имели.

Доверие к традиции имело место, например, в период Средних веков и продолжается сегодня в регионах, где наблюдается высокая степень религиозности и религиозной однородности населения, например, в исламском мире. Как замечает Бергер, на протяжении большей части человеческой истории религиозные установления существовали в обществе как монополии, давая высшее обоснование смысла как индивидуальной, так и коллективной жизни. Религия являлась эффективным инструментом объяснения и оправдания социального порядка, поскольку соотносила реальность, произведенную обществом, с реальностью предельной (Бергер, 2019: 45). Эта легитимация носит до-теоретический характер, устанавливает некие самоочевидные, само собой разумеющиеся истины, усваивающиеся в процессе социализации.

В Новое время, вследствие исчезновения единства христианства и религиозных войн, в ряде стран Европы происходит секуляризация: религия утрачивает монополию на определение повседневной реальности, на создание единой общей вселенной само собой разумеющихся смыслов для всех членов общества. Религиозные институты перестают быть регуляторами мышления и действия и больше уже не могут с уверенностью претендовать на лояльность своих бывших приверженцев: у религии появляются конкуренты в деле высшего определения реальности. Одним из самых серьезных и успешных конкурентов стали националистические идеологии (Там же: 157). В результате усиления секуляризации определять

смыслы и самоочевидности повседневной реальности в сознании человека вместо религии начинают представления о нации. К этой мысли Бергера мы обратимся ниже, а пока вернемся к вопросу о первенстве реальностей.

Казалось бы, очевидный тезис о том, что мир повседневности занимает высшее и привилегированное положение, был подвергнут критике некоторыми авторами, в частности, Ирвингом Гофманом, который считал, что Шюц неудовлетворительно раскрыл принципы взаимодействия реальностей между собой и осуществления переходов между ними. Гофман не согласен с тем, что такой переход должен сопровождаться каким-либо «шоковым опытом», радикально меняющим напряженность сознания, а, напротив, утверждает, что подобный переход совершается легко. Он также полагает, что нет оснований выделять реальность повседневной жизни как более важную и первостепенную: «События повседневности можно считать реальными и одновременно нереальными. Обнаруживается структурное сходство между миром повседневности... и различными иллюзорными „мирами“» (Гофман, 2003: 66, 69). Переход может сопровождаться шоком, лишь когда человек внезапно просыпается. Гофман также отмечает, что на одни и те же события люди смотрят с разных точек зрения и часто сами выбирают, какую реальность считать высшей.

Эта аргументация Гофмана хорошо подтверждается примерами из произведений духовной классики: описанные в них истории имеют какой-либо смысл, если мы понимаем, что для героев древних патериков и житий подлинной и настоящей существующей является религиозная реальность. Она воспринимается как главная и единственно значимая. Даже если допустить, что древние отцы-пустынники — это полупоупендарные личности, олицетворяющие собой те ценности, которые общество разделяет, но редко им следует, то все равно их слова и поведение будут восприниматься как бессмысленные и лишены какой-либо внутренней логики и непротиворечивости при попытке свести их, например, к экономическим отношениям или «социальному». В качестве примера разберем небольшой сюжет византийского автора конца VI — начала VII века Иоанна Мосха, в котором описано, как к некоему подвижнику, который проводил все время в молитве, приходит гость:

Во время пребывания его близ св. Иордана, после кончины брата, навестил его один старец из лавры Каламонской:

— Провождая столько времени в безмолвии и подвижничестве — чего ты достиг, брат?

— Ступай и возвратись дней через десять. Тогда я скажу тебе.

Придя на десятый день, старец нашел брата уже умершим. На черепке было начертано: «Прости меня, отче, я никогда при исполнении своего [молитвенного] правила не обращал своих мыслей к земному» (Мосх, 1915: 120)³.

3. Оригинал данного текста см.: *Patrologia Graeca* (PG. 87. Col. 2851–3112). Имеется два русских перевода с греч.: архиеп. Филарета Гумилевского (1848) и М. И. Хитрова (1896). Мы с некоторыми уточнениями опираемся на второй перевод по изданию: Мосх, 2013: 300.

В православии признается недопустимым хвалиться духовными достижениями; кроме того, считается, что подвижнику, достигшему на пути к Богу высших ступеней, открывается время его земной кончины. Но сказать об этом — значит похвастаться и продемонстрировать свое духовное преуспеяние, что как раз недопустимо. Святой — тот, кто находится в непрестанной молитве, т. е. разговоре с Богом, и воспринимает это состояние как наивысшую ценность. Святой брат, как следует из сюжета, подвижник, к которому пришли, всего этого достиг, т. е. обладает подлинным духовным совершенством. Он явил ответ своим поступком, избежав при этом хвастовства перед старцем и даже попросив у него прощения. Данный пример является иллюстрацией и к приведенному ранее тезису о том, что разные религиозные традиции чаще всего оказываются взаимоисключающими, и человек не может находиться одновременно внутри более чем одной из них: благодаря трудам Макса Вебера социологам хорошо известен кальвинизм, и не составляет труда заметить, что логика кальвинистского благочестия (при всей ее внутренней непротиворечивости) противоположна той, которая представлена в разобранном нами сюжете византийского автора.

С тезисом Шюца о том, что мир повседневности занимает высшее и привилегированное положение по отношению к религиозной реальности, не согласились бы представители большинства религий. Они уверены в обратном: сверхчувственный мир существует и является подлинным, изначальным и более ценным.

Религиозная и мифологическая реальности

В начале данной статьи были отмечены те черты, которые сближают религиозную реальность с теоретической. Важно также подчеркнуть, что религия никогда не была чисто теоретической системой. Рациональная составляющая религии вторична и несущественна, как и в разных метафизических доктринах, в которых она оформляется и в которых Бог выступает в качестве первопричины мира. О божественном нельзя непротиворечиво и доказательно говорить языком логики и метафизики, что убедительно продемонстрировали в XX веке, например, такие философы как М. Хайдеггер и Э. Левинас⁴. Религия не может сводиться к сухим наукообразным теориям, она нуждается в практиках мобилизации чувств и эмоциональных обязательств, ей требуются методы создания и укрепления коллективной памяти и идентичности, солидарности и связанности членов группы с предшественниками. Все это роднит религию с мифом. История религий свидетельствует, что она не может размежеваться с мифической реальностью, нуждается в мифе, не может обойтись без элементов мифологического мышления. По наблюдению

4. Э. Левинас предлагает отказаться от интеллектуального постижения Бога, поскольку отношение к нему не может сводиться к познанию, потому что он неподвластен, непредсказуем, не помещается в область данных сознания, не может быть сконструирован, не поддается тематизации, концептуализации или феноменологическому описанию. «Другой абсолютным образом превосходит любое мое представление о нем» (Левинас, 2013: 117–118).

К. Хюбнера, «в религии обнаруживаются глубоко заложенные мифические структуры» (Хюбнер, 1996: 319; см. также: Элиаде, 2014: 160).

Для Шюца миф относится к миру воображения, который включает также и все виды искусства: литература, кино, театр и т. д. Шюц полагал, что в реальности фантазий человек обладает свободой и избавлен от прагматических целей и мотивов. Можно, например, вообразить великанов, волшебников, крылатых лошадей, кентавров и т. п. Царство воображения не имеет пределов (кроме логических), и в нем нет необходимости преодолевать сопротивление внешнего мира (помимо выдуманных самим индивидом законов и правил). В то же время этот мир не дает возможности чего-либо достигнуть. Активность воображения в своем роде безгранична, но и бесплодна. Шюц не занимался специально проблематикой мифа и упрощал ее, смешивая разные реальности (отметим, что лишь во второй половине XX века вышли те работы, благодаря которым понимание мифа вышло на новый уровень (Cassirer, 1946; Lévi-Strauss, 1964, 1966, 1968, 1971). Было бы неверно полагать, что миф — это чистый вымысел, сфера пустой фантазии. Конечно, творчество человека нередко проявляется в том, что он придает мифологическим сюжетам высокохудожественную форму, но миф имеет отличающуюся от обычного человеческого воображения внутреннюю целостность и единство, «обладает априорной необходимостью» (Хюбнер, 1996: 52, 320), опирается на мифический опыт, не чуждый и современному человеку. М. Элиаде считал, что человеческому существу от природы присущи «некоторые аспекты и функции мифологического мышления» (Элиаде, 2014: 169).

Одним из самых влиятельных современных проявлений мифической реальности являются представления о нации. Этот феномен существует во многих формах в разных регионах мира. Имеется большое количество теорий нации и подходов к ее исследованию; мы отметим лишь то, что важно в контексте сопоставления этого феномена с религиозной реальностью. Нация видится не просто как то, что имеет историю, но как «личность по аналогии», имеющая некую неповторимую и единственную в своем роде судьбу, свойственное только ей духовное развитие. Ей также приписывают единое сознание, она может вызывать сострадание, вести себя противоречиво (Хюбнер, 2001: 291–295). Единство целого и части, всеобщего и особенного, прошлого и настоящего выражается в том, что отдельный индивид отождествляет себя с нацией как всеобщим: переживает ее судьбу, гордится ее достижениями и героями, чувствует коллективную вину и стыд, испытывает священный трепет на местах славы. Феноменология этого опыта указывает на его мифический характер. Жизнь нации, превосходя пределы жизни многих поколений, входит в них, ее прошлое воспроизводится в настоящем. Земное, смертное и переходящее поднимает до мифического вечного. Мертвые присутствуют в жизни живых. Живые выступают от имени мертвых. Все это обретает статус священной правды и объясняет, «каков мир и как случилось, что он оказался именно таким» (Флад, 2004: 32). Нация, как и полагается мифу, устанавливает образцы поведения, предостерегает, обосновывает, узаконивает убеждения, воззрения, направляет об-

щественную активность. Так же как и миф, нация не обходится без повествования о священном прошлом и ожидаемом будущем.

Мифическая реальность, предстая в виде национального нарратива, вступает сегодня в сложные взаимодействия с религией, вытесняя ее с тех позиций, которые та занимала в течение тысячелетий в сферах смыслообразования, высших ценностей и создания сообществ. Сегодня религия во многом утратила влияние на эти сферы, и они стали тесно связаны с понятием нации. Национальная идентичность, опознание «свой-чужой» может появиться только в интерсубъективной реальности повседневности, где индивид живет с другими и где социально подтверждаются самоочевидные истины. В ее рамках возникает идентичность, связанная с выделением групп и определением их границ. Идентичность любого сообщества, особенно национального, возникает как противопоставление другим сообществам. Они чувственно воспринимаемы, очевидны, могут вызывать сильные эмоциональные переживания и наполнять жизнь, вытесняя религиозную реальность. Для последней, так же как и для теоретической, социальность, существование других не имеет первостепенного значения. Религия опирается на известный только ей опыт, наука — на свои рациональные методы. Национальная же идентичность связана с более очевидной повседневной реальностью, с наделением смыслом границ сообществ, превращением их в совокупность нерелективных и непосредственных элементов повседневности. Нередко определившееся как особое и отличное от других национальное сообщество стремится иметь свою языковую систему, общность забот, взаимопонимание, исторические нарративы, символы, произведения искусства, политические проекты. Образ жизни, рассматриваемый членами какого-либо сообщества как естественный, нормальный, разделяемые им самоочевидные истины, само собой разумеющиеся представления о мире — это то повседневное, что может сделать сообщество нацией, из чего создается структура национального чувства и самосознания.

Заключение

Феноменологическая концепция множественности реальностей Альфреда Шюца уже неоднократно служила отправной точкой для развития различных теорий. Для анализа религии она представляет несомненную ценность, поскольку позволяет исследовать её без редуцирования и с учетом самых разных её аспектов. Среди множества конечных областей смысла, которые даны людям, те сами выбирают, которую из реальностей считать высшей. Для героев древних патериков и житий подлинной, изначальной и более ценной является религиозная реальность. Характерное для неё эпохе обладает сходством с тем, которое свойственно сфере научного теоретизирования: оба предполагают свободу от прагматических задач, отстранение от мира работы, от поглощенности текущими бытовыми и сиюминутными вопросами. Но религиозная реальность не обладает свойствами общезначимости, универсальности и самоочевидности. Она хотя и имеет интерсубъективный ха-

рактик и формируется, развивается и сохраняется в виде традиции, тем не менее предполагает наличие особого опыта, появляющегося из участия в религиозных практиках. Этого ограничения лишен главный конкурент религии в XX веке — мифология нации, которая социально подтверждается в интерсубъективной реальности повседневности, конституирует границы сообществ и наполняет жизнь смыслом, вытесняя религиозную реальность. Для последней характерны еще два момента. Она привязана к повседневным практикам и тесно связана с физически видимыми предметами и действиями. Практики не могут обойтись без символов и их визуального воплощения. В ритуале повседневная и религиозная реальности совершенно сливаются посредством символических форм. Также они смешиваются, когда с позиций религиозной области смысла повседневность воспринимается не так, как с позиций естественной установки, но наделяется новым символическим значением. Кроме того, существующая в рамках определенной традиции религиозная реальность не может рассматриваться в плюралистическом ключе, поскольку действующее Я может находиться в границах стиля или области смысла какой-то одной конкретной традиции, а не нескольких одновременно. Оно усваивает религию как наделенную авторитетом традицию, и даже индивидуальный религиозный опыт в устоявшихся религиях носит интерсубъективный характер, поскольку опирается на практики, которые имеют свои критерии и рамки, определяемые конкретным религиозным сообществом.

Литература

- Бергер П.* (2019). Священная завеса: элементы социологической теории религии / Пер. с англ. Р. О. Сафронова. М.: Новое литературное обозрение.
- Бергер П., Лукман Т.* (1995). Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум.
- Вахштайн В.* (2015). Дело о повседневности: социология в судебных прецедентах. М.: Центр гуманитарных инициатив.
- Вдовина И. С.* (2009). Феноменология во Франции: историко-философские очерки. М.: Канон.
- Гириц К.* (2004). Религия как культурная система / Пер. с англ. Е. М. Лазаревой под ред. А. Л. Елфимова // *Гириц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН. С. 104–148.
- Гоффман И.* (2003). Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Пер. с англ. Р. Е. Бумагина, Ю. А. Данилова, А. Д. Ковалева, О. А. Оберемко под ред. Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой. М.: Институт социологии РАН.
- Гуссерль Э.* (2015). Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический проект.
- Джеймс У.* (1993). Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья.

- Дуглас М.* (2000). Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле.
- Задонский Т.* (2017). Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: Правило веры.
- Левинас Э.* (2013). Тотальность и Бесконечное. М.: Modern.
- Лествичник И.* (2008). Лествица. СПб.: Наука.
- Лисичкин В. А.* (2017). Лука, врач возлюбленный: жизнеописание святителя и хирурга Луки (Войно-Ясенецкого). М.: Изд-во Московской патриархии.
- Мосх И.* (1915). Луг духовный / Пер. с греч. прот. М. И. Хитрова. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.
- Плантинга А.* (2014). В защиту религиозного эксклюзивизма // *Плантинга А.* Аналитический теист / Пер. с англ. К. В. Карпова под ред. В. К. Шохина. М.: Языки славянской культуры. С. 313–345.
- Ростовский Д.* (1906). Жития святых на русском языке. Месяц декабрь. М.: Синодальная типография.
- Смирнова Н. М.* (2009). Социальная феноменология в изучении современного общества. М.: Канон+.
- Толстой Л. Н.* (1983). Смерть Ивана Ильича. Л.: Художественная литература.
- Филофейский Е.* (2012). Моя жизнь со старцем Иосифом / Пер. с греч. архимандр. Симеона. М.: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь.
- Флад К.* (2004). Политический миф: теоретическое исследование / Пер. с англ. А. Георгиева. М.: Прогресс-Традиция.
- Фуко М.* (2007). Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука.
- Хик Дж.* (2002). Пятое измерение: мистические и духовные учения от древнейших времен до наших дней / Пер. с англ. М. Холомина. М.: Фаир-Пресс.
- Хюбнер К.* (1996). Истина мифа / Пер. с нем. И. Т. Касавина. М.: Республика.
- Хюбнер К.* (2001). Нация: от забвения к возрождению / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского под ред. И. Т. Касавина. М.: Канон+.
- Шюц А.* (2004). Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН.
- Элиаде М.* (2014). Аспекты мифа / Пер. с фр. В. П. Большакова. М.: Академический проект.
- Barber M.* (2017). Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning. Berlin: Springer.
- Berger P. L.* (1979). Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Garden City: Anchor Press/Doubleday.
- Cassirer E.* (1946). The Myth of the State. Oxford: Oxford University Press.
- James W.* (1890). The Principles of Psychology. New York: Henry Holt & Co.
- Lévi-Strauss C.* (1964). Mythologiques. Vol. 1: Le Cru et le Cuit. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C.* (1966). Mythologiques. Vol. 2: Du miel aux Cendres. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C.* (1968). Mythologiques. Vol. 3: L'Origine des manières de table. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C.* (1971). Mythologiques. Vol. 4: L'Homme nu. Paris: Plon.

Staudigl M. (2017). Alfred Schutz and Phenomenology of Religion: Explorations into Ambiguous Territory // *Human Studies*. Vol. 40. № 4. P. 491–499.

An Approach to the Analysis of Religious Reality in the Social Phenomenology of Alfred Schütz

Alexey V. Sitnikov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of State-Confessional Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Address: Prospect Vernadskogo, 82, Moscow, Russian Federation 119571
E-mail: av.sitnikov@igsu.ru

The article deals with the social phenomenology of Alfred Schütz. Proceeding from the concept of multiple realities, the author describes religious reality, analyses its relationship with everyday, theoretical, and mythological realities, and identifies the areas where they overlap and their specifics. According to Schütz's concept, reality is understood as something that has a meaning for a human being, and is also consistent and certain for those who are 'inside' of it. Realities are structurally similar to one another as they are similar to the reality that is most obvious for all human beings, i.e., the world of everyday life. Religious reality has one of the main signs of genuine reality, that of internal consistency. Religious reality has its own epoché (special ascetic practices) which has similarities with the epoché of the theoretical sphere since neither serve practical objectives, and imply freedom from the transitory issues of everyday life. Just as the theoretical sphere exists independently of the life of a scientist in the physical world and is needed to transfer results to other people, so the religious reality depends on ritual actions and material objects in its striving for the transcendent. Individual, and especially collective, religious practices are performed physically and are inextricably linked with the bodily ritual. The article notes that although Schütz's phenomenological concept of multiple realities has repeatedly served as a starting point for the development of various social theories, its heuristic potential has not been exhausted. This allows for the further analyzing and development of topical issues such as national identity and its ties with religious tradition in the modern era, when religious reality loses credibility and has many competitors, one of which is the modern myth of the nation. Intersubjective ideas of the nation that are socially confirmed as the self-evident reality of everyday life cause complex emotions and fill human lives, thus displacing religious reality or forcing the latter to come into complex interactions with the national narrative.

Keywords: Alfred Schütz, religion, social phenomenology, reality, everyday life, the science, myth, nation

References

- Barber M. (2017) *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning*, Cham: Springer.
- Berger P., Luckmann T. (1995) *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge], Moscow: Medium.
- Berger P. L. (2019) *Svjashhennaja zavesa: jelementy sociologicheskoy teorii religii* [The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion], Moscow: New Literary Observer.
- Berger P. L. (1979) *Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City: Anchor Press/Doubleday.
- Cassirer E. (1949) *The Myth of the State*, Oxford: Oxford University Press.

- Douglas M. (2000) *Chistota i opasnost': analiz predstavlenii ob oskvrnenii i tabu* [Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo], Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole.
- Eliade M. (2004) *Aspekty mifa* [Aspects of the Myth], Moscow: Akademicheskyy proekt.
- Filofeyskiy E. (2012) *Moya zhizn' so starcem Joseph* [My Life with the Elder Joseph], Moscow: Ahtyrsky Svyato-Troicky monastyr.
- Flood Ch. (2004) *Politicheskii mif: teoreticheskoe issledovanie* [Political Myth: A Theoretical Introduction], Moscow: Progress-Traditsiya.
- Foucault M. (2007) *Germenevtika sub'ekta: kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982* [The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982], Saint Petersburg: Nauka.
- Geertz C. (2004) *Religiia kak kul'turnaia sistema* [Religion as a Cultural System]. *Interpretatsiia kul'tur* [The Interpretation of Cultures], Moscow: ROSSPEN, pp. 104–148.
- Goffman E. (2003) *Analiz freimov: esse ob organizatsii povsednevnogo opyta* [Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience], Moscow: RAN Institute of Sociology.
- Hick J. (2002) *Pyatoe izmerenie: misticheskie i dukhovnye ucheniia ot drevneishikh vremen do nashikh dnei* [The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm], Moscow: Fair-Press.
- Hübner K. (1996) *Istina mifa* [The Truth of the Myth], Moscow: Respublika.
- Hübner K. (2001) *Natsiia: ot zabveniya k vozrozhdeniyu* [Nation: From Obliviousness to the Revival], Moscow: Kanon.
- Husserl E. (2015) *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology], Moscow: Akademicheskyy proekt.
- James W. (1890) *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt & Co.
- James W. (1993) *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience], Saint Petersburg: Andreev & Sons.
- Lestvichnik I. (2008) *Lestvitsa* [A Ladder], Saint Petersburg: Nauka.
- Levinas E. (2013) *Total'nost' i Beskonechnoe* [Totality and Infinity], Moscow: Modern.
- Lévi-Strauss C. (1964) *Mythologiques, T. 1: Le Cru et le Cuit*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. (1966) *Mythologiques, T. 2: Du miel aux Cendres*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. (1968) *Mythologiques, T. 3: L'Origine des manières de table*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. (1971) *Mythologiques, T. 4: L'Homme nu*, Paris: Plon.
- Lisichkin V. (2017) *Luka, vrach vozlyublennyi: zhizneopisanie svyatitelya i khirurga Luki (Voyno-Yasenetskogo)* [Luke, Beloved Doctor: Biography of the Saint and Surgeon Luke (Voyno-Yasenetsky)], Moscow: Moscow Patriarchy.
- Mosch J. (1915) *Lug duhovnyi* [The Spiritual Meadow], Sergiev Posad: Sviato-Troickaya Sergieva Lavra.
- Plantinga A. (2014) *V zashchitu religioznogo eksklyuzivizma* [In Defense of Religious Exclusivism]. *Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi* [Analytical Theist: Alvin Plantinga Anthology], Moscow: Languages of the Russian Culture, pp. 313–345.
- Rostovsky D. (1906) *Zhitiya svyatykh na russkom yazyke. Mesyac dekabr'* [Lives of Saints in Russian. December], Moscow: Sinodal'naya tipografiya.
- Schütz A. (2004) *Izbrannoe: Mir, svetyashchiisya smyslom* [Selected Works: A World Shining with Meaning], Moscow: ROSSPEN.
- Smirnova N. (2009) *Sotsial'naya fenomenologiya v izuchenii sovremennogo obshchestva* [Social Phenomenology in the Study of Modern Society], Moscow: Kanon.
- Staudigl M. (2017) *Alfred Schutz and Phenomenology of Religion: Explorations into Ambiguous Territory. Human Studies*, vol. 40, no 4, pp. 491–499.
- Tolstoy L. N. (1983) *Smert' Ivana Il'icha. Povesti i rasskazy* [The death of Ivan Ilyich. Novels and stories], Leningrad: Hudozhestvennaya literatura.
- Vakhshstain V. (2015) *Delo o povsednevnosti: sotsiologiya v sudebnykh pretsedentakh* [The Case of Everyday Life: Sociology in Judicial Precedents], Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.
- Vdovina I. (2009) *Fenomenologiya vo Frantsii: istoriko-filosofskie ocherki* [Phenomenology in France: Historical and Philosophical Essays], Moscow: Kanon.
- Zadonsky T. (2017) *Sokrovishche dukhovnoe, ot mira sobiraemoe* [Spiritual Treasure Collected from the World], Moscow: Pravilo very.

Будущее как предмет социальной теории

УРРИ ДЖ. (2018). КАК ВЫГЛЯДИТ БУДУЩЕЕ? / ПЕР. С АНГЛ. А. МАТВЕЕНКО. М.: ДЕЛО. 320 С. ISBN 978-5-7749-1324-4

Александр Павлов

Кандидат юридических наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Ведущий научный сотрудник Института философии РАН
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: apavlov@hse.ru

Предмет настоящей статьи — критический анализ «концепции будущего», предложенной британским социальным теоретиком Джоном Урри (1946–2016). Автор вкратце рассматривает творческое наследие социолога и его вклад в создание новой социальной теории, отмечает, что переведенные на русский язык книги Урри репрезентируют его творчество не в полной мере, но отражают поздний период его исследовательской работы. «Как выглядит будущее?» — последняя книга социолога, вышла в год его смерти и поэтому мы можем рассматривать ее в качестве своеобразного творческого завещания. В этом завещании, однако, отражены многие аспекты трудов последних шестнадцати лет жизни Урри. Как замечает сам Урри, своей книгой он бросает вызов социальным наукам, поскольку последние до сих пор не занимались будущим, отдав его на откуп футурологии. В статье дается ответ на вопрос, можем ли мы в самом деле считать эту книгу таким вызовом. Автор утверждает, что для концепции Урри характерна некоторая теоретическая слабость. Для анализа будущего социолог призывает на помощь теорию сложных развивающихся систем, но выводы, к которым он приходит, не имеют эвристической ценности. Вместе с тем книга Урри ценна не теорией, но самой попыткой рассуждать о будущем с позиции социальной философии, а также своей ориентацией на практику. С одной стороны, социолог, рассказывая об утопиях и антиутопиях, использует богатый эмпирический материал — художественную литературу, кинематограф, публицистику, доклады различных организаций и т. д. С другой стороны, обсуждая такие проблемы, как 3D-печать, городское пространство без автомобиля, климатические изменения, антиутопии и др., Урри пользуется методом сценариев, предлагая четыре варианта развития событий для каждого рассматриваемого им феномена. Сами по себе эти сценарии уже позволяют представить то, как могло бы выглядеть будущее. Заключительная глава книги посвящена «низкоуглеродному гражданскому обществу» и концептуализации «естественного капитализма», ответственного перед природой. Автор статьи делает особый акцент на этом, считая, что данная концепция должна быть дополнена иными представлениями о новейшем — цифровом — капитализме. Наконец, в статье рассматривается вопрос соотношения социальной теории Урри с теорией постмодерна.

Ключевые слова: социальная теория, будущее, капитализм, постмодернизм, философия культуры, популярная культура, город, климат, марксизм

Британский социолог Джон Урри (1946–2016) хорошо знаком отечественному читателю. До сих пор на русский язык были переведены три его книги — «Мобильности» (Урри, 2012а), «Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия» (Урри, 2012б) и «Офшоры» (Урри, 2017). Кроме этого, в 2005 году в сборнике статей «Массовая культура: современные западные исследования» был представлен его текст «Взгляд туриста и глобализация» (Урри, 2005), а первая публикация Урри на русском состоялась в 1999 году (Макнотон, Урри 1999)¹. Если учесть, что некоторых авторов, уже давно ставших классиками на Западе, в принципе не переводили, следует признать, что Урри представлен на русском языке довольно полно. Полно, но не вполне репрезентативно. Так, в оригинале «Социология за пределами обществ. Виды мобильности для XXI столетия» вышла в 2000, «Мобильности» — в 2007, «Офшоры» — в 2014, а «Как выглядит будущее?», русский перевод которой увидел свет в 2018, — в 2016 году (Urry, 2016). Иными словами, в России известен, скажем так, «поздний Джон Урри», то есть его исследования прежде всего в области мобильностей, туризма и «финансового капитализма». И даже те немногие исследователи, кто обращался к анализу творчества Урри, например, социологи Александр Филиппов и Никита Харламов, говорили именно о мобильностях².

Во многом интерес к поздним текстам Урри и выбор для перевода этих книг оправдан тем, что Урри был исследователем практических проблем, возникающих в результате все более ускоряющегося развития общества и технологий как в локальном, так и в глобальном масштабе. Вот почему его ранние работы по праву могут считаться менее актуальными для решения практических задач сегодняшнего дня, но при этом не менее важными. Это относится к его текстам 1980-х годов, посвященным капитализму, таким как «Анатомия капиталистических обществ: экономика, гражданское общество и государство» и «Конец организованного капитализма» (Urry, 1981; Lash, Urry, 1987). Вместе с тем, некоторые книги Урри, которые могут быть востребованы в XXI веке, остаются непереуведенными. Это касается монографии «После автомобиля» (Dennis, Urry, 2009).

Некоторым образом символично, что Урри обратился к практически новой для себя теме — будущему — под самый конец жизни. Хотя то, что это совсем уж новая для него тема, сказать нельзя. Так, в «Мобильностях» он уже писал о «мрачных видах на будущее». Кроме того, в рамках рассуждений о будущем Урри обращается к темам, которые уже не раз обсуждал — жизнь после автомобиля, изменение климата, мобильности, издержки «финансового капитализма» и т. д. Вот почему «Как выглядит будущее?» — своеобразное завещание автора, подводившего итоги

1. Статья была предоставлена специально для издания. Она имеет важное значение в эволюции творчества Урри, так как в итоге он вернулся к теме природы в «Как выглядит будущее?».

2. См.: Филиппов, 2011. Автор, выбирая подход Урри к меняющимся предмету и, соответственно, методу социологии как стартовую площадку для своих рассуждений, сопоставляет размышления Урри с более ранними социологическими теориями Зиммеля и Парсонса. Во второй статье «Мобильность и солидарность» (Филиппов, 2012а) Александр Филиппов уже не обращается к Урри, но упоминает его в следующей работе (Филиппов, 2012б). См. также: Харламов, 2012.

прошлых исследований и наметившего горизонт для дальнейших изысканий. Все это делает данную работу особенно важной: с одной стороны, это последнее слово автора, с другой — попытка выйти за пределы прежних интересов.

К какому бы предмету Урри ни обращался, он часто ставил вопрос о том, как к проблеме должна относиться социология³. А потому, рассуждая о «новом обществе», социолог фактически предлагал и новую науку об обществе. Таким образом, его практические исследования неизбежно отражались на статусе социальной науки — если угодно, он открывал для нее новые проблемные пространства. Примерно в таком же ключе работает с материалом Александр Филиппов в диалогии «Мобильность и солидарность», предлагая не только приращение знания о социальной жизни, но также и новые теоретические ресурсы. Возможно, именно такой и должна быть социологическая теория. Учитывая все это, мы не ошибемся, если предположим, что вопрос о социологии Урри ставит и в последней работе. Однако, если мы будем ожидать от нее теоретической глубины или рассуждений о меняющейся социологии, это будет напрасным. Данный текст Урри исключительно «практичен». Но делает ли это его книгу плохой или хуже, чем она могла бы быть в ином случае? Нет, не делает. Благо, что с его более теоретическими работами можно познакомиться и так, а потому читателю просто не следует возлагать на «Как выглядит будущее?» надежды относительно решения теоретических проблем.

Итак, что касается социологии: Урри в самом начале книги отмечает, что социальные науки, как правило, не занимаются будущим — в какой-то момент тема была отдана на откуп футурологии, а последнюю нельзя признать социальной наукой или даже наукой в целом. Связывает это невнимание к предмету со стороны социологии Урри с провалом прогностической составляющей социальной философии Маркса и Энгельса, «научный» прогноз о планомерном движении истории к коммунизму которых, как известно, не сбывлся. Однако отметим, что, например, социолог Ричард Лахман в своем обзоре «Что такое историческая социология?» заканчивает рассуждения о предмете главой «Предсказывая будущее» и говорит о том, что обсуждаемая дисциплина занимается в том числе и данной проблемой. Подчеркнем: речь идет об *исторической социологии*. Вместе с тем Лахман лишь подтверждает правоту Урри, поскольку рассматривает устаревшие для социальной теории концепции философии истории, делая акцент (и критикуя этот подход) на спекуляции о роли личности и некоторых других аспектах, которыми проблема будущего в социологии не может быть исчерпана (Лахман, 2016: 200–218).

Поскольку как «таковой науки, которая бы занималась будущим, не существует» (с. 134), Урри вновь делает заявку на расширение предметного поля социологии: будущее — такой же важный вопрос для социальной теории, как и капитализм, революции или «современность». И здесь, хоть и изредка, Урри обращается

3. Он начал свою карьеру с того, что рассуждал о предмете и методе социологии в контексте отношений рационализма и позитивизма, а также о месте эмпирических исследований в контексте рационалистической социальной теории (Keat, Urry, 1975).

к философии (Гоббс, Хайдеггер и Уайтхед) (с. 65–66, 102) и к классической социологии (очень краткие упоминания Вебера, Дюркгейма и Зиммеля) (с. 147). Большею частью же он концентрируется на новейших исследованиях, имеющих междисциплинарный характер. Вероятно, «теории» в этом тексте практически нет еще и потому, что вопрос о будущем — проблема исключительно практическая. И потому Урри рассказывает о возможных образах будущего. Так, в фокус его внимания попадают не только научные монографии, но и официальные доклады различных правительственных и неправительственных организаций, публицистика, журналистские статьи, блоги, художественная литература и кинематограф.

При этом там, где Урри все же обращается к теории в том или ином виде, это выглядит особенно слабо. В частности, как он сам выражается, «наиболее глубоко» (с. 89) в книге представлен анализ «сложных систем». А с ними в тексте самая большая проблема. Несмотря на то, что Урри не использует понятие, разумеется, речь идет о синергетике, что подтверждается частыми ссылками на Илью Пригожина и Изабеллу Стенгерс. Выводы, к которым приходит автор, оставляют читателя в недоумении. Урри высказывает очень сомнительные тезисы. Например, социоматериальные системы возникают и развиваются, при этом старые не вытесняются новыми, но сосуществуют с ними; в дальнейшем старые системы могут быть вытеснены, но могут быть и не вытеснены новыми, а новые, в свою очередь, могут себя не оправдать и точно также исчезнуть. Более того, новые системы могут появиться, а могут и не появиться. Ведь «...инициирование новой системы — процесс сложный и непредсказуемый. Системы „парят“ в состоянии неорганизованной критичности... Ключевыми здесь являются неожиданные, редкие явления, обладающие потенциально огромным влиянием на физические и/или социальные системы» (с. 116). На развитие систем могут оказывать влияние как очевидные факторы, так и неочевидные. Это касается обращения к концепции «черного лебедя» — непредвиденного и непрогнозируемого события, которое может привести к непредсказуемым и необратимым последствиям. В самом деле мы можем предполагать, что возникновение новой пандемии, пришествие дьявола и нашествие агрессивных пришельцев повлияют на мир самым радикальным образом, но что дает нам понимание о «неизвестных неизвестных», как выражается сам социолог, в плане эвристических прогнозов будущего? Очень мало. Если вообще что-то дает.

Иногда Урри позволяет себе банальности типа того, что влияние на будущее оказывают те, у кого в руках находится власть: именно от решений власть предержащих во многом зависит то, как будет формироваться социальная, экономическая и экологическая политика, что отразится на будущем. Но все же таким ремаркам мы можем найти объяснение на страницах книги. Так, автор ссылается на экономиста Мариану Маццукато, доказавшую, что все инновации, которые сделали iPhone «умным», на самом деле финансировались государством (с. 125). Однако есть и другие банальности: например, темы прогресса и будущего связаны, а политика часто конструируется как противостояние двух лагерей — тех, кто выступает за развитие, и «этих самых луддитов», изо всех сил сдерживающих продвижение

прогресса (с. 131). И хотя такие замечания выглядят невероятно наивными, важно другое — Урри возвращает в социальную науку тему прогресса и вообще некоторую веру в его ценность.

Порою Урри буквально противоречит сам себе. Если антиутопии, как он заявляет, имеют перформативный характер (в этом контексте он упоминает писателя Уильяма Гибсона, который, бывало, удалял наиболее мрачные прогнозы, рожденные его воображением), то как быть с тем, что многие антиутопические прогнозы не сбылись? Или они еще не сбылись? И тут же социолог утверждает, что сценариев развития событий много, и мы вряд ли можем считать, что обязательно сбудутся все (анти)утопии. Наконец, Урри часто использует одни и те же примеры (сохранившаяся при цифровом производстве бумага; сосуществование двух систем телефонной связи — мобильной и стационарной).

Упрек в слабости теории может быть адресован и к обращению Урри к некоторым сложным концептам, которые автор использует довольно волюнтаристски и, по большому счету, максимально некорректно. Так, он употребляет сложное понятие «структура чувства», сформулированное британским теоретиком культуры Реймондом Уильямсом (Williams, 1977: 128–135). Это очень популярная идея, которую мыслители и исследователи постоянно и совершенно по-разному используют при построении своих концепций (Иглтон, 2012; Петровская, 2018; ван ден Аккер, Вермюлен, Гиббонс, 2019). Уильямса Урри упоминает в контексте общих настроений «катастрофизма», заявляя, что последний представляет собой ту самую «структуру чувства». На протяжении двух страниц автор перечисляет названия разных книг, чтобы заявить, что в совокупности они свидетельствуют о новой структуре чувства (с. 60–62). Ирония в том, что Урри использует этот концепт в другом месте книги, где с его помощью описывает общие тренды в экономической политике — сперва кейсианство, а затем неолиберализм в духе Тэтчер и Рейгана (с. 268–269). Если мы обратимся к самому Уильямсу, то поймем, что он ведет речь скорее о том, как формируется то, что можно было бы назвать «предидеологией», то есть структура чувства предшествует становлению идеологии (она может в итоге не сформироваться). Что касается «катастрофизма», то, кажется, он уже давно является популярным, и сложно согласится с тем, что всплеск сочинений на данную тему актуален лишь для ситуации начала XXI столетия. И уж тем более с тем, что неолиберализм — идеология в прямом смысле слова, а не ее предвосхищение.

Эта теоретическая неаккуратность, однако, не может быть отнесена к большим минусам книги, потому что ценность ее, как было сказано, в другом.

Теперь можно обратиться к практической стороне текста. В первой части Урри обсуждает утопии и сменившие их антиутопии, впоследствии обращаясь к «катастрофизму» в социальных науках и общественно-политической мысли. Во второй части он прибегает к концептуализации дискуссий о будущем, рассуждая об открытых, сложных, развивающихся системах, а также о методах формирования будущего — сценариях, экстраполяции, ретрополяции и т. д. В третьей части речь

идет о том, как на мир может повлиять распространение 3D-печати, о городах без автомобиля и климатических прогнозах. В этом разделе (и отчасти во втором) Урри прибегает к описанию различных сценариев тех или иных аспектов социоматериальной жизни. Поскольку вторую часть, посвященную системам, мы обсудили выше, скажем подробнее о первой и третьей.

В первой части книги Урри излагает содержание текстов Томаса Мора, Фрэнсиса Бэкона, Герберта Уэллса, Жюль Верна, Эдварда Моргана Фостера, Олдоса Хаксли, Джорджа Оруэлла, Шарлотты Перкинс Гилман и т. д. — это далеко не весь список авторов, чьи представления о будущем пересказывает социолог. Впрочем, Урри рассказывает и о современных книгах, посвященных утопии, а эта информация очень полезна тем, кто считает, что сегодня утопий больше не производится. И все же стоит заметить, что, например, философ Фредрик Джеймисон работает с художественной литературой в жанре научной фантастики куда более изысканным способом, нежели Урри (Jameson, 2005). Сам же Урри аналитической работы не проводит, делая лишь замечания общего характера типа того, что на смену утопиям приходят антиутопии. От последних автор переходит к современности, чтобы показать, как нынешние мыслители-алармисты, предупреждая о грядущих катастрофах, порождают фаталистическое отношение к будущему (с. 85)

В этом плане к однозначным плюсам книги стоит отнести то, что Урри прибегает к иллюстрации своих идей примерами из популярной культуры — преимущественно из художественной литературы и кинематографа. Так, описывая различные прогнозы антиутопий, он обращается к фильмам «Бегущий по лезвию», «Безумный Макс 2: Воин дороги», «Альфавиль», «Двенадцать обезьян», «День триффидов», «28 дней спустя», «Водный мир», «Эллизиум: рай не на Земле». В данном параграфе из литературы он упоминает лишь «Атлант расправил плечи» Айн Рэнд и «Женщина на краю времени» Мардж Пирси. Любопытна именно эта выборка, так как, кажется, кинематограф куда ярче изображает мрачное будущее, нежели художественная литература. Отметим, что многое из эмпирического материала, к которому обращается Урри, относится к глубокому прошлому, что выглядит иронично, ведь книга повествует о будущем. Но это может быть оправданно сопоставлением социального теоретика Ника Срничека (к которому мы еще вернемся) о том, что «воображение представляет собой всякий раз уникальную пересборку элементов — скорее в смысле комбинаторного подхода к представлению будущего, нежели придумыванию из ничего» (Срничек, 2018: 91).

Урри работает с популярной культурой (и в частности, с кино) не так, как это делают левые мыслители типа упоминаемого Джеймисона или таких философов, как Славой Жижек и Марк Фишер (Джеймисон, 2019; Жижек, 2010, 2011, 2012; Фишер, 2010). Джеймисон говорит про кино как символы эпохи, Жижек эксплицирует из фильмов некоторые сцены, чтобы описать свои идеи, в то время как Фишер находит в кинематографе случаи пиар-работы «капиталистического реализма». В отличие от этих авторов для Урри кино — всего лишь иллюстрации тех

или иных вариантов антиутопий — восстания киборгов, опустошения Земли или постапокалипсиса.

Наиболее любопытная глава второй части, о чем пока не упоминалось, посвящена методам формирования будущего. Что это за методы? Во-первых, уроки предыдущих концепций будущего типа предсказаний Найджела Колдера «Мир 1984». Во-вторых, уроки несостоятельных концепций будущего. Урри не проговаривает этого, но, кажется, по его логике первый метод отличается от второго тем, что в рамках предсказаний надо изучать оправдавшиеся прозрения прошлого, в то время как в рамках второго — неудачи типа мечтаний о роботах в каждом доме. В-третьих, в рамках прогноза антиутопий, упоминаемого выше, Урри просто перечисляет шесть различных вариантов, не оговаривая при этом, что их на самом деле может быть гораздо больше. В-четвертых, это сами утопии, которые формируют желание грядущего (с. 144). В-пятых, экстраполирование (например, теория модернизации, получившая развитие в социальных науках в 1960–1970-е годы). В-шестых, это сценарное планирование — определение условий для того, чтобы ожидаемые события состоялись. Несмотря на то, что Урри пишет: «Подход с позиций теории сложных систем сделал возможным разработку шести методов прогнозирования будущего», нам сложно представить, где именно в данном случае работает этот самый подход «теории сложных систем». Правда, эта глава лучше помогает понять методологию работы самого Урри — он очень любит сценарии, постоянно описывая именно четыре варианта развития событий, а не три, пять или десять. Перечисление сценариев же — само по себе ответ на вопрос, что такое будущее.

К тем же сценариям автор обращается в следующей части, чтобы доказать, что 3D-печать — один из возможных вариантов нашего будущего. При 3D-печати цифровая информация преобразовывается в физические атомы, что, по сути, размывает границу между объектами и идеями (с. 161). Эта технология, если она распространится так же широко, как и сетевые компьютеры или смартфоны, может привести впоследствии к «третьей промышленной революции», что в свою очередь окажет влияние на экономику и общество. Люди будут уже не покупать изделия, производимые капиталом, а оплачивать доступ к самостоятельному производству товаров. 3D-печать может не просто сделать перевозку промышленных изделий ненужной, но упразднить логистику как таковую. Вместе с тем такое производство обнажает несколько проблемных точек. Во-первых, вопрос о том, кто победит в конкурентной борьбе в сфере, с одной стороны, программного обеспечения, а с другой — производства сырья. Производители материально-го, пусть и сырьевого, продукта никуда не исчезнут; единственное, что они будут предлагать свои услуги на местах. Во-вторых, остается проблемой расходование и контроль используемых материалов. Однако в этом отношении Урри спокоен и возлагает надежды на то, что материалы будут перерабатываться, так как уже существует такая вещь, как «рециклоблот», предназначенный для переработки пластика, — основного материала, используемого при новой форме печати (с. 169).

В-третьих, при массовом внедрении новых технологий могут возникнуть новые проблемы — использование 3D-печати для нелегальных изделий, нарушение авторских прав, фальсификации объектов культурного наследия (с. 172).

На основе всего этого Урри предлагает четыре сценария будущего, в которых 3D-печать займет центральное место в обществе и переформирует его. Первый — компьютерные фабрики на дому. Второй — местные производства, при которых услуги будут предлагать местные корпорации. Третий — любительские ремесла: при этом сценарии к новой технологии обеспечат всеобщий доступ в таких институтах, как библиотеки. Четвертый — «только прототипы»: при таком варианте развития событий 3D-печать не разовьется в новую социоматериальную систему, оставшись всего лишь любопытным экспериментом. Как и всегда, Урри делает ключевую для себя ремарку: «Мы не в состоянии предвидеть, смогут ли три первых варианта будущего образовать вместе с прочими элементами новую систему, которая со временем вытеснит систему массового производства и массового потребления» (с. 187). И, как всегда, конечно, он снова вспоминает «черного лебедя» (с. 186).

Из внимания Урри, увлекшегося ретрополицейей, ускользают многие аспекты проблемы, которые, например, подмечает британский урбанист Адам Гринфилд. Потому что, во-первых, хотя случаи использования новой технологии уже есть, цифровые производители заперты в мастерских, которые принадлежат университетам или частным научным центрам, и попасть туда очень сложно. Во-вторых, цифровое производство главным образом предполагает пластик, а такие вещи, как чугунная сковородка, требуют определенных материальных и организационных условий, и вряд ли можно предположить, что подобные товары быстро выйдут из употребления. В-третьих, то же касается и старых агентов капитала: новое производство должно быть организовано максимально дешево, но пока на это рассчитывать не приходится. И потому: «еще рано возлагать какие бы то ни было надежды на то, что цифровое производство может трансформировать политическую экономию повседневной жизни» (Гринфилд, 2018: 149–150).

В том же духе Урри рассуждает о городах без автомобиля. Когда-то «углеродный капитал», воспользовавшись многими факторами, сделал так, что автомобили, работающие на бензине, стали основным средством передвижения, что повлияло на развитие социальных систем в XX веке — появление пригородов, развитие инфраструктуры дорог, загрязнение воздуха, следствием чего стали участвовавшие болезни; добавим сюда и количество смертей при автоавариях и т. д. Урри мечтает о мире «после автомобиля» и предлагает четыре варианта такого будущего. Первое — это город высокой мобильности, который требует распространения совершенно иной системы. В таком городе пространство над поверхностью будет пересекаться множеством транспортных средств — станут возможны беспилотные автомобили и проч. Второе — цифровой город. Эта модель предполагает, что физические перемещения будут заменены цифровыми формами связей и впечатлений, что приведет к феномену контрурбанизации (однако этот сценарий чреват

последствиями для психологического состояния людей). Третье — город, удобный для жизни. Такая модель требует заменить старые социальные практики новыми. В данном случае придется сократить расстояния, на которые перемещаются люди и предметы. Одним словом, нужно будет «жить скромнее, плотнее, меньше пользоваться автотранспортом» (с. 227). Четвертое — город-крепость. Это негативный сценарий. События будут развиваться так: богатые люди отгородятся в комфортабельных районах, обнесенных стенами, оставив бедных в нищете. Это приведет сперва к войнам, так как некоторые функции государства окажутся в частных руках, а в итоге — к «Новому Средневековью». В этой части Урри выступает более уверенным аналитиком и заявляет, что «если ни один из этих трех сценариев не реализуется, то наиболее вероятный вариант будущего, который ожидает нас по умолчанию, — это город-крепость» (с. 208–236).

Последняя глава книги Урри посвящена климату. Здесь, чтобы объяснить, почему это самый важный отрывок, сделаем небольшое отступление. Социолог Саймон Сьюзен в своей очень обстоятельной книге «„Постмодернистский поворот“ в социальных науках» называет Урри «постмодернистским социологом» (Susen, 2015: 23). Мы могли бы удивиться такому определению, но Сьюзен объясняет, что имеет в виду. Так, он считает «постмодернистами» тех ученых, чьи основные работы возникли в историческом контексте, который часто характеризуется как поздний модерн или постмодерн (около 1970 года — настоящее время) (Гидденс, Саттон, 2018: 33–34), и которые стремятся радикализировать историческое состояние, связанное с постмодерном. При этом Сьюзен разделяет социологов на критиков постмодерна, симпатизирующих постмодерну, и тех, кто вынужденно попал в эту группу и не обращал других в свою веру и т. д. (Susen, 2015: 26–27). К последним Сьюзен относит Урри. Это правда, что Урри не связывался с термином. Однако он, во-первых, часто вступал в коллаборацию с такими авторами, как Скотт Лэш и Майк Физерстоун (Featherstone, Thrift, Urry, 2005; Lash, Urry, 1987; Lash, Urry, 1994), которые занимались «социологией постмодерна» (Featherstone, 2007; Lash, 1990). Во-вторых, Урри, стремясь заявить о новой социальной науке, невольно становился участником движения социологов, которые делали то же самое под знаменем постмодерна (Seidman, 1994). В-третьих, Урри предложил критику потребительского капитализма, что Сьюзен связывает с постмодернистским трендом. Этот пункт самый важный.

Дело в том, что при чтении книги Урри читатель отчетливо понимает, что в ней есть существенный изъян. Несмотря на то что социолог не раз упоминает капитализм, этой теме он не посвящает отдельной главы. И это странно, ведь в свое время Урри, как отмечалось вначале, написал влиятельную книгу «Конец организованного капитализма». Урри и его соавтор Скотт Лэш заявили, что, хотя Маркс и Вебер считали, что капиталистические общества становились все более упорядоченными (а социолог Джордж Ритцер так думает до сих пор (Ритцер, 2011)), в 1980-е годы западный мир (прежде всего Великобритания, США, Франция, Германия и Швеция) вступил в эпоху «деорганизованного капитализма». Анализируя про-

странство, классовые отношения и культуру, Лэш и Урри объясняли перестройку капиталистических процессов взаимодействия, возникшую в результате дезорганизации. Они утверждали, что в каждой из упоминаемых стран наблюдалось движение к деконцентрации капитала, и показывали, что национальные различия в современном дезорганизованном капитализме могут быть поняты посредством тщательного изучения способа организации капитализма (Lash, Urry, 1987)⁴. Некоторым образом такие размышления вписывались в общие тенденции социальной философии, связанные с постмодерном, которые Джеймисон описывает как «ощущение конца» — конец идеологии, конец социального, конец искусства, конец истории. И хотя в сравнении с озвученными теориями концепция «конца организованного капитализма» Урри была достаточно скромной (он не прогнозировал конец капитализма как такового), в целом это было настоящее открытие и вместе с тем вызов социальным наукам. К слову, в других текстах Урри провозглашает «конец туризма» (Урри, 2005: 148), что некоторые авторы также связывают с традицией постмодернизма (Munt, 1994).

Остается лишь сожалеть, что Урри не обращал внимания на постмодерн и не учитывает его в последней работе. Ведь, рассматривая вопрос о научной фантастике в контексте проблемы утраты исторического мышления, Фредрик Джеймисон в начале 1990-х отмечал, что будущее больше не проживается нами как будущее, но скорее понимается как присутствующее в настоящем, присвоенное и понятное, каким бы ужасным оно ни было. Иными словами, самые нереальные темы и проблемы, раз они были озвучены и репрезентированы, встраиваются в нашу повседневную жизнь и представления о ней. Кажется, что сегодня эта тенденция сохраняется, и тем самым темпоральные режимы, референтом которых должно быть будущее, оказываются на деле лишены измерения будущего как такового и остаются вечным настоящим (Джеймисон, 2019: 563). С одной стороны, это случай обращения социальных наук к будущему, пусть и с пессимистическими последствиями, с другой — это могло бы стать хорошим стартом для размышлений Урри, чтобы упрочить аргументацию своих тезисов.

Парадоксально, что в книге «Как выглядит будущее?» каждый раз, когда Урри заговаривает о капитализме, то обращается к прошлому и почти никогда не рассуждает о его будущем. С одной стороны, у нас есть закономерный соблазн предположить, что для Урри эта тема теперь вообще не интересна, или даже более радикально — после «Офшоров» ему нечего сказать про новый капитализм, его мутации и его развитие. С другой стороны, это может свидетельствовать о бессознательном желании семидесятилетнего человека мечтать о будущем, в котором не будет капитализма. И когда Урри рассматривает четыре варианта развития технологий 3D-печати, он говорит о чем угодно, даже о провальной версии мечтаний

4. Спустя несколько лет Лэш и Урри выпустили вторую часть диалогии «Экономика знаков и пространства», имеющую еще более постмодернистский характер (Lash, Urry, 1994). Отметим также, что Макнотен и Урри используют термин «постмодерн» в своей статье «Социология природы», называя современные общества постмодернистскими (Макнотен, Урри, 1999).

человека о цифровом производстве, но даже здесь почти не высказывает суждений о капитале, отделяясь общими замечаниями. У читателя возникает соблазн предположить, что капитализм, даже «дезорганизованный» — теперь в прошлом, но тут он приступает к чтению последней главы о климате и обнаруживает, что тема капитализма раскрывается именно в ней.

Урри отмечает, что мир вступил в новый геологический период — «эпоху антропоцена» (в формулировке нобелевского лауреата Пауля Крутцена) (с. 239, 251), в которой основное влияние на развитие земли, включая климат, почву и территории, оказывает человек. Таким образом, человек несет ответственность за то, что в ближайшие тридцать лет Землю ожидают экологические катастрофы, и поэтому всем нам следует задуматься и начать предпринимать какие-то действия, чтобы избежать исчезновения. Иными словами, изменение климата — всеобщий краеугольный камень. Урри выделяет три научных направления, предлагающих решение вопроса о климате. Первое — градуализм, предполагающий, что за грядущие изменения в земной системе можно заплатить скромную цену, если начать действовать прямо сейчас. Второе — скептицизм, который «торгует сомнениями», утверждая, что все нужно оставить так, как есть, потому что изменение климата не зависит от человека. Третье — катастрофизм, который требует полноценного переустройства сложных систем. Хотя сам Урри не говорит об этом прямо, он солидаризируется с третьей группой ученых. Систему необходимо перестраивать, и именно здесь социолог переходит к вопросу капитала. Так, он критикует консюмеризм и взаимозависимые понятия «углеродный капитал» и «финансовый капитал». Символом всего худшего, что связано с экономикой, для автора является Дубай — «город, построенный на песке и долговых обязательствах», являющийся «местом ускоряющегося потребления, торговли, гастрономии, азартных игр и проституции» и «оазисом свободного предпринимательства» (с. 261).

Альтернативой такому капиталу выступает управляемый «экономический антирост» — доктрина, сформулированная канадской журналисткой Наоми Кляйн (Klein, 2014). Урри ссылается на нее куда больше, чем на кого бы то ни было. Именно антирост является альтернативной системой нынешнему безответственному капиталу. Несмотря на то, что как таковой альтернативы еще нет, она сказывается в «низкоуглеродном гражданском обществе», которое представляет собой «архипелаг мельчайших островков, разбросанных по всему миру» и которое «возникает в результате десятков тысяч экспериментов, групп, сетей, прототипов, лабораторий, ученых, вузов, конструкторов и активистов» (с. 271). Хотя Урри и цитирует книгу политических теоретиков Хардта и Негри «Множество» в другом контексте, этот тезис напоминает концепцию «множества», противостоящего неolibеральной «империи» (Хардт, Негри, 2004). «Естественный капитализм» неорганизованных ответственных субъектов должен строиться не вокруг финансовых спекуляций, но с ориентацией на природу — нужно ограничить потребление энергоресурсов, жить более скромно, сокращая пользование товарами и услугами, наладить социальное взаимодействие и т. д. Разумеется, из четырех вариантов

климатического будущего — сохранение существующего положения вещей, экологическая модернизация, масштабные катастрофы и антирост — Урри выбирает последний. Однако по традиции автор повторяет: «Хотя у нас есть несколько сценариев климатического будущего планеты, определить, какой именно из них окажется наиболее вероятным по состоянию, скажем, на 2050 г., чрезвычайно сложно», потому что «это объясняется тем, что многое здесь будет зависеть от того, что действительно произойдет в будущем» (с. 258). Тем самым следует предположить, что на антирост, видимо, можно не рассчитывать.

Выше мы сравнивали подход к популярной культуре Урри, с одной стороны, и Жижека и Фишера — с другой. Стоит сказать, что точно также радикально отличаются и их представления о капитализме. Это, однако, совсем не вопрос политических пристрастий левых и не-левых. В конце концов, «финансовый капитализм» Урри не нравится едва ли не больше, чем Славою Жижеку или Марку Фишеру. Это вопрос двух разных теоретических оптик в самом широком смысле. Жижек и Фишер смотрят на капитализм как философы и употребляют прием «критики капитализма»; Урри смотрит на капитализм как социальный теоретик и, если критикует, то не «хитрость капитализма», а конкретные его последствия и финансовые махинации. Если для Фишера капитализм хотя и нечто абстрактное, но вместе с тем некий монстр, обладающий субъектностью (так, он постоянно использует выражения типа «капитализм действует», «капитализм скрывает», «капитализм изображает»), то для Урри это предмет социального анализа. Поскольку капитализм меняет свои формы, рассуждает социолог, то, следовательно, мы можем предположить, что в своем новом и желанном облике он окажется более привлекательным. Можно сказать так: позиция левых философов — морализаторская; позиция Урри — моральная.

Но все же есть вопрос, который не попадет в фокус внимания Урри и который другие левые обсуждают не в морализаторском ключе. Как мы помним, тот же Джеймисон однажды заметил, что легче представить конец света, чем конец капитализма (Фишер, 2010: 11–26), и потому один из наиболее важных вопросов для социальной теории, которая занимается проблемой будущего, должен быть вопросом о будущем иной формы капитализма. Хотя Урри предлагает свой вариант «природного капитализма», он не может быть признан удовлетворительным по следующему основанию. В его книге, вне всякого сомнения, ценной, есть «белое пятно», которое заметно особенно хорошо — это проблема «цифрового капитализма» и вообще невнимание к цифровому миру, за исключением 3D-печати. А значит, размышления Урри должны быть дополнены концепциями иных авторов. К счастью, на русском языке вышло достаточно книг, чтобы восполнить этот пробел. Прежде всего, это работы упоминаемых Ника Срничека «Капитализм платформ» и Адама Гринфилда «Радикальные технологии» (Гринфилд, 2018; Срничек, 2019).

Адам Гринфилд смотрит в будущее с оптимизмом и уверяет нас, что ни одна из цифровых компаний не сможет добиться монополии на рынке, а потому они бу-

дут конкурировать и «не поработят» общество. Ник Срничек и его соавтор Алекс Уильямс, отказавшись от своей ранней концепции акселерационизма, заговорили о посткапитализме (Srnicek, Williams, 2015). Но уже через год после выхода их совместного труда Срничек предложил обсуждать «капитализм платформ», то есть цифровой капитализм как таковой. Будучи левым, он тоже предлагает этическую позицию. Так, Срничек заявляет, что в плане прибыльности будущее принадлежит такой компании, как Amazon, а не Google, Facebook и Uber. Но все эти компании будут откачивать объемы капитала, чьи производственные процессы зависят от платформ. И мы, вместо регуляции деятельности этих агентов, говорит Срничек, должны «сосредоточить усилия на создании общественных платформ — таких, которые принадлежат „простым“ людям и контролируются ими» (Срничек, 2019: 113).

И все же, какими бы недостатками ни обладала книга Урри и сколько бы вопросов к его концепции мы ни задавали, все это искупается одним единственным обстоятельством — «Как выглядит будущее?» просто интересно читать. А доступность языка выгодно отличает книгу от большинства иных работ по социальной теории. Все те многочисленные вопросы, которые встают перед читателем, на проверку подтверждают качество текста и идей, в нем отраженных, — автор побуждает к самостоятельному мышлению и дальнейшему воображению при многочисленных вариантах ответа на вопрос «Что такое будущее?». Тут же необходимо сделать последнее замечание. В то время как на русском название книги звучит «Как выглядит будущее?», в оригинале заголовок такой «Что такое будущее?». И хотя ответ на первый вопрос в тексте тоже можно найти, стоит сказать, что будущее для Джона Урри — это 3D-печать, город без автомобиля и антирост, основанный на этическом отношении к природе. Это авторская позиция, которая может показаться слишком узкой, но вместе с тем это приглашение других социологов к участию в создании нового предметного поля социальной науки.

Литература

- ван ден Аккер Р., Вермюлен Т., Гиббонс Э. (ред.). (2019). *Метамодернизм: историчность, аффект и глубина после постмодернизма* / Пер. с англ. В. М. Липки. М.: РИПОЛ классик.
- Гидденс Э., Саттон Ф. (2018). *Основные понятия в социологии* / Пер. с англ. Е. Рождественской, С. Гавриленко. М.: ВШЭ.
- Гринфилд А. (2018). *Радикальные технологии: устройство повседневной жизни* / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Дело.
- Джеймисон Ф. (2019). *Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма* / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Жижек С. (2010). *О насилии* / Пер. с англ. А. Смирнова, Е. Ляминой. М.: Европа.

- Жижек С.* (2011). Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и соответствующие предметы / Пер. с англ. А. Смирнова, М. Рудакова, А. Абельситова. М.: Европа.
- Жижек С.* (2012). Чума фантазий / Пер. с англ. Е. Смирновой. Харьков: Гуманитарный центр.
- Иглтон Т.* (2012). Идея культуры / Пер. с англ. И. Кушнareвой. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Лахман Р.* (2016). Что такое историческая социология? / Пер. с англ. М. Дондуковского. М.: Дело.
- Макнотен Ф., Урри Дж.* (1999). Социология природы / Пер. с англ. А. Д. Ковалева // *Филиппов А. Ф.* (ред.). Теория общества. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле. С. 261–291.
- Петровская Е.* (2018). «На стороне новых варваров»: знаки поколения у Балабанова // Новое литературное обозрение. Т. 149. № 1. С. 489–508.
- Ритцер Д.* (2011). Макдональдизация общества 5 / Пер. с англ. А. Лазарева. М.: Праксис.
- Срничек Н.* (2018). «Термин „акселерационизм“ стал бесполезным»: интервью с Ником Срничеком / Пер. с англ. М. Мирошниченко // *Логос*. Т. 28. № 2. С. 87–102.
- Срничек Н.* (2019). Капитализм платформ / Пер. с англ. М. Добряковой. М.: ВШЭ.
- Урри Дж.* (2005). Взгляд туриста и глобализация / Пер. с англ. А. Шередега // *Зверева В. В.* (ред.). Массовая культура: современные западные исследования. М.: Прагматика культуры. С. 136–150.
- Урри Дж.* (2012а). Мобильности / Пер. с англ. А. Лазарева. М.: Праксис.
- Урри Дж.* (2012б). Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: ВШЭ.
- Урри Дж.* (2017). Офшоры / Пер. с англ. Е. Головляничиной. М.: Дело.
- Урри Дж.* (2018). Как выглядит будущее? / Пер. с англ. А. Матвеевко. М.: Дело.
- Филиппов А. Ф.* (2011). Мобильность и солидарность. Статья первая // Социологическое обозрение. Т. 10. № 3. С. 4–20.
- Филиппов А. Ф.* (2012а). Мобильность и солидарность. Статья вторая // Социологическое обозрение. Т. 11. № 1. С. 19–39.
- Филиппов А. Ф.* (2012б). Парадоксальная мобильность // Отечественные записки. Т. 50. № 5. С. 8–23.
- Фишер М.* (2010). Капиталистический реализм / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Ультракультура 2.0.
- Харламов Н. А.* (2012). Новое общество или новая наука об обществе? Социология мобильностей Джона Урри // *Урри Дж.* Мобильности / Пер. с англ. А. Лазарева. М.: Праксис. С. 7–58.
- Хардт М., Негри А.* (2004). Империя / Пер. с англ. И. Данилина, А. Ландера, И. Окуневой, А. Смирнова, Ю. Филиппова. М.: Праксис.
- Dennis K., Urry J.* (2009). *After the Car*. Cambridge: Polity.
- Featherstone M.* (2007). *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.

- Featherstone M., Thrift N., Urry J.* (2005). *Automobilities*. London: Sage.
- Jameson F.* (2005). *Archaeologies of the Future: The Desire called Utopia and other Science Fictions*. London: Verso.
- Keat R., Urry J.* (1975). *Social Theory as Science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Klein N.* (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. London: Allen Lane.
- Lash S.* (1990). *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.
- Lash S., Urry J.* (1987). *The End of Organized Capitalism*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Lash S., Urry J.* (1994). *Economies of Signs and Space*. London: Sage.
- Munt I.* (1994). The «Other» Postmodern Tourism: Culture, Travel and the New Middle Classes // *Theory, Culture & Society*. Vol. 11. № 3. P. 101–123.
- Seidman S.* (1994). *The End of Sociological Theory* // *Seidman S.* (ed.). *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 119–139.
- Srnicek N., Williams A.* (2015). *Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work*. London: Verso.
- Susen S.* (2015). *The «Postmodern Turn» in the Social Sciences*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Urry J.* (1981). *The Anatomy of Capitalist Societies: The Economy, Civil Society and the State*. London: Macmillan Education.
- Urry J.* (2016). *What is the Future?* Cambridge: Polity.

The Future as a Subject of Social Theory

Alexander Pavlov

Candidate of Law Sciences, Associate Professor, National Research University Higher School of Economics
Leading Researcher, Russian Academy of Science, Institute of Philosophy
Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: apavlov@hse.ru

The subject of this article is a critical analysis of the “concept of the future” as proposed by the British social theorist, John Urry (1946–2016). The author briefly examines the intellectual legacy of the sociologist and his contribution to the creation of a new social theory, pointing out that Urry’s books that were translated into Russian do not fully represent his scientific work, but reflect the later period of his research activity. *What is the Future?* was the sociologist’s last book and was published the same year he died: we can consider it as a kind of last will. This testament, however, reflects many aspects of the writings of the last sixteen years of Urry’s life. As Urry observes, he challenges the social sciences with his book because the social sciences are still not concerned the future as a subject of research, giving it to the mercy of futurology. This article gives an answer to the question of whether we can actually consider Urry’s book as such a challenge. The author argues that some kind of theoretical weakness is inherent in Urry’s concept. Thus,

the sociologist calls for the theory of complex developing systems to help to analyze the future, but the conclusions he comes to do not have any heuristic value. However, as the author of the article notes, Urry's book is valuable not as a theory, but as an attempt to talk about the future from the perspective of social philosophy and its focus on practice. On one hand, the sociologist uses rich empirical material when talking about utopias and dystopias such as fiction, cinema, publicistics, and reports of various organizations, as examples. On the other hand, when discussing such problems as 3D-printing, urban spaces without cars, climate change, dystopias, and so forth, Urry uses the method of scenarios in offering four scenarios for each phenomenon considered. These scenarios by themselves already allow us to imagine what the future might look like. The final chapter of the book is dedicated to a "low-carbon civil society" and the conceptualization of responsible-to-nature "natural capitalism." The author of the article puts a special emphasis on this, considering that this concept should be supplemented by other ideas about the newest — digital — capitalism. Finally, the article considers the question of the relationship of Urry's social theory with the theory of postmodernism.

Keywords: social theory, the future, capitalism, postmodernism, philosophy of culture, popular culture, city, climate, Marxism

References

- Dennis K., Urry J. (2009) *After the Car*, Cambridge: Polity.
- Eagleton T. (2012) *Ideya kultura* [The Idea of Culture], Moscow: HSE.
- Featherstone M. (2007) *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage.
- Featherstone M., Thrift N., Urry J. (2005) *Automobilities*, London: Sage.
- Filippov A. F. (2011) Mobil'nost' i solidarnost'. Stat'ya pervaya [Mobility and Solidarity. The First Article]. *Russian Sociological Review*, vol. 10, no 3, pp. 4–10.
- Filippov A. F. (2012a) Mobil'nost' i solidarnost'. Stat'ya vtoraya [Mobility and Solidarity. The Second Article]. *Russian Sociological Review*, vol. 11, no 1, pp. 19–29.
- Filippov A. F. (2012b) Paradoksal'naya mobil'nost' [The Paradoxal Mobility]. *Otechestvennye zapiski*, vol. 50, no 5, pp. 8–23.
- Fisher M. (2010) *Kapitalistichesky realism* [Capitalist Realism], Moscow: Ultrakultura 2.0.
- Giddens A., Sattou P.W. (2018) *Osnovnye ponyatiya v sociologii* [Essential Concepts in Sociology], Moscow: HSE.
- Greenfield A. (2018) *Radikal'nye tehnologii: ustroystvo povsednevnoi zhizni* [Radical Technologies: The Design of Everyday Life], Moscow: Delo.
- Hardt M., Negri A. (2004) *Imperiya* [Empire], Moscow: Praxis.
- Jameson F. (2005) *Archaeologies of the Future: The Desire called Utopia and other Science Fictions*, London: Verso.
- Jameson F. (2019) *Postmodernism ili kul'turnaya logika pozdnego kapitalizma* [Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Kharlamov N. (2012) Novoye obshchestvo ili novaya nauka ob obshchestve? Sotsiologiya mobil'nostey Dzhona Urri [A New Society or a New Science of Society? John Urry's Sociology of Mobilities]. Urry J., *Mobil'nosti* [Mobilities], Moscow: Praxis, pp. 7–58.
- Keat R., Urry J. (1975) *Social Theory as Science*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Klein N. (2014) *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, London: Allen Lane.
- Lachmann R. (2016) *Chto takoe istoricheskaya sociologiya?* [What is Historical Sociology?], Moscow: Delo.
- Lash S. (1990) *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge.
- Lash S., Urry J. (1987) *The End of Organized Capitalism*, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Lash S., Urry J. (1994) *Economies of Signs and Space*, London: Sage.
- Maknoten F., Urri D. (1999) Sotsiologiya prirody [Sociology of Nature]. *Teoriya obshchestva*, Moscow: KANON-press-TS, Kuchkovo pole, pp. 261–291.
- Munt I. (1994) The "Other" Postmodern Tourism: Culture, Travel and the New Middle Classes. *Theory, Culture & Society*, vol. 11, no 3, pp. 101–123.

- Petrovskaya H. (2018) "Na storone novyh varvarov": znaki pokoleniya u Balabanova ["On the Side of the New Barbarians": Balabanov's Semiotics of a Generation]. *New Literary Observer*, vol. 149, no 1, pp. 489–508.
- Ritzer G. (2011) *Makdonal'dizatsiya obshchestva 5* [The McDonaldization of Society 5], Moscow: Praxis.
- Seidman S. (1994) The End of Sociological Theory. *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory* (ed. S. Seidman), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 119–139.
- Srnicek N. (2018) "Termin 'akseleratsionizm' stal bespoleznym": interview s Nikom Srnicem ["The Term 'Accelerationism' Has Become Useless": An Interview with Nick Srnicek]. *Logos*, vol. 28, no 2, pp. 87–102.
- Srnicek N. (2019) *Kapitalizm platform* [Platform Capitalism], Moscow: HSE.
- Srnicek N., Williams A. (2015) *Inventing the Future: Postcapitalism and a World without Work*, London: Verso.
- Susen S. (2015) *The "Postmodern Turn" in the Social Sciences*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Urry J. (1981) *The Anatomy of Capitalist Societies: The Economy, Civil Society and the State*, London: Macmillan Education.
- Urry J. (2005) Vzglyad turista i globalizatsiya [A Tourist View and Globalization]. *Massovaya kultura: sovremennyye zapadnyye issledovaniya* [Mass Culture: Modern Western Research], Moscow: Pragmatika kulturey, pp. 136–150.
- Urry J. (2012) *Mobil'nosti* [Mobilities], Moscow: Praxis.
- Urry J. (2012) *Sociologiya za predelami obschestv: vidy mobil'nosti dlya XXI stoletiya* [Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century], Moscow: HSE.
- Urry J. (2016) *What is the Future?* Cambridge: Polity.
- Urry J. (2017) *Ofshory* [Offshoring], Moscow: Delo.
- Urry J. (2018) *Kak vyglyadit budushchee?* [What is the Future?], Moscow: Delo.
- Van den Akker R., Gibbons A., Vermeulen T. (eds.) (2019) *Metamodernizm: istorichnost', affekt i glubina posle postmodernizma* [Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism], Moscow: RIPOL classic.
- Žižek S. (2010) *O nasilii* [On Violence], Moscow: Evropa.
- Žižek S. (2011) *Razmyshleniya v krasnom tsvete: kommunisticheskij vzgljad na krizis i sootvetstvujushhie predmety* [Reflection in a Red Eye: a Communist Examination of the Crisis and Related Matters], Moscow: Evropa.
- Žižek S. (2012) *Tchuma Fantasij* [Plague of Fantasy], Kharkov: Gumanitarny tsentr.

От «учета, разгрузки, очистки» к праву гражданства: антропология советского паспорта

БАЙБУРИН А. (2017). СОВЕТСКИЙ ПАСПОРТ: ИСТОРИЯ — СТРУКТУРА — ПРАКТИКИ. СПБ.: ИЗД-ВО
ЕУСПБ. 488 с. ISBN 978-5-94380-232-4

Максим Фетисов

Кандидат философских наук, координатор Центра социальной теории
и политической антропологии им. Н. Н. Козловой, философского факультета
Российского государственного гуманитарного университета
Адрес: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993
E-mail: msfetisov@gmail.com

6 января 1933 года рабочий типографии «Правда» Степан Филиппович Подлубный запишет в своем дневнике: «Со дня на день ожидаем комиссии по переписи к выдаче паспортов. Если мы пройдем этот период благополучно то еще проживем спокойно, но скорей всего попадем обое. Строгость невероятная, участвует МУР и ГПУ, а с этими не пошутишь. Только чудо может спасти нас»¹. Чуть позже в том же месяце: «Положение людей сейчас. Ежедневная тревога. Скучные и тоскливые разговоры об одном и том же. Един вопрос. Получил паспорт?»

Степану Подлубному было чего опасаться. Будучи членом семьи сосланного кулака-лишенца, он, скрыв свое социальное происхождение, поселился (вдвоем с матерью) в Москве и даже устроился учиться и работать. Однако мирное освоение жизни большого города наталкивается на новые перипетии «судьбы» (Подлубный часто упоминает ее на страницах своего дневника), и у Степана Филипповича есть все основания сомневаться в возможности уцелеть в ее водовороте. В феврале 1933 года он запишет: «Какова ж моя судьба... лазейка очень узкая но в нее надо какими-то способами пролезть. Хотелось бы остаться. Но при такой ихней бдительности вряд ли удастся проскользнуть... Тяжелые работы, ссылка, тюрьма все нипочем. Страшен голод... Кажется все непочем, ничего не боюсь. Только ужас голода с головы не выходит».

Вводимая властями новая режимная география подразумевала не только запрет на пребывание в Москве, но и весьма суровые кары за сокрытие неудобных

© Фетисов М. С., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-3-345-358

1. Цитаты из дневника С. Ф. Подлубного даны по изд.: *Козлова Н. Н.* (2005). Советские люди: сцены из истории. М.: Европа. С. 221–225. Орфография оригинала. Тот же сюжет из дневника Подлубного разбирается в: *Holquist P.* (2003). *State Violence as Technique: The Logic of Violence in Soviet Totalitarianism* // *Hoffmann D.* (ed.). *Stalinism: The Essential Readings*. Oxford: Blackwell. P. 128–156.

фактов персональной истории. Даже если получалось избежать уголовной ответственности, неудача при столкновении с тем, что сам Степан Филиппович неожиданно точно назвал «сортировкой людечисткой новейшей конструкции», означала высылку и фактическое лишение средств к существованию:

По нашему дому... отняли 40 карточек. А факт, что у кого отняли карточки значит из Москвы фить к бабушке. Отбирают у бывших лишенцев, колхозников убежавших из колхозов. Целые сем'и остаются без куска хлеба. Мы к эти не принадлежим и потому у нас не отобрали. Когда ходили по квартирам и отбирать сем'я отдавая карточки устраивала такую сцену что мог выдержать только человек крепкий характером. Ругань мужчины плач ребенка завывание жены. И слезы и невинные слезы сколько прольется вас. Около трехсот тысяч по одному октябрьскому р-ну отобрали карточек... Нежалка лишенцев, спекулянтов, пьяниц, воров но зачто должен страдать честный гражданин, живущий мало в Москве. И жалко детей ониже не винные.

В том же месяце в своем дневнике (который впоследствии станет предметом не одного исследования) Поддубный упоминает о вызванных кампанией паспортизации попытках самоубийства среди своих знакомых и соучеников по ремесленному училищу.

Но на этот раз Степану Филипповичу и его маме удается проскользнуть между жерновов системы, 14 апреля 1933 года он оставляет переполненную эмоциями запись: «Сейчас решается наше существование, наша участь, наша жизнь на будущее. Сейчас идти за паспортом... Руки дрожат от радости. Не могу держать в руках пера. Не могу держать в руках пера. Звонким радостным боем звучит сердце приливая много крови в голову. После целого часа бушующей бури в груди после целого часа мытарств я получил паспорт».

От дневников объятого страхом голодной смерти вчерашнего крестьянина перейдем к воспоминаниям главного редактора журнала «Автопилот» Александра Федорова:

Получить первый паспорт мне очень хотелось раньше положенного срока. А когда подошло время, райисполкомом была придумана какая-то идиотская официальная процедура типа «Посвящения в гражданеы СССР». Но, во-первых, я уже тогда по горло был сыт конспектами материалов XXVI съезда КПСС, политинформациями и «уроками мужества», а во-вторых, уж очень хотелось поскорее начать ту самую взрослую жизнь, одним из главных символов которой был «Паспорт гражданина СССР». И поэтому за три дня до торжественного вручения я пришел к начальнику паспортного стола, показал удостоверение корреспондента «Московского комсомольца» и соврал, что на церемонии быть не могу, потому что завтра мне надо ехать в командировку. Не говоря ни слова, майор потушил сигарету в пепельнице в форме черепа, сощурился от попавшего в глаза дыма, залез в сейф размером с книжный шкаф, вынул мою книжицу, и... я отправился во взрослую жизнь. Ка-

жется, в тот вечер с одноклассником Андрюхой мы впервые выпили бутылку портвейна на двоих².

Дистанция между двумя этими сценами составляет примерно 50 лет. Воспоминаниям и мемуарам традиционно принято доверять меньше, чем дневниковым записям, однако общий разительный контраст невозможно не заметить. Вместо «начинающего горожанина», чьи дневники, несмотря на их запинаящийся язык, очень доходчиво передают ужас и гнетущую атмосферу одной из сталинских чисток, мы видим юношу свободных профессий («удостоверение корреспондента»), который, пренебрегая ритуальным контекстом очередного советского *rite de passage*, пришел «решить вопрос», довольно, с его точки зрения, формальный, к милицейскому начальнику. Сам начальник, в свою очередь, похож не на «МУР и ГПУ», с которыми «не пошутить», из дневников Подлубного, а скорее на полицейского комиссара из европейского кино («майор потушил сигарету в пепельнице... сощурился от попавшего в глаза дыма, залез в сейф размером с книжный шкаф» и т. п.). Общую кинематографичность сюжета дополняют материальные элементы декадентского шика в обстановке его кабинета («пепельница в форме черепа»). Завершается день выхода «во взрослую жизнь» распитием «бутылки портвейна» с одноклассником. Кажется, будто сам набор деталей и вовлеченных объектов всеми силами старается сообщить нам, что между этими сценами, разделенными не самым значительным по меркам истории временем, нет ничего общего. Это действительно так, кроме двух немаловажных обстоятельств. Первое — место действия, все та же (та ли?) Москва, столица Советского Союза. И второе — это главный объект (и герой) обоих повествований — паспорт гражданина СССР.

Сопоставление этих двух сюжетов нужно здесь не для того, чтобы воспроизвести ставший уже привычным нарратив о постепенной гуманизации советской системы (пусть и не лишенный фактических оснований). Задача другая — обратить наше внимание на тот (практически единственный) предмет, который их объединяет, — на советский паспорт. История советской паспортной системы изучена достаточно подробно. В зависимости от исследовательской позиции ее рассматривали и как средство эмансипации, и как форму «нового крепостничества», однако подробной этнографии паспорта еще не было, поэтому книга профессора антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге Альберта Байбурина «Советский паспорт: история-структура-практики» заслуживает самого пристального внимания. Этнография бюрократии — не самый распространенный и благодарный научный жанр, несмотря на утверждение автора, что «бюрократия, особенно советская, пожалуй, самая ритуализованная сфера культуры» (с. 7). Высказанное не так давно влиятельное мнение объясняет сложности этого жанра тем, что «бумажная волокита» едва ли способна предложить достаточно

2. Цит. по: Байбурина А. (2017). Советский паспорт: история — структура — практики. СПб.: Изд-во ЕУСПб. С. 364–365.

интересного материала для создания «насыщенного описания» своих ритуалов³. Книга А. Байбурина, очевидно, идет наперекор этой точке зрения: паспорт является вполне убедительным объектом для антрополога, это носитель множества смыслов и значений, которые возникают в ходе его использования. Особенность антропологического взгляда на любой предмет, в том числе и на неодушевленный вроде паспорта, состоит в том, что ему придается такой же равноценный исследовательский статус, как и «нормальному» человеческому актору: он тоже участвует во взаимодействиях, структурируя окружающую реальность и ее восприятие. Тем не менее важен и общий социально-исторический контекст, в котором возникают паспортные системы. Его подробному описанию посвящена первая часть книги.

В стремлении государств контролировать и регламентировать право своих подданных на передвижение нет ничего нового и вызывающего удивление. Проведение границ и отделение «своих» от «чужих» есть базовая операция, конституирующая политическое сообщество. Интересно, однако, что именно на заре Современности, в Новое время, этот контроль принимает форму *персональной идентификации* — специфической процедуры, соединяющей в себе конкретные ограничительно-дисциплинарные техники с абстрактным представлением о человеческом индивиде как носителе и обладателе (и даже собственнике) уникальной совокупности черт и характеристик⁴. Постепенно складывается система национальных государств как конечная совокупность территорий, защищенных постоянными границами. В это время помимо известного по классическим формулировкам абсолютного права суверена, основанного на монопольной экспроприации права на насилие в рамках определённой территории, на первый план все более выходит второй лик политической власти: управление, основанное на понятии «государственного интереса»⁵. «Государственный интерес» подразумевает набор техник (экономических, статистических полицейских, санитарных, демографических и т. п.), позволяющих наиболее «разумным» образом концентрировать и перераспределять ресурсы, обеспечивающие максимальный прирост благосостояния и безопасность населения вверенной государству территории. Излишне говорить, что такая рационализация отправлений власти требует создания бюрократии, чьей функцией становится производство абстрактного доверия: к писаному праву, к налоговым и таможенным системам, а также к *документам*, символическим объектам, право на выпуск и интерпретацию которых является базисом действий любого чиновничества. Поэтому совершенно не случайно, что стремление регламентировать право на передвижение, встретившись с представлением об индивиде как подданном-обладателе собственной персональной иден-

3. Гребер Д. (2016). Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии / Пер. с англ. А. Л. Дунаева. М.: Ад Маргинем. С. 48–50.

4. Классический анализ этих представлений см.: Macpherson C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

5. Про это см. в лекциях Фуко: Фуко М. (2011). *Безопасность, территория, население: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977/1978 учебном году* / Пер. с фр. Н. В. Сулова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука.

тичности, нашло свое *материальное и символическое воплощение* в изобретении такого документа, как паспорт⁶. В этом смысле он является уникальным объектом, сочетающим материальность, абстрактные представления и функции важного символического посредника в коммуникации между индивидом и властью. Как справедливо замечает сам автор, в «паспорте сошлись предметность, символическость и ритуализованные практики» (с. 7).

Первоначально Россия в отношении паспортного регулирования не слишком отличается от большинства европейских монархий: начиная с Петра, паспорт — это в первую очередь фиксация права на выезд за пределы государства, но уже тогда, по конскрипционным и фискальным соображениям, его начинают использовать, чтобы регулировать передвижение подданных внутри империи: «Введение паспортов — один из шагов Петра к созданию бюрократии европейского типа — новой технологии управления» (с. 46). Весьма показательно, что Петр параллельно создает соответствующий контрольно-надзорный орган — полицию, которая следит за соблюдением паспортного режима⁷. Определяющую роль в обладании пропускными документами играет сословная принадлежность: внутренний паспорт в первую очередь есть атрибут низших, зависимых сословий (с. 44–45). Тем не менее охват подданных имперской паспортной системой весьма далек от тотального. Так, согласно «Положению о видах на жительство» от 1894 года, паспорт требуется только при длительной отлучке с постоянного места жительства: более чем на 50 верст и дольше чем на 6 месяцев (с. 61). Ограничения на перемещение затрагивали только евреев, цыган, судимых, лиц, находившихся под надзором полиции, и неплательщиков податей (с. 62). Бурное экономическое развитие империи приводит к тому, что непосредственно перед революцией старые сословные паспорта (либо документы, их заменявшие) уже перестают адекватно отражать стремительно изменяющуюся структуру общества.

Сразу после прихода к власти большевики Декретом ВЦИК и СНК «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» от 11 (24) ноября 1917 года производят полный демонтаж имперской паспортной системы. Собственно паспорта остаются только для регулирования выезда за границу. Потребности внутренней идентификации в годы военного коммунизма начинают обслуживаться целым семейством документов (трудовыми книжками, удостоверениями личности и мандатами), в числе которых были, например, такие экзотические, как «Трудовая книжка для

6. Про историю паспортов в Западной Европе и США см.: *Torpey J.* (2000). *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State.* Cambridge: Cambridge University Press.

7. Об исторической эволюции понятий «полиция» и «полицейское государство», в особенности применительно к России и СССР, см. статьи А. Ф. Филиппова, в частности: *Филиппов А. Ф.* (2012). *Полицейское государство и всеобщее благо: к истории одной идеологии. Статья первая // Отечественные записки.* № 2. С. 328–340; *Филиппов А. Ф.* (2013). *Советская социология как полицейская наука // Новое литературное обозрение.* № 5. С. 48–63, а также О. В. Кильдюшова: *Кильдюшов О. В.* (2013). *Полиция как наука и политика: о рождении современного порядка из философии и полицейской практики // Социологическое обозрение.* Т. 12. № 3. С. 9–40; *Кильдюшов О. В.* (2014). *Мишель Фуко как исследователь полицейского государства: программа, эвристические проблемы, перспективы изучения // Социологическое обозрение.* Т. 13. № 3. С. 9–32.

нетрудящегося» (с. 73). Этот «паспорт наоборот» регулировал трудовую повинность для бывших «эксплуататорских классов», без отбывания которой их представители фактически лишались средств к существованию. Однако идея введения всеобщих трудовых книжек, совмещенных с удостоверением личности, не была реализована в условиях Гражданской войны, вызвавшей перемещение огромных человеческих масс, с тех пор задачи персональной идентификации и трудового учета начинают решаться порознь (с. 78)⁸. Конец военного коммунизма принес с собой изменение режимов контроля над персональными данными. Новая экономическая политика вполне справлялась с регулированием потоков населения, не прибегая к дополнительным принудительным мерам по их идентификации. Декрет ВЦИК и СНК от 10 июля 1923 года ввел удостоверение личности единого образца, однако получение его было правом, а не обязанностью гражданина, первая статья этого же Декрета провозглашала полную свободу передвижения и строгий запрет на установление каких-либо ограничений (с. 84-85). Режим идентификации и передвижения, установленный большевиками в 1923–1928 годах, оказался даже либеральнее предреволюционного: паспорт был необходим только при выезде за границу — именно про этот паспорт написал свое стихотворение В. Маяковский, — с паспортной же системой внутри страны было покончено (с. 90).

Все меняется с концом НЭПа и началом «Великого перелома»: конфискационная земельная реформа вызывает перемещение огромных человеческих масс и ставит под удар снабжение населения городов продовольствием, которое к тому моменту успело вернуться к распределительной модели (с. 92). Даже параллельно разворачивающаяся массивированная индустриализация, которая, как принято считать, должна требовать в качестве одного из своих условий свободное перемещение рабочей силы, оказывается неспособна справиться с хлынувшими в города людскими потоками. Попытка насильственного укрупнения и перевода сельскохозяйственного производства на плановые рельсы парадоксальным образом ставит под угрозу саму возможность рационально организованной индустриальной модернизации. Противодействие урбанизационному шоку, спровоцированному самими властями, требует чрезвычайных мер. Нужно было «предотвратить неконтролируемое перемещение по стране огромных масс сельского населения» (с. 102). Решение проблемы находят в возвращении внутренних паспортов. Перед новой паспортной системой Постановлением ЦИК и СНК СССР № 57/1917 от 27 декабря 1932 года ставится тройная задача (с. 96):

Учет — предотвращение оттока квалифицированной рабочей силы с предприятий, формирование городского населения как источника трудовых ресурсов.

Разгрузка — удаление из городов тех, кто не связан с производительным трудом, занимая жилье и обременя городские системы продовольственного снабжения, медицинского обслуживания и образования.

8. Тем не менее отметки о месте учебы/работы сохраняются в паспортах вплоть до реформы 1974 года.

Очистка — выявление «кулацких, уголовных и иных антиобщественных элементов», т. е. паспорт должен *выявить* тех, чья классовая сущность не совпадает с желаемыми характеристиками нового городского населения.

Базовым эпистемологическим критерием нового паспортного режима, позволяющим отделить «чистых» от «нечистых», выступает понятие «социальное положение» — оно становится графой в новом паспорте и остается там вплоть до последней советской паспортной реформы 1974 года. Как указывает автор, главными героями первой разработанной ОГПУ «Инструкции о выдаче и прописке паспортов...» оказались те, кому нужно было в выдаче паспортов отказать (с. 104). Сугубо *полицейская* мера, нацеленная на учет населения и контроль его передвижений, опиралась на чисто *политическое* решение, которым в очередной раз были проведены границы между «своими» и «чужими». Паспорт из атрибута низших и зависимых сословий был превращен в привилегию, в механизм выявления «подлинного социального лица его владельца», производящий лояльность (с. 98)⁹. Эта новая лояльность имела свое географическое измерение: территория страны была поделена на режимные зоны (крупные города и промышленные центры, пограничные территории, курорты союзного значения и т. п.), где возможности *прописки* — советского биополитического маркера, увязывавшего возможности расселения с предельными санитарными нормами жилой площади, — были принудительно ограничены. Таким образом, введение паспортов завершилось установлением новой режимной географии, определявшей модальности доступа разных категорий человеческих индивидов к гражданским правам и материальным ресурсам (с. 103–104, 136–144). В отличие от логики «нормального» национального государства — а в большинстве стран Европы и в США ограничения на свободу передвижения на момент начала паспортизации в СССР давно отменены, — которая строится на максимальной гомогенизации внутреннего *пространства* и где классовые различия и социальное происхождение этому пространству подчинены, в раннесоветском политическом воображаемом территория вторична по отношению к задачам классовой войны, разворачивающейся в первую очередь во *времени*. И если надо подчинить ее требованиям пространство, разделив его внутренними границам, установив географию в соответствии с *требованиями времени*, то это будет сделано. Куда важнее установить власть над самим временем: это позволит решить все проблемы с пространством¹⁰.

9. Об эпидемии индивидуации, основанной на понятиях «выявления» и «проявления» своего «классового лица», «себя», «своей личности» и т. п., охватившей советское общество в начале 1930-х годов и нашедшей свое отражение в психолого-педагогической и партийной литературе этого времени см.: Хархордин О. В. (2016). Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.: Изд-во ЕУСПб. С. 201–290.

10. Вожди большевиков в буквальном смысле одержимы временем. В 1931 году в речи «О задачах хозяйственников...» Сталин говорит: «Мы отстали от передовых стран на 50–100 лет. Мы должны пробежать это расстояние в десять лет. Либо мы сделаем это, либо нас сомнут». Вопросы ускорения, о том, как заставить бежать время вперед, будут до самого конца доминировать в советском политическом воображаемом. Более подробно о различии между двумя типами политического воображае-

Не до конца понятно, и автор тоже задается этим вопросом, почему был выбран именно этот способ: ведь большевики могли прибегнуть и к более привычным, куда более жестким и необычным способам решения проблемы избыточных городских популяций (с. 94). Выбор, однако, был сделан в пользу паспортизации — полицейской технологии, которая, несмотря на необычные обстоятельства своего внедрения, самой логикой своего развития должна была привести к установлению некоего, пусть жестокого, но нормального состояния¹¹. Тем не менее вопрос, который можно назвать «вопросом Фуко», о том, что за политическая рациональность управляла этими действиями, остается открытым. Вероятно, стоит обратить внимание на раннесоветскую траекторию понятия «население», которое в начале 1930-х годов переходит из текстов советских архитекторов и городских планировщиков в язык советских полицейских документов (с. 158). Примечательно, что в отличие от либеральных управленческих стратегий, рассматривающих население как некую естественно развивающуюся величину, чьему внутреннему событийному ряду (рождаемость, смертность, уровни заболеваемости, потребности и уровни спроса, паттерны миграции и т. п.) нужно следовать при помощи статистических инструментов, советское «население» ближе к тому суверенно-дисциплинарному его пониманию, о котором говорил Фуко в своих лекциях об абсолютизме и меркантилизме¹². В СССР 1930-х годов население — это в первую очередь источник производительных сил и переменная величина, которой суждено стать предметом активного воздействия внешних сил, объектом, который нужно сформировать и рационально распределить в соответствии с потребностями текущего этапа развития. Но советский «государственный интерес» имел и важные отличия: никакая суверенная власть, сколь угодно могущественная и тотальная, никогда не смогла бы самостоятельно решить проблему фильтрации столь значительных масс населения в столь ограниченные сроки без частичной передачи функций *учета, разгрузки и очистки* самим массам. Паспортная комиссия, модель последующих чисток, была включена в широкие горизонтальные сети взаимной дисциплины (с. 109–111). Именно этот распределенный взаимный надзор позволяет объяснить поразительную устойчивость советской системы, достигшей в 1930-е годы пика своей репрессивности¹³. В 1930–1950-е годы паспортная система подвергается постоянным флуктуациям, власти постоянно пытаются перенастроить ее на максимальный охват населения, которое пассивно сопротивляется

мого см.: *Buck-Morss S.* (2000). *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge: MIT Press. P. 22–32.

11. О паспортизации как полицейской технологии см.: *Хоффман Д.* (2017). *Взращивание масс: содерное государство и советский социализм. 1914–1939* / Пер. с англ. А. Терещенко. М.: Новое литературное обозрение.

12. См. об этом: *Collier S.* (2011) *Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics*. New Jersey: Princeton University Press. P. 77–79. Про абсолютизм и меркантилизм см.: *Фуко.* *Безопасность, территория, население*. С. 86–131.

13. О важности горизонтальных низовых практик взаимного надзора в довоенном советском обществе см.: *Хархордин.* *Обличать и лицемерить*. С. 122–132.

и стремится ускользнуть из жерновов системы. В 1935–1936 годы происходит первый обмен паспортов (в том числе из-за большого числа подделок), в 1937 году вводится обязательное фотографирование на паспорт, таким образом, идентификация приобретает уже визуальное измерение, в 1940 году происходит уже третий обмен паспортов. Последнее положение о паспортах выходит уже в 1953 году. К началу 1950-х годов режимно-географическая стратификация достигает своей наивысшей точки и превращается в настолько серьезный тормоз экономического развития, что уже в 1949 году Л. Берия предлагает проект нового Положения о паспортной системе, призванного облегчить свободу передвижения (с. 142–144, 171). Проект не прошел, что совсем не означало устранения тех проблем, которые он был призван решить. Структурное давление, которое начинают оказывать на паспортную систему серьезные экономические и социально-демографические дисбалансы, накапливающиеся в советском народном хозяйстве к началу 1960-х годов, ведет к бесконечному увеличению числа обходных маневров, направленных на смягчение паспортных ограничений¹⁴. Бесчисленные лимиты и оргнаборы представляют собой яркий пример множества подобных исключений из драконовских паспортных правил, которые уже не могут остановить миграцию населения из сельской местности и небольших городов (с. 172). Советский урбанистический переход, несмотря на все препятствия, становится свершившимся фактом. Параллельно происходит развитие советского конституционного процесса: в 1961 году XXII съезд КПСС отменяет «диктатуру пролетариата» и берет курс на построение «общенародного государства», чье законодательное закрепление провозглашает в 1977 году последняя советская конституция. Незадолго до этого, в 1974 году, происходит давно запаздывающая паспортная реформа, вводящая в оборот последнюю версию советского паспорта. Она половинчатая: несмотря на то что паспорт теперь становится общеобязательным документом, сохраняющаяся процедура разрешительной прописки продолжает ограничивать свободу передвижения. Уже на самом закате эпохи, когда в городах вновь обострились проблемы, в свое время вызвавшие к жизни советский внутренний паспорт, систематическое распространение получили попытки вновь вернуть этому документу его исходную функцию допуска населения к дефицитным ресурсам. Однако это были другие города с другими людьми, и возврат к ранним советским принципам распределения успехом не увенчался, а вскоре перестала существовать и сама советская паспортная система. Впрочем, завершение ее более чем полувековой истории вовсе не означает, что долгосрочными последствиями ее существования стоило бы пренебречь. Ведь паспорт не только идентифицировал, классифицировал, упорядочивал и делил, но и сам стал мощным средством производства и натурализации категорий, с чьей помощью агенты воспринимали и усваивали социальную реальность¹⁵.

14. Краткий обзор этих дисбалансов см.: *Левин М.* (2008). Советский век / Пер. с англ. В Новикова, Н. Копелянской. М.: Европа. С. 335–351.

15. О массовой натурализации социально-классовых категорий самими участниками сталинской модернизации см.: *Козлова.* Советские люди; *Хелльбек Й.* (2017). Революция от первого лица: дневники

Функционированию паспорта как управленческого документа посвящена вторая часть книги «Паспорт как бюрократический конструкт». Автор последовательно, буквально по графам разбирает, как был *сделан* бланк паспорта и как менялось его внутреннее устройство. Так, например, последовательность написания графы «ФИО», без которой практически невозможно представить нашу сегодняшнюю жизнь, стала таковой именно в результате введения паспортов, когда значительная часть населения бывшей Российской империи вообще впервые обрела персональные фамильные имена. Автор связывает появление нового порядка записи персональных данных с ранней советской традицией составления различных списков, когда потребности в установлении личности сделали необходимым перенос идентификационного акцента с имени на фамилию (с. 209). Отдельный интерес представляет история паспортной визуальной идентификации. Никаких особых требований к этой процедуре (к изготовлению паспортной фотографии), кроме самых формальных, оказывается, не существовало. Более того, на первых порах даже допускались определенные компромиссы с «национальными особенностями» и вероисповеданием, в частности, разрешалось фотографирование в головных уборах. «Характер прически, выражение лица, направление взгляда, цвет одежды и прочие детали никак не регламентировались» (с. 266).

Для нас особенно важна, конечно же, историческая траектория двух граф: «социального положения» и «национальности». Особое значение этих двух пунктов определялось их значительным перформативным потенциалом. Генеалогию советского паспорта автор ведет от соответствующих дореволюционных документов, указывая, что классификация по сословной принадлежности в редакциях советских паспортов до 1974 года была заменена «социальным положением», а деление подданных по вероисповеданию — на знаменитую графу «национальность» (с. 236, 290). Представляется, что в этом случае стоит говорить не столько о прямых заимствованиях, сколько о корреляциях и соответствиях. Как и царская Россия, СССР был имперским образованием и поэтому также нуждался в сколько-нибудь четких различительных критериях для управления разнородным населением своих обширных пространств¹⁶. Весьма примечательно, насколько по-разному сложилась судьба этих двух важнейших составляющих советской популяционной таксономии. «Социальное положение», бывшее в ранних версиях советских паспортов наводящим ужас инструментом социального исключения, маркировавшим доступ к гражданским правам и дефицитным ресурсам, после окончания Второй мировой войны начинает отходить на второй план, нейтрализуется и полностью исчезает в 1974 году из последней версии советского паспорта (с. 248). Можно сказать, что по мере того, как конституционная история СССР эволюционировала от

сталинской эпохи / Пер. с англ. С. Чачко. М.: Новое литературное обозрение. О «расиализации» и биологизации политического социалистическими учениями и режимами говорит в своих лекциях и М. Фуко. См.: Фуко М. (2005). Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975/1976 учебном году / Пер. с фр. Е. А. Самарской. СПб.: Наука. С. 275–276.

16. Об СССР как империи см.: Филиппов. Советская социология как полицейская наука.

диктатуры пролетариата к «общенародному государству», значение «социального положения» также утрачивало свою силу. Может быть, при каком-то ином стечении обстоятельств, по мере складывания «новой исторической общности, советского народа», та же участь ждала бы и графу «национальность», но истории было угодно распорядиться иначе. На протяжении всей истории своего существования паспортная национальность играла различные роли. В 1930–1950-е годы она успела побывать стигмой, означавшей исключение и репрессии, а в 1970–1990-е смогла приобрести достоинства «эмиграционного капитала», открывавшего двери на вполне реальный, а не «воображаемый Запад». В конце СССР и после него она не только стала одним из элементов новых государственных границ, но и топливом войн и конфликтов. Где-то они еще тлеют, а где-то уже вспыхнули новые. Так пункт из документа стал мощным инструментом конструирования идентичностей, надолго переживших изначальный контекст своего возникновения, и чья история, несмотря на то что в большинстве постсоветских паспортов указаний на национальную принадлежность уже не осталось, еще очень далека от своего завершения. Сам автор вполне справедливо указывает, что теме «паспортной национальности», в особенности тому, как происходила паспортизация на национальных окраинах, им уделено недостаточно внимания, и последняя заслуживает отдельного большого исследования (с. 36)¹⁷.

Встречу и взаимодействие человеческого индивида с паспортом описывает третья, самая «этнографическая» часть книги, «Паспортные практики в документах и воспоминаниях». Еще в самом начале книги автор совершенно справедливо

17. К примеру, данные первой Всесоюзной переписи населения 1926 года (т. 14, Москва, 1929) по ССР Абхазии показывают в границах с Грузинской ССР Гальском уезде 25,9% населения, идентифицирующего себя как абхазов. Однако данные следующей переписи 1939 года дают уже всего лишь 3,6% абхазского населения района. Как возможно такое резкое изменение этнической номенклатуры за 13 лет? Отчасти его можно объяснить произошедшей в 1930 году административно-территориальной реформой, после которой уезды республики стали районами, их границы были изменены, и часть абхазских сел Гальского района перешла в соседний Очамчирский. Но темпы сокращения абхазского населения первого не совпадают с темпами его прироста во втором. Можно также вспомнить и об усиленно работавшей специальной программе переселения грузин из преимущественно западных областей Грузинской ССР в Абхазию, ведь действие этой программы не прекращалось даже в военные годы. Однако Гальский район, единственный из всех, не показал практически никакого прироста населения с 1926 по 1939 г. Детективная история немного проясняется на фоне сохранившихся воспоминаний представителей старших поколений о прошедших в районе двух кампаниях (в 1935 и 1939 гг.) по принудительной выдаче паспортов с «нужной» национальностью. Современный абхазский паспорт относится к числу немногих, где графа «национальность» сохранена, что отчасти объясняется стремлением нынешних властей республики хотя бы частично восстановить этнический баланс в приграничных с Грузией районах. Примечательно также очень заметное по материалам двух переписей различие в подходах к собственно грузинскому населению республики. В материалах 1926 года статистика по грузинам дается с разбивкой на собственно грузин и субэтноты — мегрелов, составляющих большинство грузинского населения Абхазии, лазов и сванов, — все они достаточно серьезно отличаются в этнолингвистическом отношении. К моменту паспортизации эти номинации уже оказываются недостойны записи в качестве «паспортных национальностей», что и фиксируется материалами переписи 1939 года. Параллельно в это же время происходит сворачивание попыток создания письменности и введения школьного обучения на этих языках. Вне всякого сомнения, пристальное изучение паспортизации национальных окраин откроет еще немало число подобных детективных сюжетов.

указывает, «что функционирование советской паспортной системы определялось не только официальными правилами. Не меньшее значение имело то, как эти правила осмыслились и усваивались, в каких практиках они закреплялись. Кроме того, в разных группах и сообществах вырабатывались свои схемы интерпретации официальных требований» (с. 33). Автор замечает, что советское паспортное регулирование опиралось на два правовых контура: публичный, чья база (законы и локальные нормативные и распорядительные акты) была открытой и общедоступной, и закрытый, состоявший из актов и ведомственных инструкций под грифами «секретно» и «для служебного пользования». Именно этими закрытыми документами преимущественно руководствовались в своих действиях сотрудники органов внутренних дел и работники паспортных столов. Стоит ли говорить, что в этом закрытом контуре зачастую действовали не только секретные документы, но и уже абсолютно внеправовые произвол и насилие¹⁸. Это «слепое пятно» власти, где были переплетены тайны, насилие и произвол, и которое вместе с публичным паспортным правом составляло то, что автор называет «правом-1», вызвало к жизни так называемое «право-2», область стихийных интерпретаций «права-1» самими гражданами (с. 34–35). Именно это второе право стало территорией возникновения и распространения неформальных паспортных практик (с. 280). Стихийному «регулированию снизу» подверглись выдача и получение паспорта, запись социального положения, запись имени и фамилии, определение национальности и прочие паспортные процедуры. Однако чемпионами такой «народной кодификации» стали наименее формализованные из них — фотографирование и подпись (с. 315–337). Эта территория практик на протяжении всей истории существования советского паспорта не была неизменной, она постепенно двигалась от пассивного сопротивления откровенно репрессивным технологиям государственной идентификации при помощи различных техник ускользания и прямого обмана к рутинным бюрократическим процедурам и торжественным ритуалам обретения гражданства в эпоху позднего социализма. Связи и знакомства, «блат», переписывание биографий, указание «правильной» национальности, потеря паспортов с ненужными отметками и бегство с режимных территорий на стройки народного хозяйства, где потребность в рабочих руках вынуждала закрывать глаза на прошлое вновь прибывающего «контингента» и давала шанс «начать жизнь с чистого листа». Откровенная подделка документов и подкуп работников паспортных служб, конечно, никогда не исчезнут полностью, но будут постепенно вытесняться сменой имени/фамилии по соображениям престижа или благозвучия, поступлением в учебное заведение или вербовкой по лимиту (как способом покинуть колхоз), фиктивным браком (чтобы получить вождеденную столичную прописку), а в отдельных случаях и вообще отказом от получения паспорта по ре-

18. Подробнее об этой «дикой» зоне власти, фактически никем не контролируемом отпечатке чрезвычайного положения как родовом пятне всех массовых демократий, и либеральных и социалистических, см.: *Buck-Morss. Dreamworld and Catastrophe*. P. 2–11.

лигиозным соображениям¹⁹. По мере того как после смерти Сталина происходило то, что А. Юрчак назвал «гипернормализацией» советского «авторитетного языка», получение паспорта стало превращаться из полицейской процедуры отсева и социальной фильтрации в ритуал обретения новой общегражданской идентичности (с. 348–366)²⁰. То, что начиналось как практика *исключения* с какими угодно последствиями вплоть до прямого физического уничтожения, теперь превращается в еще один «обряд перехода», призванный *включить* нового участника советского проекта в символические рамки «новой исторической общности». Попытки изобрести и установить новую гражданскую обрядность указывают не только на изменение воспринимаемого статуса паспорта, установление «новой нормальности» и забвение чрезвычайного контекста возникновения паспортной системы. Они также говорят об истощении семантической ресурсной базы морально-политической мотивации в позднем советском обществе.

Область столкновения человеческих индивидов с системой государственной идентификации была пространством игры со своим набором постоянно меняющихся практических правил (формальных и не очень). Итоговые социальные и политические последствия этой встречи оказались совершенно неожиданными. Сконструированная государством «паспортная личность», преломляясь в пространстве практик ее использования и входя в конstellляцию с целой совокупностью дополнительных факторов, породила очень своеобразного «советского субъекта», который в какой-то момент просто отказался играть по давно знакомым и привычным для него правилам в игру под названием «советское общество»²¹.

Из укромных закутков советских квартир, откуда он извлекался не очень часто, по особым случаям, паспорт перекочевал в портфели, сумки и карманы, превратившись в *identity card* для повседневного использования, и, как может показаться, занял в нашей жизни куда более значительное место. Однако сегодня, когда в игру персональной идентификации включаются «большие данные», «цифровые следы», биометрия, баллы «социального рейтинга» и прочие атрибуты *surveillance capitalism*, судьба паспорта уже не кажется столь безоблачной и самоочевидной. Как знать, может быть, скоро мы будем взирать на историю странной книжицы с гербами, печатями и подписями, что досталась нам в наследство от эпохи «ор-

19. Автор собрал в книге богатейший фактический материал, демонстрирующий множество модусов взаимодействия индивида с паспортом. Красочные примеры как элитной, так и низовой «паспортной коррупции» можно обнаружить также в: Фицпатрик Ш. (2008). Повседневный сталинизм: социальная история Советской России в 30-е годы. Горд / Пер. с англ. Л. Пантиной. М.: РОССПЭН.

20. Юрчак А. В. (2014). Это было навсегда, пока не кончилось: последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение.

21. Интересно сопоставить историю производства советской «паспортной личности» с другими дополнительными режимами индивидуации и субъективации в СССР, с одержимостью «личностью» во всех ее проявлениях в работах советских психологов и педагогов, а также с появлением в СССР новых «наук об обществе», например социологии. О различных модусах советской субъективации см.: Пинский А. (ред.). (2018). После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985). СПб.: Изд-во ЕУСПб. О появлении социологии в СССР см.: Левин. Советский век. С. 503–517; Филиппов. Советская социология как полицейская наука.

ганизованного модерна», этого времени фабрик, колхозов, всеобщей дисциплины и всеобщей же занятости, с ностальгией и недоумением.

From “Recording, Unloading, Purging” to the Right of Citizenship: Anthropology of the Soviet Passport

Maxim Fetisov

Candidate of Philosophical Sciences, Natalia Kozlova Center for Social Theory and Political Anthropology,

Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities

Address: Miuskaya sq., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993

E-mail: msfetisov@gmail.com

Book Review: Albert Baiburin, *Sovetskij pasport: istorija — struktura — praktiki* [The Soviet Passport: History — Structure — Practices] (Saint Petersburg: EUSP, 2017) (In Russian).

Why Poetry Matters beyond Figures

SEDAKOVA O. (2019). VESCSHESTVO CHELOVECHNOSTI [A MATTER OF HUMANITY]. MOSCOW: NEW LITERARY OBSERVER. 648 P. ISBN 978-5-4448-0970-9. (IN RUSSIAN)

Alexander Markov

Doctor of Philological Sciences, Full Professor, Chair of Cinema and Contemporary Art,
Russian State University for the Humanities
Address: Miusskaya Sq., 6, Moscow, Russian Federation 125993
E-mail: markovius@gmail.com

A collection of interviews given by the prominent Russian poet Olga Sedakova covers a wide range of topics both of the world and Russian social life. Sedakova is famous as a major representative of metaphysically-concerned poetry, an art theorist, and maybe a guru of interpretations of the most different phenomena ranging from primitive rites to contemporary social movements. Her subtle, clear, and rhetorically abundant inventions about the great poets of the European tradition from Sappho to Celan that are produced in the book are excellent interventions of philosophical criticism in the mood of Paul Valéry or Thomas Stearns Eliot. About three decades of her intellectual work, from 1990 to 2018, now are available in an informative and annotated edition.

These interviews are not the best matter for an account of *celebrity studies* since they have no part in the pop-star industry or successful self-representations. Quite the opposite, these texts are reports of an author who is rarely read in Russia. Sedakova's writing activity starts from early 1970's, but it was limited to *Samizdat* or incidental academic publications. A need for the reassembling and a general interpretation of this activity was crucial for all of the collocutors in this book.

While the danger of a misreading of the *Samizdat* publications from the side of the broader public was real, this proposed interpretation by the author herself lays not in aesthetical presuppositions, but in her general communicative ethics based on both aristocratic and democratic values. They include sincerity, an interest to the form of speech, and the moderate use of social and political keys to artwork, all of which are aimed not to inscribe intrinsic intentions to the authors. In a word, it is the ethics of trust as opposed to Soviet officially-recommended ethics of suspicions, vigilance, and security.¹ This new ethics allows Sedakova to bring pedagogics and sensitivity together, although not in Rousseau's sense of the *éducation sentimentale*, but in the proper mimetic sense of classical culture: here, she says that "I call *education* (in Russian here *kul'tura*, culture) the development of direct sensual perception, as how to see or how to hear" (p. 55). The

© Markov A., 2019

© Centre for Fundamental Sociology, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-3-359-363

1. These Soviet practices of vigilance and preventive aggression, taken by the common people as "natural", are satirically depicted in Sedakova's travelogue *A Voyage to Bryansk* (1984).

Soviet person (taken here as the social norm in the era of Stagnation) sees and listens only to “the necessary”, and the culture in this mimetic understanding justifies a more plausible experience of the senses.

Her demand of tolerance towards any polemical attacks, that is, the forcing of “to listen” and to respect any private opinion, challenges European cultural habits. One should remember that Lucian of Samosata, Saint Jerome, Martin Luther, Denis Diderot and many others were very sensitive to any criticism of their writings. Sedakova mentions the presumed “openness to discussions” in the narrow circles of 1970s Russian intellectuals (p. 111) as the first experience of public responsibility and democratic development, after decades of coercive social organization. She is an enthusiastic supporter of classical erudition as the new *piety* in the school of the balanced analysis of complex cultural processes, and as an antidote to ideologies or simplifying interpretations. Humanities as necessary for an open democracy is her beloved social idea, an idea close to Martha Nussbaum or Barbara Cassin, but Sedakova makes less of a difference between cultural processes and normative texts than her Western colleagues.

To further clear it up, we need to take the intellectual project by Sergey Averintsev (1937–2004), the Russian scholar, public intellectual, and the most cited Russian writer in the book, seriously.² Averintsev was a person of deep erudition in Greek, Roman, and Byzantine antiquities, and was recognized as a leading expert. Under Soviet rule, this legal status allowed him to give actualizing interpretations of key ancient and Christian texts, showing how the structure of these texts “works”, that is, how these texts create cultural patterns for a chain of generations. Sedakova, in one of her poems, uses the metaphor of “generational surf” as a principle of Christianity where religion is centered not about rites or heritage, but on the common choice of the new way of life.

Averintsev’s main task was to inscribe Byzantine and Russian culture in the general movement of Western culture, disputing the underestimation of Byzantine intellectual experience. He cited mostly German theorists of culture from Schelling to Curtius, but his approach stays near to the archeology of terms (notions) and ways of life as promoted by the *Collège de la Sociologie* or by Foucault, although not to German processual speculations. We find a homage to German idealism along with a practical use of French theory in the book, particularly when Sedakova approves of the Heideggerian non-manipulative hermeneutics of poetry. This is in opposition to the scientific trends in today’s humanities underlining not the idea of the anticipated self-development of poetic language but the idea of the autonomous *work of art*, forming its space and its reception. This side of Heidegger’s approach to art was the most influential for René Char and the later French reception of Heidegger.

Thus, “How does it work?” is the drastic question of Sedakova’s answers. When we read through the book, the most bizarre moments are not the questions about the ways

2. On Averintsev’s project of cultural history of Byzance and the West and the styles of Sedakova’s poetry, refer to the deep and insightful remarks in: Kukulin I. (2019). Stylized Folklore as a Recollection of Europe // Sandler S., Khotimsky M., Krimmel M., Novikov O. (eds.). The Poetry and Poetics of Olga Sedakova: Origins, Philosophies, Points of Contention. Madison: University of Wisconsin Press. P. 271–294.

of art in contemporary world, but the answers about how art and poetry recast human life. “How it is made?” and “how does this element work in artwork and art progress?” were the orienting questions of Russian Formalism, and Sedakova declares her sympathy to the heritage of this scholarly movement. However, she denies the very idea of art’s progress by advocating the contingent epiphanies of sense, and citing Joyce, Proust, and Pasternak on *epiphanies*.

Why approve such a method, but reject its historical ambitions? In Soviet times, non-official intellectuals often addressed their enthusiasm of the representatives of old-regime erudition or of the early Soviet avant-gard. They not only imitated their responsibility in research and writing, but also their habits, manners, and even idiosyncratic wonts. It was the way to reintroduce the norms of intellectual production that were distorted or discarded in the mobilization of Soviet ideological service. In Sedakova’s view, Averintsev took a particular place in this mimetic restoration since he denied any subordination in cultural production, but took any reasonable statement as necessary. In contesting any historical ambitions of this mimetic quasi-aristocracy or snobbery, Averintsev was definitely democratic in his views, in spite of his visible hieratic manner of speech and behaviour and in spite of his subtle argumentation that demanded a great erudition to be accepted by the public. His manner of writing stood closer to Aby Warburg in mixing sociological and psychological arguments with a large amount of data from philosophy and religion. Thus, his death was a greater loss for democratic erudition than for the snobby specializations in humanities, or as Sedakova says, “I’m deeply concerned for the lack of presence of him in our today culture; even in university circles they talk a little about him now” (325). The reference to *university* is striking here. Emphatically, it means *Moscow State University* as the flagship of classical education, but in general, it means that the educational curricula in Russia are now much more oriented to special trainings, not to the humanities as an experience of openness and empathy for different cultures and their phenomena.

For Sedakova, any interview is an instrument to reconstruct a deep history of her creative inspiration that goes back to her childhood. This inspiration, she says, has nothing to do with the appropriation of things, and she opposes a childish fascination to any kind of appropriative activity. She often criticizes literary representations of childhood as outdated, and says that “I guess, that thanks to our times I can see something even inaccessible for Pasternak” (309). Sedakova often appeals to Pasternak as the expert in the early creative experience, but what has changed with the epoch? In Pasternak’s prose, e.g., *Zhenia Luvers’ Childhood* (1918), the impossibility of any appropriation of early personal feelings is a kind of historicist alternative to modernity. In Aristotelian terms, Pasternak’s life is *potence*, a chance for another history, and Sedakova’s life is *energy*, the actual generosity as the acting out of the poetry of life. This *energy* unites intuition and understanding, which is illustrated when she writes that “to understand means [for me] to be around in, for a time” (p. 593).

Sedakova avoids the term *trauma* in her descriptions of totalitarian systems of individual unpleasant experiences, since, for her, “The idea of traumas or any psychical inju-

ries is not my cup of tea. Our first need is to go far from our obsessions” (p. 506). Some philippics against actual trends are justified with this critique of simple explications and formulae. In her anti-Freudian conception of childhood, the avoidance of formulas is the main principle of the formative and existential character of all notable early recollections. Let the traumas be the subject of special professional treatment, since the general non-specified experience, she says, is a radically different other thing.

Sedakova often describes this recollection as the fascinating feeling of general sympathy for all things, of the best choice, and of the magic aura of all things that are not qualified and branded as useful or necessary. A special competence of hers is the flawed aspect of the general worldview, and in one place, she compares the merits of Tolstoy and Gorky. She writes that Gorky, who was extremely popular around the world, is an episode of Tolstoy’s creation and is a “secondary hero” (p. 462) of Tolstoy’s prose conception. She writes that “All of them could be imagined as secondary heroes in a great novel by Tolstoy, Gorky himself, and other leaders of the era. They would have not even reached to the scale of Ivan Ilyich” (Ibid.). We need to note that this transparency of literature, life, and hypothetical nomadism from books to social reality and vice versa was invented in Russian modernism to defeat the previous pragmatism of the left-wing Russian intelligentsia, thus disproving Chernyshevsky’s conception of literature as the modeling of social morality. Sedakova says that for her, Pasternak, not Nabokov, was the main critic of the Russian intelligentsia’s obsession with common places and social instructions. In *Doctor Zhivago*, Pasternak opposed the common places of Strelnikov’s mind to artistic improvisations and Zhivago’s mystical dreams. Sedakova puts light on this dilemma of rule-obedience (as a basic of social compromise) and of the artistic soul (as the principle for new forms of activism) by taking its best expression in *War and Peace* by Tolstoy, where the honest person, Princess Maria, is less sympathetic than the puerile Natasha.

In her strong criticism of the intelligentsia, Sedakova involves historical arguments. An intellectual “introduces speech, that . . . not only describes, but also constructs reality” (p. 380). Construction for Sedakova is a synonym for meta-description, and she favors intellectuals in Foucault’s sense as masters of rhetorical description, involuntarily supporting a norm of classical education. Russian intelligentsia, she says, was obsessed with the idea of folk or the common people (*narod*), and this negative identification (that is, intelligentsia defined as non-folk) was the fate of Russian culture. The incommutable pragmatism of this negative manipulation, in her opinion, undermined the subtle practices of life-creation of Russian modernism.

Sedakova reproaches intellectuals for their claims to regulate social interests and to provide civil consensus. She says that these regulations often turn out to be group projects, lacking real open-mindedness. Her moral authorities would be Mother Teresa or Médecins Sans Frontières, or the Popes of the last decades as the poets of real life. A spiritual interest is one of the necessary demands for these people. For example, Sedakova tells how, in Soviet times, Averintsev was a kind of spiritual man for his fans, and they “brought their children under his blessing” (p. 238), expecting a healing power from his body. We may refer to Averintsev’s will as only one occupation to be written on his tomb,

Sergey Averintsev, ἀναγνώστης; the Greek word means *reader*, alluding to his bookish life, not to the lowest function of the Church's clergy.

Some interviews are dedicated to the theory of translation, which is a social project for Sedakova. Her remarks are acute on what, how, and for what purposes translating is subordinated to the vision of the Russian culture as part of the world cultural process and as a sandbox of innovations in literary strategies. She tries to solve the discussion of Russian intellectuals from Slavophiles to émigré thinkers to whether the Byzantine or the Slavic heritage was the fate of Russian culture in provoking isolationist trends from the West, or was the resource of development of authentic forms of phantasy which is seminal for the great Russian novel. Sedakova sees the lack of her predecessors in that they saw any translation as *artifact*, and not as *energy*. Sedakova says that real translation transforms the translator themselves, providing freedom from vagaries and “neurotic complexes that some people cherish and try to save for a lifetime” (138), and historicizes the personality of the translator much more than the translated works. A sense of history and personal responsibility, she argues, should not be based on ready-made models, but on the adventure of translation.

This translation study is an introduction for Sedakova's theological statements concerning any Church as place for freedom from neuroses and whimsies. This image of the Church, I suppose, partly owes to the freedom experience of hippies and other spiritually-motivated communities of the 1960s–70s.

The book is beautifully framed, with an index of the first publications of the interviews. In the book, some interviews are entitled differently than in the first publication, and this is indicated in the last pages. I found no significant typos. Unfortunately, there are several layout failures, and the margins that are too wide are not quite appropriate for the design. An index of names or objects mentioned in the book is missing, and the footnotes are given only bibliographically, not everywhere. Therefore, the book is intended not so much for research work but as for reading. We believe, that not only a specialist in contemporary Russian poetry, but also an expert in intellectual history cannot do without this book. We hope that it will take its place among the program of works about Soviet culture, like the works of Michael Epstein, Alexander Etkind, and others.

Почему поэзия значительна и без риторических фигур

Александр Марков

Профессор кафедры кино и современного искусства Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный гуманитарный университет»

Адрес: Миусская площадь, д. 6, Москва, Российская Федерация 125993

E-mail: markovius@gmail.com

Рецензия: *Ольга Седакова*. Вещество человечности. Интервью 1990–2018 (Москва: Новое литературное обозрение, 2019).