

Мобильность и солидарность. Статья вторая¹

Александр Филиппов*

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

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

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

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

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

© Филиппов А.Ф., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

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

Верность и сопологаемый смысл

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Дружба и дар

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

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

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

данину, сына к отцу, жены к мужу, и сколько вообще существует видов общения, при стольких имеет место и дружба. Всего прочнее бывает, по-видимому, дружба чужестранцев: у них нет общей цели, ради которой они соперничают, как это бывает между согражданами. Соперничая из-за первенства, сограждане не остаются друзьями» (Аристотель, 1984а: 1211а6–1б). Это последнее замечание не получает у Аристотеля, впрочем, никакого развития⁵, как и рассуждение о том, что бывает дружба полноценных граждан с чужестранцами и рабами. В политической философии Аристотеля количество видов общения, о которых идет речь, ограничивается теми, что имеют отношение к главному из них — единению граждан в полисе. Общение в полисе предполагает дружбу: «Все это основано на взаимной дружбе, потому что именно дружба есть необходимое условие совместной жизни» (Аристотель, 1984а: 1280в38). В «Никомаховой этике» Аристотель вполне определенно говорит о дружбе как самом универсальном позитивном отношении между людьми, лежащем глубже прочих мотивов и представлений (Аристотель, 1984б: 1155а25–30).

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

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

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

5. Хотя его можно встретить и в других сочинениях. См., например, в «Никомаховой этике»: «Как близок и дружествен... человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний» (Аристотель, 1984б: 1155а21).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Солидарность как вмененный мотив

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Литература

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

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

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

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

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