

**СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ
ОБОЗРЕНИЕ**

2014 * Том 13 * № 1

**RUSSIAN
SOCIOLOGICAL
REVIEW**

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



2014
Том 13. № 1

ISSN 1728-1938 Эл. почта: puma7@yandex.ru

Веб-сайт: sociologica.hse.ru

Адрес редакции: ул. Петровка, д. 12, оф. 402, Москва 107031 Тел.: +7-(495)-621-36-59

| | |
|--------------------------------|---|
| <i>Главный редактор</i> | Александр Фридрихович Филиппов |
| <i>Зам. главного редактора</i> | Марина Геннадиевна Пугачева |
| <i>Члены редколлегии</i> | Джеффри Александер (Йельский университет, США) Светлана Петровна Баньковская (НИУ ВШЭ, Россия) Яан Вальсинер (Университет Ольборга, Дания) Виктор Семенович Вахштайн (РАНХиГС, Россия) Гэри Дэвид (Университет Бентли, США) Андрей Михайлович Корбут (НИУ ВШЭ, Россия) Дмитрий Юрьевич Куракин (НИУ ВШЭ, Россия) Питер Мэннинг (Северо-восточный университет, США) Эдуард Надточий (Университет Лозанны, Швейцария) Альбер Ожъен (Высшая школа социальных наук, Франция) Энн Ролз (Университет Бентли, США) Ирина Максимовна Савельева (НИУ ВШЭ, Россия) |
| <i>Редактор веб-сайта</i> | Наиль Галимханович Фархатдинов |
| <i>Литературный редактор</i> | Каринэ Акоповна Щадилова |
| <i>Редактор</i> | Перри Франц |
| <i>Корректор</i> | Инна Евгеньевна Кроль |
| <i>Верстальщик</i> | Андрей Михайлович Корбут |

О журнале

«Социологическое обозрение» — академический рецензируемый журнал теоретических, эмпирических и исторических исследований в социальных науках. Журнал выходит три раза в год (в апреле, августе и декабре). 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 социология
- 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 открытый доступ на сайте: <http://sociologica.hse.ru/>. Чтобы получать сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: puma7@yandex.ru.

RUSSIAN SOCIOLOGICAL REVIEW



2014
Volume 13. Number 1

ISSN 1728-1938 Email: puma7@yandex.ru

Web-site: sociologica.hse.ru/en

Address: 12 Petrovka Str., Room 402, Moscow, Russia 107031

Phone: +7-(495)-621-36-59

Editor-in-Chief Alexander F. Filippov

Deputy Editor Marina Pugacheva

Editorial Board Jeffrey C. Alexander (Yale University, USA)
Svetlana Bankovskaya (HSE, Russian Federation)
Gary David (Bentley University, USA)
Andrei Korbut (HSE, Russian Federation)
Dmitry Kurakin (HSE, Russian Federation)
Peter Manning (Northeastern University, USA)
Edouard Nadtochi (Université de Lausanne, Switzerland)
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)

Internet-Editor Nail Farkhatdinov

Copy Editor Karine Schadilova

Russian Proofreader Inna Krol

English Proofreader Perry Franz

Layout Designer Andrei Korbut

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 three 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

| | |
|---|----|
| Negativity in Communism: Ontology and Politics..... | 9 |
| <i>Artemy Maguin</i> | |
| Politique de la rue et politique des urnes..... | 26 |
| <i>Albert Ogien</i> | |
| Уличная политика и политика голосования..... | 38 |
| <i>Альбер Ожъен</i> | |
| Полицейский порядок эпохи абсолютизма в России и причины его краха в ходе Февральской революции 1917 года..... | 52 |
| <i>Владимир Попов</i> | |
| Идея революции..... | 98 |
| <i>Ален Турен</i> | |

РУССКАЯ АТЛАНТИДА

| | |
|---|-----|
| «Славянский вопрос» в публицистике М. П. Погодина 1830–1850-х гг..... | 117 |
| <i>Андрей Тесля</i> | |

ОБРАЗОВАНИЕ

| | |
|--|-----|
| Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии»..... | 139 |
| <i>Томас Лукман</i> | |
| Пять базовых концептов социологии религии..... | 155 |
| <i>Андрей Игнатьев</i> | |

ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ И КОНВЕРС-АНАЛИЗ

| | |
|---------------------------------|-----|
| Эмпирическая феноменология..... | 171 |
| <i>Светлана Баньковская</i> | |

ОБЗОРЫ

| | |
|--|-----|
| Что такое «ортодоксальная теория и история идей»? Дисциплинарная новелла в критико-иронических тонах..... | 176 |
| <i>Андрей Нехаев</i> | |

РЕЦЕНЗИИ

| | |
|--|-----|
| Didier Fassin. Enforcing Order: An Ethnography of Urban Policing (Cambridge: Polity, 2013)..... | 234 |
| <i>Андрей Корбут</i> | |
| Нарративность визуального, или О пользе несоциологического чтения..... | 242 |
| <i>Ирина Троцук</i> | |
| Возможности этнографического исследования проституции в большом городе..... | 259 |
| <i>Ирина Ивлева</i> | |
| Abstracts..... | 268 |

Contents

POLITICAL SOCIOLOGY

- Negativity in Communism: Ontology and Politics..... 9
Artemy Magun
- Politique de la rue et politique des urnes..... 26
Albert Ogien
- Street Politics and Ballot Box Politics..... 38
Albert Ogien
- The Police Order at the Era of Absolutism in Russia, and the Causes of Its Collapse
during the February Revolution of 1917..... 52
Vladimir Popov
- The Idea of Revolution..... 98
Alain Touraine

RUSSIAN ATLANTIS

- “The Slavic Question” in Pogodin’s Publicism (1830s — 1850s)..... 117
Andrey Teslya

EDUCATION

- An Afterword to the German Edition of *The Invisible Religion*..... 139
Thomas Luckmann
- Five Basic Concepts of the Sociology of Religion..... 155
Andrey Ignatiev

ETHNOMETHODOLOGY AND CONVERSATION ANALYSIS

- Empirical Phenomenology..... 171
Svetlana Bankovskaya

REVIEWS

- What Is the “Orthodox Theory and History of Ideas”?: A Disciplinary Story
in a Critical and Ironic Vein..... 176
Andrey Nekhaev

BOOK REVIEWS

| | |
|--|-----|
| Didier Fassin. Enforcing Order: An Ethnography of Urban Policing (Cambridge: Polity, 2013)..... | 234 |
| <i>Andrei Korbut</i> | |
| The Narrativity of the Visual; or, On the Uses of Non-sociological Reading..... | 242 |
| <i>Irina Trotsuk</i> | |
| The Possibilities for Ethnographic Study of Urban Prostitution..... | 259 |
| <i>Irina Ivleva</i> | |
| Abstracts..... | 268 |

Negativity in Communism: Ontology and Politics

Artemy Magun

Professor of Democratic Theory, European University at Saint-Petersburg

Associate Professor, Saint Petersburg State University

Correspondence Address: Gagarinskaia Street 3, St. Petersburg, Russian Federation 191187

Email: amagun@eu.spb.ru

The article addresses the notion of communism with a special angle of factuality and negativity, and not in the usual sense of a futurist utopia. After considering the main contemporary theories of communism in left-leaning political thought, the author turns to the Soviet experience of an “actually existing communism.” Apart from and against the bureaucratic state, a social reality existed organized around *res nullius*, that is, an unappropriated world that was not a collective property, as in the case of *res publica*. The alienation from things and from the state resulted not only in the sense of oppression, but in a new culture of a paradoxical “communality” (A. Zinoviev), where the “Other,” be it a thing or a person, appears rather as *ground*, not *figure*. This culture of a non-thematic gaze led to a formation of a communality as a given, and not as a utopian desideratum. I claim that this is a major difference between the current Western society and a post-Communist society. The former is more solidary and collectivist, but only consciously and deliberately so, operating from an individualist ontology, while the latter is individualist, but with an assumption of the “Other” as a pre-given fact. In this chiasmus, both “communisms” are problematic, so that an alternative model of *individuation* (Virno), rather than the atomization of an assumed collectivity, would be preferable.

Keywords: communism, negativity, *res nullius*, late Soviet society, alienation.

1. Communism that is and communism to be

“Communism” is a concept that, from the very emergence of its present meaning during the period of the French revolution¹, was meant to be a more radical and also more down-to-earth alternative to the idealistic and idyllic slogans of the Jacobins (liberty, equality, fraternity, etc.). Unlike the former, “communism” includes a reference to economy and, more precisely, to a society without private property. This materialist content was later reaffirmed by Marx who, after a period during which he had rejected the concept altogether (Marx, 1975a), expressed allegiance to it only with the caveat that “Communism [was for him and Engels] not a state of affairs which is to be established, an ideal to which reality [will] have to adjust itself” and that they called “communism” “the real movement which abolished the present state of things” (Marx, Engels, 1975b: 37). I emphasize the term “abolished”; a good Hegelian, Marx accepted communism not as an ideal but as a real negation, a force opposed to the established state of things which is latent or “spectral” as yet.

© Magun A., 2014

© Centre for Fundamental Sociology, 2014

1. By Restif de la Bretonne, then by German Jacobins; see: Grandjonc, 1983.

Communists, with their “criticism of the Earth” (Marx, Engels, 1975a: 177) belong to the revolutionary branch of the Romantic movement that aspired to reverse the usual spiritualist orientation of humanity away from the Earth to Heaven, to redirect it into the depths of Earth, and towards the depth of matter and the prose of life.

Thus, Hölderlin, who belonged to German Jacobins, mentioned a need for the “communism of spirits” (Hölderlin, 1989: 239–241), this being one of the very first usages of the word, and notes in his “Remarks on Antigone” that the tendency of the Moderns, in contrast to that of the Ancients, is the tendency from the sky *down* to the soil, because the Ancients still “had” this soil, while the Moderns have yet to institute it (Hölderlin, 1988: 113–114). Hölderlin names this tendency a “categorical revolution [*Umkehr*]”. Before Marx, and like Marx, he insists that the “materialist” tendency goes along with the reverse, negative orientation of the movement.

In France, this tradition is followed by another left-wing romantic, Jules Michelet. He writes in his *History of the French Revolution* that “One has to dig deeper than Dante and to uncover, inside the Earth, the deep foundation of people on which the colossus [of monarchy] is built” (Michelet, 1979: 67).

The same tendency was continued a hundred years later during the Bolshevik revolution in Russia. One of its early supporters, the poet Alexey Gastev, wrote: “We will not aspire to these heights that are called ‘heaven.’ Heaven is a creation of the idle, lazy, and timid people. Let us rush down! Together with fire, metal, and gas, and steam, let us dig mines, let us drill the largest tunnels in the world, let us empty in the bowels of the earth the untouched old layers” (Gastev, 1971: 138). The tradition was later continued by Gastev’s younger friend and disciple, Andrey Platonov, whose work we will discuss below.

All of this is important to argue against the dominant liberal-conservative perception of Soviet communism as one more ideocratic dictatorship². If it was an Enlightenment educational regime, it was such only for the reason that it emerged out of a materialist struggle against idealism — the only properly idealistic philosophical state is, of course, a liberal state.

Nevertheless, the ambiguity of the concept between a vision and an ontological statement remained, even for Marx himself who certainly had a vision, although vague, of a future communist society, “where nobody has one exclusive sphere of activity but each can become accomplished in any branch he wishes, society regulates the general production and thus makes it possible for me . . . to hunt in the morning, fish in the afternoon, rear cattle in the evening, criticize after dinner” (Marx, Engels, 1975b: 37) and where “the free development of each” would be “the condition for the free development of all” (Marx, Engels, 1976: 506).

This ambiguity already caused trouble in Marxist theory of the early 20th century. The materialist side of communism as a real process was understood in a positivistic way as being governed by objective laws, and many communists were forced to distinguish between the “scientific” and “ethical” trends of Marxism.

2. Such as represent, in (post-)Soviet studies, B. Groys, M. Ryklin, E. Dobrenko, and others.

Today, in the early 21st century, we return to the same ambivalence that lies at the heart of the concept and of the movement of communism. For a long time, serious Marxists have recognized that the Soviet Union was not only far from the communist utopia (which it promised for the future), but, in most cases (because of the role of bureaucracy), also far from communism as a process. However, the initial vagueness of the utopian aspect of the teaching prevented most Marxists from seriously exploring the notion of communism.

Therefore, by the time that the Soviet and pro-Soviet Marxism died “in itself”, and perhaps for the first time since Marx, serious attempts emerged to conceive “communism” at the level of contemporary philosophy and of the existing political-economic condition. First of all, because of the need of a counter-argument against the victorious liberal state after the disappearance of the communist utopia, the properly democratic elements started dying out and gave way to the victory of the expert-driven managerial authoritarianism. Secondly, because of the newly emerging chance of projecting the notion of communism into the open future, without associating it with any actual historic regime.

Indeed, after the victory of the liberal vision of society, communism sounded once again as the only viable alternative to the idealistic models of human togetherness, whether understood as the representative state, the rule of law, or a social contract combining individuals into a whole. This idealistic liberal unity remains relative; it hypostatizes an individual who originally exists by itself and only then enters a society. Excesses of this model are the melancholic and moralistic individualism of the bourgeois subject, the crushing of the “general will” in the Rousseauist republic, and especially *nationalism* as a collective egoism which unites individualism and collectivism as they exist in the bourgeois society and ideology.

There should be a way to conceive a stronger totality which would not involve a transcendent principle of unity (like God), but would nevertheless allow for an infinite relationship of a member to the whole which it would “run through”. When Marx described the effects of the bourgeois revolution, he noted that this “political revolution dissolves civil society into its elements without revolutionizing these elements themselves” (Marx, 1975b: 160). The goal of a new revolution would thus be a chemical or even nuclear *dissolution* of the social fabric which would allow it setting off from the fixed opposition of egoism and idealism, and which would strive for a new kind of unity.

In such a totality, elements would interweave and interpenetrate, and would be free in the sense of a “virtuosity” (Virno, 2004) and free play, instead of the liberal freedom within pre-set boundaries. Hegel had already expressed something like this with his concept of “absolute” (i.e., “the bacchanalian revel, where not a member is sober; and . . . [at the same time] the revel is just as much a state of transparent unbroken calm”). However, Hegel thought that the revolution had been superseded by the organic state and was rightly accused of conservative tendencies. His followers, the young Hegelians and primarily Marx, looked for such an absolute from the side of the *substance* (underesti-

mated by Hegel, in their view), and emphasized its negative, dissolving force which they reoriented against Hegel's own philosophy.

It is important to note that, unlike the recurrent bourgeois apologies of solidarity (communitarianism in USA, "civil society" in the recent sociological and political discourse), communism, even if aimed against private property, is not a univocal "collectivism". Both Marx and recent theorists of communism actually emphasize its *negative* predicates, oriented at least at the dissolution of already existing social units. Communism is a vision of society which justifies the forces of social dissolution acting in every society, while liberalism uses these same forces as an argument for its dualism of individual and state³. But, in the context of communism, these forces are seen as revolutionary, to wit, as *social* forces of auto-dissolution that bear energies of collective liberation. The totality/commonality that "communism" promises proceeds not only from the positively defined goal of an activity (here, a unitary collective subject would suffice) but rather as a negative unity of the suspended, dissolved multitude who are co-ordinating among themselves, so to speak, "by default."

To return to our own time at the end of 1980s, two philosophical concepts of communism emerged almost simultaneously in the French school of post-metaphysical philosophy, those of Jean-Luc Nancy and Alain Badiou. Both of these philosophies were obviously created in the wake of Soviet communism and propose, in contrast with the latter, a new vision of communism not having to do with a party state organization of power or with the socialist state capitalist economy.

I will briefly reiterate these two approaches. Nancy⁴ insists on the ontological, pluralistic character of community, and on communism as a transcendental predicate of the being itself. This philosophy is thus a philosophy that reproduces transcendence and "extasy" within the immanence of human and non-human interrelations. Nancy speaks against the understanding of a community as strictly immanent, since in this case, it would form one unitary subject ("people", "nation"), prepared to *rationaly* organize and distribute objects. While Nancy's ontological communism is often criticized as an impractical and non-revolutionary concept, the value of his approach is the insistence on the subversive "ecstatic" nature of communism and community, compared against the naively idealistic liberal and socialist apologies of solidarity.

A. Badiou, in his work *Being and Event* (Badiou, 2006), gives a political and metaphysical interpretation of the theorem of Paul Cohen, a theorem that constructs a "generic" set, or a subset that escapes, "runs through" any positive determinations, identifications that would be available within a given set. For Badiou, this mathematical form can help in the conception of the task of a militant subject; this subject, being loyal to a certain emancipatory event, has to gradually form a generic set, "selecting" things and occurrences that, in his view, are linked to the indescribable and unidentifiable event. The event, in its turn, is an explosion of an unrecognized multiplicity ("singular" elements) within an orderly world of mathematical sets. In his more recent work, Badiou speaks of

3. See Kant's notion of "asocial sociability", in: Kant, 1991: 41–53.

4. See most importantly *The Inoperative Community* (Nancy, 1991).

communism as an “idea” (in the Kantian sense of an orienting principle); what already happened in mathematics and philosophy should now be further tested and *proven* in the political *praxis*.

It should be noted that despite their political proximity and the defense of what is commonly thought to be a vain utopia, the two theories have opposite tendencies. Nancy, like Marx, points at the unchangeable ontology which provides a certain angle from which to view the current social reality. On the contrary, communism for Badiou is a *modus operandi* of a *subject*, an image or an idea of what we can and should do, even though he also cannot escape an objective, ultra-ontological justification, which is the Event (which in itself is not yet “communist” in its content, but revolutionary).

It is noteworthy that both authors describe communism in negative, almost apophatic terms (transcendence or “extasy”, for Nancy; escape of existing categories, for Badiou). In a recent text on communism,⁵ Nancy adds that communism only enters the agenda in the periods where the existing communities are being dissolved. This observation is a very important development of his theory. As for Badiou, the case is more complex for two reasons. He emphasizes that, even though the descriptions of the event and of the *generic procedure* are negative, their actuality is always an effect of an affirmation; they are thus “subtractive” and not simply “destructive” (Badiou, 2006: 407–408)⁶. Such denial of the substantiality of the negative in Badiou is problematic since the force that would “abolish the present state of things” is absent in his account, and this omission can lead to the *coexistence* of the newly recognized event with the whole repressive apparatus it subverts by its appearance. Moreover, this newly recognized event may well be dependent on such apparatus. Secondly, the missing negative force is needed to revert and return to the event, back *from* the positive forms that intervention and fidelity establish in its name. Badiou mentions that the event *should* remain in an intermediate state between being and non-being, although he does not demonstrate which subjective movement makes this possible.

In addition to these the two French philosophers, Italian leftist thought must be mentioned, in particular, the work of Paolo Virno. Virno, a proponent of communism from the philosophical and practical point of view, also gives communism an *ontological* status, though in a different vein than Nancy. For Virno, unlike Nancy, communism is immanent and not transcendent, and he understands it through the fundamentally social nature of thinking and/or working. For Virno, communism is already there, but one must emancipate it from the domination of capitalist governance and rationality, make it “public”, and use it democratically. Virno cares about the subjectivity of communists more than Nancy. Nevertheless, like Nancy and unlike Badiou, he makes communism into an ontology, presenting an overly organic vision of the future transformation.

5. “Community — koinonia, communitas, Kommunsm — émerge à des époques de profondes transformations sociales et de troubles ou de destructions d’un ordre social” (Nancy, 2010: 201).

6. In the same vein, see Badiou’s more recent theory of “subtraction” and “destruction”, for instance, in: Badiou, 2007.

In today's world, as in Marx's time, it is capital that is the most fervent creator of communism. In this context, Virno speaks of a "communism of the capital" (Virno, 2004: 97–98), which is based on the "general intellect" and "common places" indispensable in today's economy. It is within capitalism that new technologies are invented that seem to exclude complete private property, patenting, etc. The form of property of the means of production is no longer factually private. The flexibility of labor seems to question the division of labor. Leisure activities take more time and attention than work. But this "communism" remains subordinate to the laws of market and profit, and is compatible with them. The ideology of this factual communism remains liberal, that is, the actual communism is presented as a result of an artificial contractual relationship, while a free individual who, in Virno's persuasive conception, is still to be formed and cultivated *qua* personality, is instead presented by the ideology as a default pre-condition. Only a revolutionary event could invert this way of life and thought.

Such an event is not always directly envisioned by those who conceptualize communism. For Nancy, communism is a general matrix, and for Badiou, the event itself is always unpredictable and surprising. The current task is to be faithful to the events of the past such as the Parisian Commune, and the revolution of 1968. Italian post-operaists, Virno and Negri, are more practically oriented, but even they avoid speaking of revolution; they insist rather on negative strategies such as "exodus". This predominance of negative forms is in line with the *infinite and indefinite* kind of totality that communism represents, in opposition to democracy and the nation-state. However, Negri and Virno both explicitly deny that exodus is important because of its negativity⁷; they follow Deleuze in insisting on the inherent positivity of any event, which leads them to think that the task of a revolution consists in giving full freedom to the already-existing creative force of the multitude. Against this claim, we should perhaps look for the revolutionary resources in the social negativity itself, as in the unconscious collective form of dissolution. Communism is revolutionary not as a supposedly positive form of society that must be affirmed against all others, but as a condition intimately tied up with the destruction of the status quo.

These ideas revive the old Marxian dilemmas of communism. If Soviet communism was wrong, if communism is a "hypothesis" (Badiou, 2009) as Badiou suggests, or a theorem yet to be proven (realized in practice), then it risks to be viewed as one more ideal. If communism is an ontological condition of humanity (even an "extatic" one), then it escapes historical determination and does not inspire much insurrectional activity. Finally, if there is a progressive tendency within capitalism, then how can it destroy its own presuppositions (namely, that of capitalism)? To escape this dilemma, we have to find a *political* definition of communism, and then to find something in actual reality that would "destroy the present condition" — precisely something that we do not see in Nancy, Badiou, or Virno.

7. See, for instance: Negri, Hardt, 2000: 131–132; see also an important critical article by Ernesto Laclau criticizing Negri and Hardt for the inattention to the negativity of history: Laclau, 2004.

2. "Communism" of the past and communism of the future

The aforementioned philosophical debate leads us straight to the more specific historical condition of Central/Eastern European communism. If this was not communism, then (so liberals say), communism remains a utopian fantasy. If this was communism, then it certainly was an unpleasant, outdated socio-political regime in a poor and authoritarian country with an excessive push for collectiveness, which "goes against human nature," as Russian liberals like to say. The latter opinion is more widespread, and one normally speaks of the state of contemporary East and Central European societies as "post-communism," assuming that communism had already taken place. Ironically, for citizens of the Soviet Union and other socialist countries, communism had always remained a utopia or a project to realize in the future. Thus, strangely, communism, at least in Soviet Union, was first in the future, then in the past, but never making it into the present (B. Groys even says, jokingly, that the making of communism into a *fait accompli* was the goal of "perestroika" (Groys, 2010)).

Thus, there are two common-sense perspectives; the first, that communism was an unrealistic utopia never achieved, and second, that the only possible realization of communism was a Soviet-style socialism, that is to say, "totalitarianism".

However, there is a third perspective, and it is shared by several interesting authors who have written on communism in the recent years. From this perspective, communism did really exist (and perhaps still exists), but it did not equal the Soviet-style state socialism at all. I have already mentioned the argument of Paolo Virno, who emphasizes the "communism" that is inherent in the capitalism but is subdued by its logic. Yet some analysts of "really existing socialism" also believed that communism existed under this regime, although it did not coincide with the official ideology or the accepted form of property. In Russia, it was Alexander Zinoviev, a Soviet dissident philosopher and émigré, and an author of an important treatise on Marx's dialectics who then turned to formal logic and, at the same time, to the violent critique of the Soviet regime expressed in semi-fictional satiric essays, who already held this view.

In his essay *Communism as a Reality* Zinoviev stated that communism really existed in Soviet Union, although it was not a politico-economic regime alternative to capitalism but a more profound *societal* regime of what he called "communality" — an excessively collective life of man which, he claimed, had been normally reduced in the West by "civilization" (Zinoviev, 1981: 56–59). The rest was a violent critique of the "communism" which vividly reminded the reader of the Western conservative theory of "masses" in the spirit of Le Bon, Tarde, and MacDougall. Zinoviev, logically enough, was skeptical about the perspectives of positively transforming Soviet communism, and this may explain his spectacular ideological u-turn in the 1990s, when he sided with the reactionary and chauvinist "Communist Party of the Russian Federation" in its critique of Perestroika and of the liberal-democratic reforms. He became apologetic of the Soviet society, emphasizing that "it made the historical being of the people meaningful", and that in it, "citizens are guaranteed jobs, free medicine, retirement and other social goods", along with "powerful

police forces and the military power to protect the country from a foreign attack". At that time, Zinoviev tentatively called the Russia regime a "communist capitalism" (Zinoviev, 1992).

In his youth, Zinoviev developed an interesting epistemology of the "elevation from the abstract to the concrete" (Zinoviev, 1981: 56–59; 2002). Based on the reading of Marx's *Capital*, his epistemology consisted of moving from an original idealization towards new relationships of a "complex, multilateral, differentiated, dynamic" object, where the original idealization, under certain concrete circumstances, could be falsified but not thereby refuted. As he writes in his later political work,

"a concrete judgment may contradict an abstract one, but there is no dialectical contradiction there. In fact, we have the following two judgments; (1) if one abstracts from certain factors, an object will have a quality 'A', (2) if one considers these factors, the object will have the quality 'Y' . . . The dialectical method of thinking emerged at a certain time as a set of logical techniques similar to this one, and not as a doctrine of general laws of being which, by the way, do not exist" (Zinoviev, 1981: 60).

Note that we are talking of the contradiction, not of the opposition which Zinoviev thus ousts from dialectics. The result is a method which allows for fixing a certain historical reality forever, without recognizing its internally contradictory structure which would be thus subject to historical overcoming. This "sin" of Marx's *Capital* (which risks essentializing capitalism) is transposed by Zinoviev in the reality of Soviet communism. Interestingly, this method, even though it denounces negativity, leads, in Zinoviev's sociological and literary work, to the entirely "negativist" picture of reality in the sense that it derides and castigates any current reality, be it Soviet communism, Soviet intelligentsia critical of communism, or Western capitalist society. Negativity is evacuated into the solitary transcendental subject (beautiful soul?), to which it allows to move freely from the rejection of one opposite to the rejection of another.

Zinoviev's disinterest in negativity and opposition as tools of reality analysis and his "organic" thinking are characteristic of the whole tradition that we are now discussing. In the West, it has some striking similarities to the views of Deleuze⁸ and his followers. In Russia, it influenced a number of thinkers who refuse to analyze contemporary Russia in terms other than "totalitarian" or "communist" and perceive any changes (including the change of politico-economic regime!) as superstructural (Levada, Gudkov, Ryklin, and many others).

A view partly similar to that of early Zinoviev is held by yet another soviet dissident philosopher and émigré, Boris Groys. From his works of the Soviet period up to the recent *Communist Postscript*⁹, Groys emphasized the substantively peculiar character of the Soviet regime which did not coincide with socialism per se, but consisted, according to

8. Particularly if we consider the *Anti-Oedipus*, and ideas expressed there on the history of Modern capitalism: the latter did not defeat despotism but included it as one of its elements.

9. See reference above.

him, in the ideocratic and mythopoetic power of this state, which was thus different from the more down-to-earth materialist Western societies. For Groys, the communist regime was “dialectical”, by which he understands the ability to incorporate any reality into one’s ideological outlook and to behave in an entirely unprincipled way. This caricature of dialectic (which bears traces of an attentive reading of Kierkegaard) has an obvious similarity to the “dialectic” of early Zinoviev. But, symmetrically opposed to Zinoviev’s prosaic understanding of communism as “communality”, Groys dismissed the socialist aspirations of the Soviet regime and instead emphasized its avant-garde aestheticism. Groys’ approach, which had already started with *Gesamtkunstwerk Stalin*, remains highly influential in post-communist studies; one of the most interesting developments of the same argument has been the work of Evgeny Dobrenko who applies the theory of Baudrillard to the Stalinist Soviet Union and claims that it produced an imaginary that fully replaced the material reality (Dobrenko, 2007).

In the same line of argument, one has to mention a more recent work by Oleg Aronson who combines the arguments of Zinoviev and Groys with the philosophical communism of Nancy and with the late Benjamin’s apology of mass culture. Aronson, an erudite connoisseur of film, claims that Soviet cinema (as well as Western mass cinema) created a certain “sensible” communism, which consisted in the making-common of image, not of material things. Aronson thinks that a poetic of “cliché”, which is characteristic of mass culture, is paradoxically more “communist” than the authorial techniques of many art house films. Thus, “perception of cinema becomes immanent to the type of commonality where it remains not word and not silence but a communication (relationship to the other that proceeds from the insufficiency of Ego)” (Aronson, 1993: 86–87).¹⁰

In contrast with the essentially conservative outlooks of both Zinoviev and Groys, Aronson means his socio-aesthetic philosophy in a populist-liberal way; there is a deep communism in the mass culture, and in the life of masses, which is superior to any ideologies of communism or to any political and social institutions and which reflects a normality of life which the state should not infringe upon. In fact, this apology of mass culture ignores the fact that the “shock” which Benjamin detected in it survives inside the habit which trivializes the shock. A Hollywood image does not only stamp the “innocence” of sense with a morally-meant statuary figure, but also keeps reproducing the extreme violence, that is, the violence that expresses and at the same time suppresses the general will and the need to transform or even question reality. Theories that idealistically identify the sensual experience of art with the practical experience in other regions ignore the violence with which art “stamps” the resistant reality of social practice. The same Benjamin whom Aronson uses to prove his doctrine ends the essay on the “mass reproduction of art” with the description of war as a scene of mass destruction, the last spectacle available to the humanity which wants to express itself rather than act (Benja-

10. The reference of Aronson is Dziga Vertov, and he sees the continuity between his work and the Modern mass culture. Interestingly S. Žižek recently evoked the example of Vertov’s cinematographic “communism”, even though he does not share Aronson’s will to rehabilitate the Modern mass culture: his references, in this article, remain at the level of high art, and we know that Žižek generally has a critical approach to mass cinema.

min, 2006). On the contrary, the “communist” energy of films like Vertov’s consists in their liberation from the power of a cliché; like realist paintings, they show something invisible and unseen, their power thus being a revelatory revolutionary force, not just an education of senses. Žižek, who also uses Vertov’s film (and theory) to illustrate “communism” (Žižek, 2010), notes something that Aronson does not; the fact that Vertov’s “cinema eye” (in the “Cameraman”) shows us the cameraman himself, even though this particular image is not marked or accentuated. The subject remains an element of the flow of things, both a subject and an object of vision. Žižek does not comment further on this detail, although it is crucial in this debate. The image of the cameraman involves reflexivity and subjectivity, and plays a negative role; it is a way to actively *liberate* the field of vision from the transcendental subject, not to affirm one. But this is the operation of cinema as a critical and revolutionary art with which “mass” culture does not and cannot operate and which thus should be seen as properly communist.

While all of the described theories of communism are interesting, and certainly more interesting than Soviet official philosophy or the Western theory of “totalitarianism”, they may and must be criticized from the Left. All of these theories dismiss the emancipatory socio-political nature of the regime that achieved what it did, not by setting free some age-old chaotic energies of the masses, but through a wide-range destruction of the institutions of private property, and through a democratic revolutionary mobilization of the society. It is clear that many of the phenomena that are deemed to be “communist” in the aforementioned “real communism” tradition are in fact the results of the large-scale destruction of the social link, which allowed a communistic questioning of traditional forms. On the other hand, it is the negativity of the dethroned (but continuous) past and of the open (but imagined and represented) future, which allowed for the *epoche* of the “massified” image à la Aronson, and for the occasional victories of social imaginary à la Groys and Dobrenko. It is important, however, not to fall into a fetishism of image and to be attentive to this negativity which is a virus of a negative, and therefore politically *active*, communism.

To understand the “communism” of Soviet society, we need to be attentive to its peculiar melancholic character and, moreover, to the *negative condition* of the extatic “communality” which ultimately led to the regime’s destruction. Moreover, at the background of a motion, be it a collective purposeful activity, an expectation, or mourning, humans become apparent as ground and not figures (cf. the famous example of Sartre with the expectation of meeting Pierre in a café whose inhabitants move into the perceptual background as a result of this (frustrated) expectation (Sartre, 1969: 9–10)).

Paradoxically, any talk of the “communality” or “communism” of Soviet society should start from the consideration of the most non-communist phenomena possible. The Russian people *today* are among the most atomized and egoist in their values and attitudes. They value individual happiness above all, they do not care about charity, they are apolitical, and they almost never take collective action. Everyday communication among strangers is extremely alienated: a contemporary Russian will rarely excuse oneself if

s/he kicked you in the crowd, would not say “hi” if s/he leaves next door in your stairwell, etc. If one is in the way of another person, s/he would silently push you or your body part away without saying a word. Russians live in cosy apartments, but usually their stairwells are rotten and in a state of disrepair. Against an obvious objection that this situation is a product of the rogue capitalism of the 1990s, one must immediately rejoin that these traits have existed throughout the conscious life of the generation born in 1970s, and appear as rigid behavioral patterns that the new Western-oriented culture politic tries in vain to revert. In the late Soviet society, these traits coexisted with the intensely communal elements which were subsequently denigrated and now, while still existent, are regarded as an obstacle and residue of the past, while in fact ultra-individualist values are a residue of the past to an even larger degree. What we have to look for instead is an intermediary space or a phenomenon, in which communal life is not brutally opposed to individualism, but joins it, so that a community exists at its strongest in the modus of its own dissolution. At the same time, an individual affirms and values him or herself only when s/he is reaffirmed and repeated in his /her sheer singular existence by a collective.

Realistically, the anti-communality of today’s Russians may be explained by the extreme zeal with which the Soviet state placed families into packed “communal apartments” without permission of the existing tenants, and by the fact that it moved many of these families into private apartments in the 1960s and 1970s, creating conditions for a modest but zealous embourgeoisement. Communism seen as a unilateral collectivism reinforced, with time, a suppressed side of atomistic competitiveness. Thus, the post-communist Russian middle class is a mirror-image of the Western educated class; the latter are atomized by law but strive for some idealistic solidarity, while the former, more united and interdependent physically, consciously defend and institute the newly-acquired individualism.

Is this a proof that Soviet socialism was “totalitarian”, but not truly communist? Perhaps this excessive alienation points to something else, and hides a “positive”, attractive side.

In the Soviet Union, public space was a space of anarchic freedom, and complete alienation was a guarantee of non-appropriation. The attractively-deserted character of Soviet space is well shown in Soviet art, most famously in Andrey Tarkovsky’s film, “The Stalker”, with its estranged but mystically utopian industrial ruins as a space where a deep communication becomes possible. However, long before Tarkovsky, the same poetic was elaborated by Andrey Platonov (1899–1951), the greatest Soviet prose writer of the revolutionary generation. There were other theorists and writers before Tarkovsky, such as Lev Vygotsky and Mikhail Bakhtin who, under the Soviet regime, produced apologies of communism as an ecstatic utopian force that destroyed identities and deliberately created chaos. We can even speak of a *communist anti-communist* canon of people who in their thought and imagination preserved the constituent (or *destituent*?) power of communist revolution.

In many of Platonov’s allegories of communism (including the builders of a foundation pit, a premature attempt to build “communism” in a small town called *Tchevengur*,

or the emancipation of a small Turk tribe called the “*Dzhan*” wandering in a Central Asian desert), people are shown in alien deserted spaces, in extreme poverty, fatigue, and solitude. In opposition to Marx, communism for Platonov is the regime of poverty and negativity. At the same time, as it is clear biographically and textually that he was a staunch supporter and participant of the Soviet project, becoming probably the deepest internal analyst of the regime.

Tchevengur, in accordance with Badiou’s doctrine, is a town where communism is organized by the “*prochie*”, or the unaccounted “rest” of society. The wandering of the *Dzhan* people ends in their dissolution, when they depart one by one in all directions. Platonov sees communism as both solitude and community¹¹, but these two are presented not as an organic development from one to another (as conceived by Virno in the concept of individuation), but as a dialectical tension. For instance, a very characteristic diary note from 1931 reads: “The mystery of prostitution: union of bodies implies a unity of souls, but in the prostitution the unity of souls is so absent, and it is so apparent and terrible, that there is no love, that from surprise, from the fall, from fear — ‘unity of souls’ starts to emerge” (Platonov, 2006a: 185). At the same time, Platonov presents human sociability on the basis of a literary trope which Olga Meerson called the “non-estrangement” (Meerson, 1997) but which is in fact a *counterestrangement*, that is, the presentation (and perception by characters) of weird and surprising events (such as a bear working as a blacksmith), as normal occurrences that are not accentuated or marked within the otherwise realistically looking narrative. It is a special sociability that grows from alienation and dissolution and that takes others for granted.

Thus, Platonov’s universe of a collective solitude where humans relate to each other non-thematically, as to ground rather than to figure, appears as a utopian communism of senses close to what is described by Aronson. However, it is clear that for Platonov, against Aronson’s theory, such communism exists in the framework of radical subjectivization, which implies the questioning of traditional, fixed subjectivity. Platonov’s characters are obsessed with finding out *who* is doing what they are doing. One of them says, in a latent polemic reminiscent of Descartes, “I don’t exist here. I only think here” (Platonov, 1999: 7; 1994: 13). Another calls himself an non-existent word, “dubject” (a split and idiotic subject) (Platonov, 2006b: 120, 213).¹² Yet another says “In spite of my self-consciousness as a right-winger, left-winger, and a reconciliatory quietist, I am still sad, and consider this statement of mine to be insufficient, to be a typical *démarche* of a class enemy” (Platonov, 2009b: 254). This latter phrase is a parody of the “self-criticism” which was required at that time for Soviet citizens. But for Platonov, it is a genuine movement of subjectivization; a performative self-refutation which is a performative manifestation that the revolutionary subject exists. The same is true of Platonov’s image of a “eunuch of the soul”, the powerless internal observer in each of us. Valery Podoroga treats this figure as a modernist technique of estrangement, as a phenomenological eye that only sees the

11. See an important book on Platonov’s melancholia, by Jonathan Flatley: Flatley, 2008. Flatley, like Aronson, emphasizes the affective being-in-common, not the subjectivity.

12. Cf.: Platonov, 2009.

external, non-subjective and non-psychological, thus providing for the “absurd” reality of Platonov’s novels (Podoroga, 1991). Literally, this eunuch is a castrated part of the soul, a product of self-mutilation by a divided subject who is constantly in struggle against him/herself and who at the same time successfully produces his/her own desire as powerless. It is the self-criticism and self-subversion that are responsible for the paradoxical solitude of communist subjects on which Platonov insists. We deal not with the solitude of an individual, but of an abject part, which, as such, enters a community with other such parts, and parts of others. To this eunuch of soul, there are many corresponding characters in Platonov. They often metaphorically represent lonely phalluses, such as the eternal wanderer *Luy*, from Platonov’s *Tchevengur*.

All of this is indicative of the meaning of sadness and solitude in Platonov; they are affects of self-destruction which is needed in order to retroactively create a subjectivity for the ongoing Soviet project. A revolution conceived by intelligentsia for the sake of the “proletariat” then had to build this proletariat and to grow its own roots, requiring a regressive, destructive approach. This is the meaning of the metaphor of the “foundation pit”; the joyful optimistic construction of the future means nothing without all the mourning that it redeems, and needs to be constantly reconstructed.

Again, the inattention and aggression in Russian streets and apartment buildings may simply mean that Russian citizens take other people for granted, as a ground not as a figure. It is completely opposite from the Western European normal behavior vis-à-vis strangers, where an encounter produces a shock of almost disbelief, and the exaggerated rituals of politeness are meant to hide the embarrassment of the encounter itself. As already mentioned, Paolo Virno suggests that communism is a way from the assumed collectivity to “individuation” (Virno, 2004: 64–69). This is an organic version of the coexistence and passage between these two opposites. Alas, a gloomier scenario exists in Russia with the move from an assumed commonality to egoism and cynicism. It still serves as a manifest proof of the pre-existing being-in-common. But, as elsewhere, the newly formed “subjects” do everything to suppress and destroy the ground sociability, the premise of their existence.

Thus, the presumably “totalitarian” Soviet party-state in fact did produce a common space by virtue of its very alienating force: the state property was informally considered “ownerless.” This did not help economic development, but did maintain a paradoxical sense of belonging and commonality via the relationship to this ruined state property, although not immediately. This, in a strict sense, is associated with what “common” really means; “*res communis omnium*” in Roman law was distinct from the “*res publica*” or “*res nullius*”, because it was a good which belonged to no one (including the Roman people, etc.), and could not be appropriated (as *res nullius* could be).¹³ One may say that *res communis* is a mediator between *res nullius* and *res publica*; in a sense, it also belongs to no one, and this very non-belonging is protected by the public.

13. Inst. 2.1, 2.1.1, Dig. 1.8.2 pr.-1 (Marcianus), in: Koptev, Lassard, 2013.

In the Middle Ages¹⁴, common land could belong to a feudal lord, but he did not have complete sovereignty over it; property, in such cases, did not exclude the right of usage by others. This is also the case with public property in today's Western countries. But, the fact that this is property of the people, allowing for its usage, policing is necessary, that is, prohibition of starting fires, drinking, smoking, the installation of cameras, etc. In the case of the *res communis omnium*, the legal rule was rather closer to the Schmittean right of exception; law excluded a territory from the regime of property.

Now, how do we understand this communist anti-communism in the Soviet Union? There are at least two obvious explanations.

The first explanation is that Soviet socialism was a weird way to block the modernization of social relations in the spirit of bourgeois Enlightenment and, being unable to suggest anything new, managed to freeze a certain pre-Modern sociability of a mutually suspicious crowd and family-like networks of kinship and friendship, using clientelist networks for economic activity and living in a perpetual communion of feast and alcohol. This version is close to Zinoviev's "communality", except that the features in question are not collectivist. Soviet society on an everyday basis was *less* communal than Western society (where, for instance, the regular co-habitation of "roommates" or other previously not acquainted individuals exists as a normal institution for young people, and does not cause a large social problem or a dissident discourse, as in the case of Soviet communal apartments).

The second explanation, paradoxical in nature, is that the cunning of history made the quasi-theocratic Soviet party-state a placeholder for the profane sacrality of a *terra* and *res nullius*, which was strangely at the same time a *res communis*. This version would be close to Groy's theological parallels, except that it is the negative, apophatic elements of religion that are emphasized.

In both cases, there is a danger of taking these situations for granted, ignoring their eventful, catastrophic coordinates, or dismissing them as archaic.

In fact, communism is not necessarily anything "nice", and even not necessarily anything "collectivist". Both its utopian force and its force of a real movement build on the possibility of immediate solidarity *and* on the power of disrupting and dissolving the social body, exposing humans to each other in their extreme solitude. It is this power that makes communism a threat and a hope for the status quo. There is a potential of revolution and subversion, and at the same time, is an *idea* of a society which would not correspond to any model or idealist definition. In fact, communism would actively destroy any such model, building instead both the structures of social dissolution and the structures of aleatoric sociability. The current non-being of solidarity in post-communist countries may well correspond to the temporal non-being of communism which remains a "specter", having passed away without having ever been there. This is quite natural for the *negativity* as such, which is always unstable and fleeting but which, at the same time,

14. Cf.: Moulrier Boutang, 2010.

returns in its very repression.¹⁵ The culture of the collective solitude formed in the authoritarian environment may also be used, in an inverted way, to invent an alternative to the bourgeois sociability.

In conclusion, it is important to treat communism politically and subjectively, and to maintain it as an alternative to, and a liberating abolition of the existing state of affairs. We can admit that in some sense we are all already communists. Political institutions play an often complex yet indirect role in the development of a communist society. But without political subjectivization, communism remains an ethically neutral and ambivalent process which can lead, politically, not only to self-management, but sometimes to the authoritarian destruction of the social link, or even to the fascist-like hyper-identification of a collective. This said, the political institutions of communism should somehow be themselves “negative” and foster the destruction of identities and the invention of new unclassifiable entities.

A parallel may be drawn between the concept of communism and the concept of “democracy”. Claude Lefort famously argued that democracy is a regime where the place of supreme power is temporarily left empty, and special care is taken to regularly empty it out (Lefort, 1986). It is analogous with communism, at least in some crucial spheres; private property should not just be forbidden, but should be actively resisted as an informal social institution. The partiality and ideality of the concept of democracy, which subordinates life to law, covers up for authoritarianism in a corporation or in dealing with non-citizens, as well as serves to demobilize people and consider them only as passive bearers of interest, may be criticized. However, we see that in today’s world there are democratic states (like France or Italy) with numerous mass illegal or informal protests led by a non-systemic opposition and directed against the existing regime. These states certainly do not encourage their citizens to do so, but there is something about these states’ liberal “democracy” that provokes some individuals to go against it in a “democratic” way. Jacques Rancière, an influential apologist of Western democracy, uses the argument that democracy starts where there are new unrecognized subjects (*les “sans-parts”*) emerging to contest the status quo (Rancière, 1995). In this sense, what we mean by communism is a more radical and less formal version of the same thing that the left-wing understanding of democracy entails, that is, a regime which is constantly capable of self-overcoming.

There must be ways to preserve the subversive, ecstatic character of communist constituent power, even at the price of its potential destructiveness. The current socio-political situation shows, furthermore, that there is a need for constantly *educating* citizens, whether in a democracy or with communism (which is a stronger formulation of democracy). In not assuming that egoism and private escapism are in human nature, we nevertheless see what the dominant ideology successfully imposes this style of action on people. Moreover, the negative dissolving force of communism itself risks producing apathetic “last men” at the moment when the ideology is stopped. An effort must be made to make the communist background of the current atomization and apathy evident. But,

15. On these and other features of negativity in politics, see my *La Révolution négative* (Magun, 2009).

any educational posture will inevitably produce a counter-effect of overturning of the educators. So, perhaps a communist government should be truly dialectical (as opposed to the pseudo-dialectical liberal state, as well as to the ideocratic dogmatism of the Soviet state to which Groys falsely attributes a dialectic, which he identifies with nonsense). Such a government should be harsh, but plastic at the same time, constantly preparing its own downfall.

References

- Aronson O. (1993) *Metakino* [Metacinema], Moscow: Ad Marginem.
- Badiou A. (2006) *Being and Event*, New York: Continuum.
- Badiou A. (2007) *Destruction, Negation, Subtraction: On Pier Paolo Pasolini*. Available at: <http://www.16beavergroup.org/mtarchive/archives/002701print.html> (05.10.2012).
- Badiou A. (2009) *L'hypothèse communiste*, Paris: Lignes.
- Benjamin W. (2006) *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility. Selected Writings, vol. 3: 1935–1938*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 101–133.
- Dobrenko E. (2007) *Political Economy of Socialist Realism*, New Haven: Yale University Press.
- Flatley J. (2008) *Affective Mapping*, Cambridge: Harvard University Press.
- Gastev A. (1971) *Poezia rabocheho udara* [Poetry of the Worker's Blow], Moscow: Khudozhestvennaya literatura.
- Grandjonc J. (1983) Quelques dates à propos des termes communiste et communisme. *Mots*, vol. 7, no 1, pp. 143–148.
- Groys B. (2010) *The Communist Postscript*, London: Verso.
- Hölderlin F. (1989) *Le communisme des esprits*, Paris: L'Herne.
- Hölderlin F. (1988) Remarks on Antigone. *Essays and Letters on Theory* (ed. T. Pfau), New York: SUNY Press, pp. 109–116.
- Kant I. (1991) *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Koptev A., Lassard Y. (eds.) (2013) *The Roman Law Library*. Available at: <http://droitromain.upmf-grenoble.fr> (05.10.2013).
- Laclau E. (2004) Can Immanence Explain Social Struggles? *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* (eds. P. Passavant, J. Dean), New York: Routledge, pp. 21–30.
- Lefort C. (1986) *Essais sur le politique (XIXe — XXe siècles)*, Paris: Seuil.
- Magun A. (2009) *La Révolution négative*, Paris: Harmattan.
- Meerson O. (1997) *Svobodnaya Vesch: Poetika neostraneniya u Andreyeva Platonova* [A Free Thing: The Poetics of Re-Familiarization in Andrei Platonov's Work, in Russian], Oakland: Berkeley Slavic Specialties.
- Marx K. (1975a) Communism and the Augsburg Allgemeine Zeitung. *Collected Works, vol. 1*, Moscow: Progress Publishers, pp. 215–221.
- Marx K. (1975b) On the Jewish Question. *Collected Works, vol. 3*, Moscow: Progress Publishers, pp. 146–174.

- Marx K., Engels F. (1975a) Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. *Collected Works*, vol. 3, Moscow: Progress Publishers, pp. 3–129.
- Marx K., Engels F. (1975b) German Ideology. *Collected Works*, vol. 5, Moscow: Progress Publishers, pp. 19–584.
- Marx K., Engels F. (1976) Manifesto of the Communist Party. *Collected Works*, vol. 6, Moscow: Progress Publishers, pp. 477–519.
- Michelet J. (1979) *Histoire de la Révolution française*, vol. 1, Paris: Robert Laffont.
- Moulier Boutang Y. (2010) *Les nouvelles clôtures: nouvelles technologies de l'information et de la communication ou la révolution rampante des droits de propriété*. Available at: <http://fr.pekea-fr.org./p.php?c=comm/8-7-Y-MOULLIERBOUTANG.html> (05.10.2013).
- Nancy J.-L. (1991) *The Inoperative Community*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Nancy J.-L. (2010) Communisme — le mot. *L'idée du communisme* (eds. A. Badiou, S. Žižek), Paris: Lignes, pp. 197–214.
- Negri A., Hardt M. (2000) *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.
- Platonov A. (1994) *The Foundation Pit*, Evanston: The Northwestern University Press.
- Platonov A. (1999) *Kotlovan* [The Foundation Pit], Moscow: Gudyal Press.
- Platonov A. (2006a) *Zapisnye knizhki* [Notebooks], Moscow: IMLI RAN.
- Platonov A. (2006b) *Chevengur* [Chevengur]. Available at: <http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=showbook&pid=686> (10.11.2010).
- Platonov A. (2009a) *Chevengur*, Madrid: Cátedra.
- Platonov A. (2009b) Zabluzhdenie na rodine kompota [Delusion in the Motherland of Compote]. *Arkhiv A. Platonova* [A. Platonov's Archive], Moscow: IMLI, pp. 250–254.
- Podoroga V. (1991) The Eunuch of the Soul: Positions of Reading and the World of Platonov. *South Atlantic Quarterly*, vol. 90, no 2, pp. 357–408.
- Rancière J. (1995) *La méésentente: politique et philosophie*, Paris: Galilée.
- Sartre J.-P. (1969) *Being and Nothingness: Essay on Phenomenological Ontology*, London: Routledge.
- Virno P. (2004) *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, London: Semiotext(e).
- Zinoviev A. (1981) *Communisme comme réalité*, Paris: Juillard, Age d'Homme.
- Zinoviev A. (1992) *Perestroika in Partygrad*, New York: Peter Owen.
- Zinoviev A. (2002) *Voskhozhdenie ot abstraktnogo k konkretnogo* [Elevation from the Abstract to the Concrete], Moscow: Institute of Philosophy.
- Žižek S. (2010) Remarques pour une définition de la culture communiste. *L'idée du communisme* (eds. A. Badiou, S. Žižek), Paris: Lignes, pp. 316–347.

Politique de la rue et politique des urnes

Albert Ogien

Centre d'étude des mouvements sociaux, Institut Marcel Mauss
Correspondence Address: 190-198 Avenue de France, Paris, France 75013
Email: albert.ogien@ehess.fr

The “Arab Spring” uprisings have unexpectedly led to a strikingly fast and worldwide movement of opposition to governments and economic powers. This sudden and unpredictable outbreak of protest has given birth to a new form of political action, which may be called “gatherings”, i.e. people taking to the streets and occupying squares to claim a radical change of the political order through demands for a better or renewed democracy. Gatherings are innovative as they arise outside traditional ways of expressing political grievances (i.e. through parties, trade unions, NGOs and associations), have neither leader nor program, advocate non violence and disavow the system of representative government. This new way to practice street politics opposes ballot box politics as it claims direct democracy (general assemblies, open meetings, no decision by a majority, equally shared responsibilities, transparency, etc.) while ardently endorsing non violence. This commitment is contentious: how can one pretend toppling the rule of the rich and the powerful who benefit from an entrenched system of domination without making use of violence to oust them from their privileged position? This article aims at clarifying the terms of this question by exploring the way resorting to violence has been debated in many of these gatherings.

Keywords: democracy, direct democracy, critique of representative government, gatherings, street politics, non-violence.

La rue est redevenue, d'une manière spectaculaire et originale, un lieu politique majeur avec l'effervescence démocratique qui a saisi le monde depuis 2011. Traditionnellement, ce lieu connaît deux usages : accueillir des manifestations ou être le théâtre d'émeutes. En quelques mois, rassemblements et occupations de places ont inventé une autre manière d'intégrer la rue à une forme d'action politique. Chacun de ces trois usages à des caractéristiques différentes.

La manifestation est, en démocratie, un droit reconnu et garanti — même si des réglemmentations de plus en plus drastiques tendent à y restreindre la liberté de réunion et à encadrer les modalités de son expression. Dans les régimes autoritaires, elle est une mobilisation qui est soit orchestrée pour marquer le soutien au pouvoir, soit tolérée sous certaines conditions et dans certaines circonstances lorsqu'elle entend s'opposer au régime, soit impitoyablement empêchée ou réprimée lorsqu'elle enfreint l'interdiction de faire entendre une voix dissidente.

L'émeute, elle, est simplement inacceptable sous quelque régime que ce soit ; et, au nom du maintien de l'ordre, de la préservation de la paix civile et de la sauvegarde des biens privés, elle est systématiquement matée par les forces de l'ordre, le plus souvent avec

l'assentiment ou le soulagement de la population (tant que l'intervention de la police ou de l'armée reste dans les limites du raisonnable). Que ce soit en régime démocratique ou autoritaire, l'émeute peut donner lieu à des négociations entre le pouvoir et des représentants ou des porte-parole des révoltés afin que le premier apporte une réponse aux griefs qui ont motivé le recours à la violence des seconds. C'est qu'il paraît évident aux deux parties que, si les conditions qui ont engendré l'explosion ne changent pas, le risque d'une nouvelle flambée continuera à planer. Mais l'ouverture de ces négociations ne peut se produire qu'une fois le calme revenu et l'ordre rétabli — sans que rien n'assure que les conditions qui ont suscité la violence seront effectivement modifiées.

Quant aux rassemblements et aux occupations, leur statut politique est encore indéfini. Car bien que l'installation en masse sur une place publique et l'organisation d'un campement soient des actes illégaux qui, en tant que tels, pourraient être immédiatement sanctionnés, la décision de faire procéder à leur dispersion a généralement été suspendue. Une des raisons qui ont dissuadé les pouvoirs d'intervenir est le fait que ces mouvements ont, dès leur origine, ostensiblement affiché leur engagement en faveur de la non violence. Cette résolution, qui s'est confirmée par les actes, leur vaut une légitimité conditionnelle et provisoire : rassemblements et occupations sont toujours restés sous la menace du démantèlement et ont dépendu du bon vouloir des pouvoirs publics, qui guettaient le moment opportun pour renoncer à cette tolérance et éradiquer cet accès de contestation de la loi. Une autre raison de cet attentisme est toute matérielle : le nombre subit d'occupants et la soudaineté de leur installation sur les places a pris tout le monde par surprise. Confronté à un débordement aussi inattendu, un pouvoir peut hésiter devant le coût financier, humain et politique que représentent un assaut et une éviction de force devant des caméras friandes d'images choc. Un troisième facteur a joué dans la décision de surseoir à une intervention : le soutien que ces mouvements ont souvent reçu de la part de la population, dont les sondages d'opinion montraient qu'elle tenait la protestation pour juste. Un dernier élément est venu calmer les ardeurs répressives des autorités : ce nouvel usage politique de la rue oblige ses organisateurs à assurer la vie paisible d'un campement. Ce qui les conduit à entamer et poursuivre des pourparlers avec les riverains et les pouvoirs locaux et à instaurer des rapports de coopération avec la police. La durée même de ces installations a été rendue possible par le fait que leurs responsables ont fait la preuve quotidienne qu'ils étaient capables de prendre en charge les questions d'approvisionnement, de sécurité et d'hygiène qui incombent, en temps normal, aux services spécialisés. Et tant que l'ordre régnait sur les places, sous le regard de la police, celle-ci ne disposait d'aucun prétexte justifiant l'urgence d'une action répressive.

Les rassemblements et les occupations se sont ainsi imposés comme des formes d'action politique légitimes, avec cette caractéristique paradoxale d'être, comme les émeutes, des actes d'illégalité et, comme les manifestations, un mode de protestation non violent. Et cette légitimité a pu se maintenir près d'un mois durant. Mais la légitimité n'est pas une condition de l'efficacité : quel peut être l'impact d'une forme d'action politique qui affiche sa volonté de préserver sa nature non violente ?

Les rassemblements et les occupations ne sont ni un happening, ni un festival de musique : ce sont des mouvements de protestation. Ce qui veut dire que ceux qui s'y sont engagés l'ont fait, en partie au moins, au nom d'une revendication à laquelle ils ont espérés obtenir satisfaction. Cet espoir, qui confère sa nature politique à l'action, crée une attente et conduit les participants à porter un jugement sur l'utilité de leur engagement ; d'autant plus qu'il peut devenir éprouvant, dangereux et fatigant. Un des critères utilisés pour former ce jugement est le succès ou les acquis que la mobilisation a permis d'engranger. Or c'est bien ce qui est le plus difficile à établir : une fois passé le temps de la mise en place d'un ordre local et des conditions de sa reproduction au quotidien, une fois passées l'exaltation des premières assemblées et la répartition des tâches en diverses commissions, une fois les responsabilités distribuées et les règles de conduites collectives édictées, une fois l'infrastructure de communication installée, une fois les débats enthousiasmants devenus répétitifs ou lassants, arrive un moment où il faut dresser le constat de ce à quoi tout cela peut servir. Si le sentiment prévaut alors que rien n'a changé (ce qui est généralement le cas) et que rien ne changera vraiment, une interrogation saisit les participants : doit-on renoncer (en admettant éventuellement que l'existence du mouvement était, à soi-seul, le but de l'action) ou décider d'opérations qui ont une autre virulence ? Et c'est bien ce qui s'est produit à mesure que l'épuisement gagnait les places, à la Puerta del Sol ou à Zuccotti Park comme à Tahrir ou à Maïdan. Et à la question : « pourquoi tenir la place ? », la réponse n'a pas été (c'est le moins qu'on puisse dire) la même dans tous les lieux où elle s'est posée.

Dans les situations démocratiques, comme à Madrid ou à New York, l'idée d'abandonner la non-violence a été émise et débattue au bout de trois semaines d'occupation environ. Et les arguments qui se sont opposés dans ce débat ont retrouvé les lignes d'un clivage classique. Pour les uns, se faire réellement entendre des gouvernements et des puissants réclamait désormais de recourir à des actions menaçant directement et matériellement leur pouvoir ; pour d'autres, la non-violence était la seule garantie de l'enracinement et du développement d'un mouvement dont l'objet n'avait jamais été d'entrer dans un rapport de force avec les autorités, mais de faire entendre la voix ignorée des citoyens et d'exiger un changement radical dans la manière dont les affaires publiques sont conduites. La question du recours à la violence n'a pas été tranchée par les assemblées, mais la décision de lever le camp fut prise peu après qu'elle ait été publiquement posée à Madrid (au bout de quatre semaines d'occupation) ; tout comme celle d'évacuer le Park fut proclamée par les tribunaux et exécuté, sans opposition, par la police à New York (après deux mois d'occupation). À Londres, l'occupation dura près de cinq mois, sur un terrain gracieusement mis à disposition par l'Église anglicane, et s'arrêta volontairement et dans la lassitude, comme ce fut également le cas à Genève, Amsterdam ou Francfort.

Dans les situations autoritaires, comme au Caire ou à Kiev, la question de la non-violence a donné lieu à tout autre traitement. C'est sans doute que le contenu de la revendication qui a motivé le mouvement y a pris une dimension plus vitale et plus ciblée : la chute d'un régime de corruption et de terreur. Dans ces cas, l'occupation a une vocation différente : entrer dans une confrontation pacifique mais irrémédiable avec des dirigeants

désavoués. Et tant que le pouvoir ne cède pas, l'alternative est claire : dispersion par la force armée (sur le mode de la répression du campement de la place Tienanmen à Pékin en 1989) ou démission ou fuite des dirigeants (Ben Ali en Tunisie, Moubarak puis Morsi en Egypte, ou Ianoukovitch en Ukraine). Ici, la question de la non violence se pose en d'autres termes : dans la mesure où la majorité des participants refuse de renoncer avant d'avoir obtenu satisfaction, recourir à la violence apparaît comme un moyen dont il pourrait être nécessaire de se servir, le cas échéant, pour mettre en application la résolution collective portée alors par une maxime : vaincre ou mourir.

Le déroulement de ces événements illustre un phénomène : une sorte de logique de passage de la non violence à la violence s'enclenche dès que ceux qui mènent un combat politique pour une cause qui est essentielle à leurs yeux voient que les cibles qu'ils se donnent se dérobent devant eux ou ne répondent pas aux attaques dont ils font l'objet. On sait que l'idée de renoncer à une action politique faute de réaction et sans que rien n'ait été obtenu est, généralement, coûteuse au sens où elle dévalorise les efforts qui ont été consentis pour faire aboutir une revendication que l'on croit juste et créent un sentiment d'échec qui affaiblit la possibilité de relancer une mobilisation. Mais le sens commun politique le dit : il faut savoir arrêter une grève... et un rassemblement ou une occupation aussi. Ces formes d'action politique ne sont pas faites pour durer éternellement. Il n'est pas rare cependant d'observer que, lorsqu'elles cessent, reste toujours un groupe pour lequel ce renoncement sonne comme une trahison et qui appelle à poursuivre la lutte. Puis il peut arriver que quelques uns se résolvent à passer aux choses sérieuses en décidant de se livrer à des actes de violence, voire à s'engager dans le terrorisme. Le fait que ce choix ne concerne jamais qu'une infime minorité d'individus est une indication de l'existence d'une sorte de préférence pour la non violence ; ou, plus simplement, celle de la peur face à l'incertitude, aux périls ou au chaos que la violence ne manque pas de déclencher ; ou encore la certitude que ce genre d'action ne parviendra pas à altérer l'inflexibilité des pouvoirs attaqués. C'est cette question du rapport entre violence et politique que les débats qui ont eu lieu dans les rassemblements et les occupations ont eu à affronter et à résoudre de façon pratique.

De la violence en politique

La conception que nous nous faisons du rapport entre violence et politique reste fixée par la définition que Weber a donnée de l'Etat en tant que "détenteur du monopole de la violence légitime". Cette définition trace une frontière : l'Etat a mission de garantir la paix civile et les interventions qu'il doit mener pour le faire sont, tant qu'elles demeurent épisodiques et que la légitimité de son pouvoir n'est pas sapée par cette répression, relativement incontestables. On sait que, chez Weber, cette légitimité peut avoir trois fondements : la tradition, le charisme ou la rationalité administrativo-bureaucratique — qui est le régime de légitimité qui prévaut dans les démocraties contemporaines où la détention du pouvoir procède du peuple, dans la représentation qu'il donne de lui-même à l'occasion d'élections. Certains considèrent cependant que cette représentation est faussée puisque

les institutions d'Etat (école, justice, police, travail social, etc.) se chargent de reproduire les conditions de la domination des puissants, tout en s'arrangeant pour contrôler les forces qui viendraient la contester ou la remettre en cause. Dans cet arrangement, les actions menées par ceux qui dénoncent la violence de l'ordre établi tombent sous la qualification officielle de "violence" alors que celles qui les répriment (c'est-à-dire le travail de la police, des services secrets ou des officines qui traquent ou font taire les contestataires les plus virulents ou les plus dangereux) se nomment opérations de rétablissement de la sécurité publique. Mais cette distinction entre usage légitime et illégitime de la violence se réduit-elle uniquement à la question du monopole de son exercice au service de l'imposition d'une idéologie visant à favoriser la reconduction d'une hégémonie de pouvoir ? Ne serait-elle pas également liée au processus de pacification des relations politiques qui caractérise les régimes démocratiques ?

On mesure généralement la vitalité d'une démocratie à l'aide d'une série d'indicateurs : élections libres et sincères ; séparation réelle des pouvoirs ; organisation de la société civile ; liberté d'information, d'association et de contestation ; impartialité de la justice ; garantie du droit à la défense ; respect des droits de l'homme et du droit de propriété ; abolition du délit d'outrage ; intervention des citoyens ordinaires dans le processus de décision législative. S'il n'existe pas de régime démocratique si parfait qu'il remplirait pleinement l'ensemble de ces indicateurs, on peut dire qu'un Etat qui prétend établir un tel régime s'inscrit dans une dynamique qui tend à les remplir.

Deux autres indicateurs permettent cependant d'apprécier l'intensité d'une vie démocratique : l'extension accordée à la négociation et au droit dans la résolution des conflits et le degré de pacification des rapports politiques. Il est en effet de la nature du processus de démocratisation d'installer une habitude de consensus, qui contribue à réduire les antagonismes et finit par produire un assentiment des citoyens pour exclure le recours à la violence physique des formes acceptables d'expression des opinions discordantes. De façon paradoxale, cet assentiment inocule lentement les germes du désintérêt et de l'indifférence pour les affaires politiques, dans la mesure où l'égalisation des conditions se poursuit, en réduisant les raisons d'un désaccord fondamental. C'est un peu cela qui explique la convergence des programmes des partis et, conséquemment, l'augmentation du taux d'abstention aux élections. D'une certaine manière, plus le processus dure sans être remis en cause (par une crise grave, une révolte alarmante, un coup d'Etat ou une guerre), plus il établit la légitimité d'une même modalité d'exercice du pouvoir, admise par tous les partis qui obtiennent, alternativement, la responsabilité de la conduite des affaires publiques (avec de modestes variations à la marge). Dans ce lent mouvement d'apaisement des passions politiques, les citoyens en arrivent tout logiquement à considérer que les enjeux électoraux ne sont plus vraiment déterminants, et le principe de l'alternance semble lui-même frappé d'obsolescence. Avec cette atténuation de la virulence de la compétition inhérente au système représentatif, la possibilité de remettre radicalement en cause les règles instituées de la vie politique semble se vider de toute substance. Mais alors, où aller trouver les ressources permettant de s'opposer à la violence de l'Etat qui, elle, continue

à s'exercer, et parfois sans ménagements pour ceux dont les gouvernants refusent d'entendre les doléances ou jugent qu'elles sont irrationnelles ?

En fait, l'exclusion de la violence des relations politiques en démocratie est toujours conditionnelle. Rien n'empêche jamais des citoyens d'y recourir pour manifester leur désapprobation de l'ordre courant des choses. Il peut ne s'agir que d'une éruption d'exaspération ou de colère (vandalisme, pillages ou émeutes) motivée par des conditions d'existence devenues insupportables et clamant, par ce truchement, un désir de les voir transformées. Les suites données à ces éruptions varient avec le degré de développement politique du pays concerné : les réponses apportées aux émeutes de la faim ou de la colère dans les pays pauvres ne sont pas les mêmes que celles qui le sont aux émeutes urbaines qui éclatent dans les quartiers de relégation des pays développés. Parfois cependant, des groupements politiques se constituent autour d'un projet qui tient le recours à la violence pour moyen d'expression exclusif d'une revendication qui vise le renversement d'un pouvoir en place et la destruction du mode de domination qu'il impose (révolte armée, terrorisme, guérilla, ou révolution).

En règle générale, c'est la répugnance obstinée des dominants à tenir compte des exigences légitimes des dominés (en termes de dignité, de justice, d'égalité ou de vie décente, etc.) qui justifie la nécessité d'un usage direct de la violence. Mais si la lutte armée semble légitime lorsqu'il s'agit de renverser un régime autoritaire ou un pouvoir qui bafoue délibérément les libertés fondamentales, elle ne l'est en aucun cas dans un Etat de droit. Dans ce cadre, un principe domine : force doit rester à la loi dans la mesure où elle est l'émanation de la souveraineté populaire et que rien n'interdit, en principe, qu'elle puisse être modifiée à l'occasion d'une alternance. C'est en ce sens que la violence est conçue comme antinomique de la démocratie. Pourtant, la manière dont la question du passage à la violence s'est trouvée posée à l'occasion des rassemblements et occupations conduit à appréhender cette antinomie de façon plus dynamique et à se demander à quelles conditions et dans quelles circonstances l'expression d'une revendication politique en vient-elle à envisager le recours à la violence.

Le spectre des usages de la violence

L'institution d'un Etat de droit n'éradique pas complètement l'usage de la violence de la vie politique, mais lui assigne une place résiduelle dans les changements qui l'affectent. C'est en tout cas la leçon qu'il faut tirer des faits. D'une part, on observe régulièrement que des manifestations violentes, des saccages, des caillassages ou des destructions viennent quelquefois exprimer, en démocratie, la force d'une revendication catégorielle (frondes paysannes, jacqueries, occupations d'usines, destruction de champs d'OGM, démontage d'établissements de restauration rapide, etc.). D'autre part, et de façon moins dramatique, on sait que des figures pacifiées de violence apparaissent dans l'espace public, comme c'est le cas lorsqu'une organisation politique s'engage dans la "construction d'un rapport de forces". Ce qui apparente cette action à la violence est le fait qu'elle pose en principe un antagonisme absolu entre parties en conflit, conteste la possibilité d'un consensus et rejette

la volonté d'y parvenir. Et cette modalité pacifiée de confrontation brutale peut prendre des allures extrêmes : celles de la "grève générale" ou d'une grève de la faim

Ces formes ritualisées d'usage de la violence sont relativement bien intégrées dans l'ordre courant des choses démocratiques. Leur fonction est connue : faire constamment peser une menace sur une négociation, en brandissant le spectre d'une explosion ou d'un acte irréparable, qui ne se produisent que de façon exceptionnelle. Pour illustrer ce phénomène, on peut considérer une action politique — par exemple la mobilisation pour l'obtention de cartes de séjour pour des travailleurs devenus clandestins du fait d'un durcissement de la loi ou du zèle d'un directeur de service. Pour ceux qui embrassent cette cause, cette revendication est juste et légitime, ce que leur confirme le fait qu'elle est publiquement défendue par des syndicats, des associations ou des comités de soutien. Imaginons que des négociations s'ouvrent avec les pouvoirs publics et que ceux-ci se montrent inflexibles. La lutte monte d'un cran : les travailleurs occupent des locaux et décident d'arrêter de s'alimenter jusqu'à obtenir satisfaction. Imaginons encore que les autorités réagissent en faisant évacuer les locaux et en nourrissant de force ceux qui persistent à ne pas vouloir manger. Faut-il alors renoncer (ou accepter de négocier au cas par cas de façon cachée l'attribution de cartes de séjour pour que le gouvernement ne perde pas la face) ou envisager de passer à la violence (que les participants peuvent parfois retourner contre eux-mêmes, en se suicidant ou en s'immolant par le feu en un geste altruiste ou simplement désespéré) ?

Un autre exemple de cette interrogation qui naît, dans le cours même du combat politique, au sujet du bien-fondé du recours à la violence est fourni par Jérôme Lindon dans son engagement d'édition pour dénoncer et faire cesser la pratique de la torture durant la guerre d'Algérie. Il commet, tout d'abord, un acte de désobéissance civile en publiant délibérément deux textes décrivant les exactions commises en France et en Algérie : *Pour Djamilia Bouhireb*, de George Arnaud et Jacques Vergès, et *La question* de Henri Alleg — qui est saisi le 27 mars 1958. Il récidive en publiant *L'Affaire Audin* de Pierre Vidal-Naquet, qui prône l'insoumission et le refus d'obéir à des ordres manifestement illégitimes, ce qui tombe sous le coup de la loi. Le 18 juin 1959, Lindon publie *la Gangrène*, cinq témoignages d'étudiants algériens torturés par la DST, qui est immédiatement saisi (mais dont la réédition en juillet 1959 ne le sera pas). En continuant à publier des ouvrages dont le caractère subversif est revendiqué, Lindon vise ostensiblement à être mis en accusation devant un tribunal, aux seules fins de porter la question de la torture dans le débat public. Or, si les livres qu'il édite sont régulièrement saisis dans le but de ruiner sa maison d'édition, un seul procès lui sera intenté, en décembre 1961, pour "incitation de militaires à la désobéissance" à l'occasion de la publication d'un roman intitulé *Le Déserteur*, écrit par un officier ayant participé à cette guerre et défendant la légitimité de la désertion. L'interdiction du livre sera confirmée par le tribunal, et Lindon condamné à une amende qui sera réglée par un groupe d'éditions en soutien aux Editions de Minuit. Mais, comparaisant plus tard devant un tribunal comme témoin dans le procès d'un groupe de militants venant en aide au FLN (Front de Libération Nationale algérien) — le réseau Jeanson —, Lindon déclarera, comme pour défendre l'action de ces "porteurs de valises" qui, en se mettant au

service de la résistance algérienne en transportant de l'argent pour acheter des armes, ont choisi de commettre des actes qui, à l'époque, relevaient de la trahison :

“au cours de ces trois dernières années, les réactions provoquées par ces ouvrages sont pratiquement nulles. Ni les auteurs de ces textes, ni moi-même n'avons jamais été poursuivis en diffamation. Ce qui est plus grave, c'est que, à ma connaissance, aucun des faits dénoncés dans ces ouvrages n'a été, pour leurs auteurs, une cause d'inquiétude [...] Quand je vois l'inefficacité de la lutte que j'ai menée ; que d'autres ont mené avec moi pour une cause qui est évidemment légitime, celle de la lutte contre la torture, quand je vois que cette lutte a été totalement inefficace, je suis obligé de me dire que c'est peut-être parce qu'elle est restée dans le strict domaine de la légalité.”

Faire de l'usage direct de la violence le moyen de l'action politique n'est toutefois pas une démarche courante. Elle a longtemps été l'apanage de nationalistes luttant pour la libération et l'indépendance de leur pays ; ou de révolutionnaires visant à détruire le système d'exploitation capitaliste. Plus récemment, elle est celle de militants d'extrême-droite voués à la défense de la civilisation occidentale menacée par l'“invasion islamiste” (pour lesquels le meurtrier norvégien Anton Breivik est devenu une icône) ; ou celle d'activistes anarchistes, altermondialistes ou écologistes en lutte contre l'exploitation à leurs yeux éhontée et criminelle des êtres humains et des ressources naturelles par un système productif exclusivement mû par le profit à court terme. La cause écologiste introduit une différence : alors que les révolutionnaires définissent un ennemi, le combat pour l'environnement s'attaque à la somme des atteintes à la planète et à la biosphère, qu'elles soient celles des entreprises ou celles de individus, indépendamment du lieu où elles se produisent. De ce fait, s'en prendre violemment à des activités ou des industries qui contribuent, dans un cadre national, à dégrader l'environnement ne suffit en rien pour gagner ce combat. Ce sont tous les Etats du monde qui devraient se plier à une même discipline, en leur faisant adopter des mesures drastiques de prévention et de sécurité. La chose n'est pas simple à réaliser — même si des organisations internationales œuvrent à essayer de la faire advenir. En dépit de cette limite, les activistes qui défendent l'avenir de la vie sur la planète peuvent s'en prendre, de façon violente, à des agissements qui, dans leur pays de résidence, persistent à porter atteinte à l'air, à l'eau, au climat, aux espèces animales et végétales, en ignorant délibérément les dégâts qu'ils causent. C'est le cas, en particulier, des activistes écologistes radicaux américains qui ont choisi le terrorisme pour sauver la nature et l'humanité de son sort fatal.

En somme, de son *usage direct* à ses *usages pacifiés* en passant par ses *usages sporadiques* et son *usage légitime* à des fins de maintien de l'ordre social, la violence ne cesse de figurer l'arrière-plan (redouté ou intégré) sur lequel se détache l'action politique. C'est pourquoi il est possible d'affirmer que la croyance en l'efficacité de la non violence est non seulement infondée, mais qu'elle conforte la distinction entre violence légitime et illégitime qu'impose un ordre de domination établi.

La rationalité politique de la non violence

La critique du choix de la non violence en politique renvoie à une question : l'activité politique sert-elle à aménager la hiérarchie et l'inégalité des conditions des citoyens tout en préservant un mode de vie dont l'injustice ou le caractère insoutenable est avéré ; ou bien consiste-t-elle à mettre un terme à cet état de fait en imposant une véritable égalité, la fin de la domination et de l'exploitation des humains comme de la nature ? Deux options s'affrontent sur ce point — qui ont alimenté les débats qui se sont tenus dans les rassemblements et les occupations : d'un côté, les réalistes admettent qu'il faut prendre les choses telles qu'elles sont et composer avec elles du mieux possible ; de l'autre, ceux qui affirment que ce qui passe pour être la réalité est un leurre qui masque les intérêts de quelques uns et qu'il faut en dévoiler le caractère trompeur ou aliénant — ce qui doit probablement impliquer le recours à la violence. Cette ligne de partage sépare également deux manières de mener un combat pour le changement : soit agir dans l'ordre du politique, c'est-à-dire dans ces multiples arènes publiques dans lesquelles un travail s'accomplit qui fait advenir des problèmes d'intérêt collectif et définit les limites du bien commun comme la manière de l'instaurer ; soit agir dans le monde de la politique, c'est-à-dire œuvrer au renversement d'un régime ou à la destitution d'une domination afin de permettre l'avènement de la liberté et de l'autonomie des individus. C'est du point de vue de la politique que le choix de la non violence peut être tenu pour irréaliste ou naïf. Et il est vrai qu'on peut lui reprocher d'introduire un écart insurmontable entre le but poursuivi (modifier les effets de la stratification sociale et la répartition inégale des avantages qu'elle induit) et le moyen adopté pour l'atteindre (une forme d'action non violente). Car qui peut sincèrement croire que les milieux qui tirent bénéfice d'une domination ou d'un système d'exploitation renonceraient à certains de leurs privilèges contestés sans y être contraints par la force ? Mais ce jugement est partial : il ne prend pas en ligne de compte le fait que le choix de la non violence peut avoir un caractère stratégique. Comment donc ceux qui optent pour cette manière d'agir en politique conçoivent-ils son efficacité ?

L'argumentation qu'utilisent les organisations politiques appelant à l'usage direct de la violence suit un raisonnement qui enchaîne une suite de propositions : les intérêts des groupes sociaux réunis au sein d'une même entité politique (qu'ils soient de classe, ethniques ou existentiels) sont totalement irréconciliables ; d'où il découle qu'un pouvoir impose la domination sans partage d'un système qui sert des intérêts particuliers contraires à ceux de l'humanité ou de la planète ; et que le maintien de l'ordre établi vise uniquement à reproduire les conditions de l'injustice, de l'indignité et de l'indécence de certains de ces intérêts. Au final, c'est parce qu'elle ne prend pas acte de la nature foncièrement agonistique de la société que la non violence est tenue pour conforter un "consensus" qui, fondé sur la violence qu'exercent les institutions de la reproduction de la domination, profite aux puissants.

Dans ce raisonnement, la pacification des relations politiques se présente comme une illusion ou un leurre idéologique. Ce leurre est souvent présenté, comme le fait A. Brosat, en termes moraux :

“Le mouvement de pacification de la vie sociale et du domaine politique a pour enjeu un formatage rigoureux des perceptions collectives de « la violence » et une réforme radicale du code destiné à séparer le violent du non-violent [...] Dans ces conditions, « la violence » tend à devenir d’une manière exclusive le fait de l’autre — du pauvre, de l’immigré, de la plèbe mondiale, de l’islamiste, de l’Etat-voyou. Elle tend toujours davantage à faire l’objet de rites de détestation et d’exorcismes, à devenir une question morale plutôt que politique ou sociale. Son évocation péjorative devient un moyen de gouvernement des populations à la peur et à la sécurité, davantage qu’à la paix.”

Avant d’admettre cette idée, on peut tout de même se demander comment la violence pourrait jamais être collectivement adoptée comme fondement d’un mode acceptable et viable de régulation des conflits interpersonnels. Pour penser cette éventualité, il suffit simplement de considérer la situation qui naît lorsque la loi du plus fort fait droit, comme c’est le cas lorsque l’injustice et la peur sont imposés par les pouvoirs despotiques ou les mafias ; lorsque la corruption généralisée ordonne les relations d’échange ; ou lorsque les bandes ou les caïds font régner l’ordre machiste de la “culture de rue” dans les quartiers de relégation. Que ce soit pour des raisons de sensibilité ou de principe, on peut admettre que la violence fait l’objet, dans les démocraties avancées en tout cas, d’une aversion et d’un rejet tant de la part du personnel politique que de celle des citoyens. La meilleure illustration de ce phénomène serait le discrédit qui y frappe, de façon rétrospective, les mouvements de type Action directe, Bande à Baader, Brigades rouges ou ETA ; ou, de façon plus contemporaine, les attentats terroristes. Le constat de l’aversion pour la violence est aussi celui que dressent les activistes les plus radicaux, lorsqu’ils admettent qu’ils sont voués à être minoritaires (les gens préfèrent l’ordre au chaos) ou préconisent le recours à une violence ciblée (concentrer les attaques contre des biens matériels ou symboliques et être attentifs à ne pas faire de victimes) pour ne pas provoquer le rejet de ceux qu’ils assurent défendre.

Les rassemblements et occupations de places ont fait le choix inverse : celui du strict respect de la non-violence. Et ce n’est ni par faiblesse, ni par aveuglement, ni par conformisme idéologique, mais pour répondre à une stratégie politique fondée en rationalité. La force de ces formes d’action, comme celle de tous les mouvements de protestation politique extra-institutionnelle, se trouve essentiellement dans la légitimité qu’ils parviennent à obtenir à la fois par la justesse de la revendication qu’ils expriment et par le nombre de personnes qu’ils arrivent à réunir pour la défendre. Une condition de leur succès réside donc dans un élément : l’unanimité de la revendication, c’est-à-dire le fait qu’elle puisse valoir pour tout un chacun sans exclusive. Les meilleurs exemples de cet unanimisme se trouvent dans deux slogans qui ont été repris, à toutes sortes de fins, aux quatre coins de la planète depuis 2011 : “ Nous sommes les 99 % ” ou “ Le peuple veut ”. On voit immédiatement le flou qui entoure ces invocations. Mais ce flou a la vertu cardinale d’exclure le moins de personnes possible de la participation, ce qui permet de remplir un impératif propre à cette forme d’action politique : faire nombre. Maintenir le caractère unanime de la revendication est ainsi la première arme dont il faut essayer de préserver

la puissance. Une seconde raison stratégique qui plaide en faveur de la non violence est le souci de ne pas disqualifier la revendication en alimentant la propagande que les pouvoirs en place, via les médias, ne manqueraient pas de faire en montant en épingle des actes délictueux ou en insistant sur le caractère effrayant ou barbare de certains manquements à la bonne morale ou à l'hygiène. Une troisième raison est de ne pas rendre légitime la répression policière, que des actes de provocation et de violence viendraient instantanément justifier. Une autre raison du choix de la non violence vient d'une appréciation réaliste du rapport de force et de l'implausibilité d'un changement immédiat et brutal de la situation dont on conteste la justesse ; et l'un de ses corollaires : mettre au jour la violence du pouvoir en lui opposant le calme d'une voix qui s'exprime de façon résolue pour le droit et contre l'injustice, en acceptant même de se faire violenter sans réagir ou en offrant son corps désarmé à la répression. Une dernière raison du choix stratégique de la non violence est que le caractère pacifique de la protestation est un exemple qui permet d'œuvrer à une transformation des mentalités à long terme et à l'avènement d'un changement politique majeur.

Telles sont les raisons qu'on peut avancer pour convaincre du caractère réellement politique du choix de la non violence. Mais ce choix peut également être justifié en montrant qu'il a produit des effets aussi concrets que ceux que la violence aurait pu avoir. Les exemples abondent : Gandhi, Luther King, Walesa, Havel, Sakharov, Mandela, Aung San Suu Ky. A un moindre niveau, c'est aussi ce qu'on peut dire de la revendication de démocratie réelle telle qu'elle s'est exprimée dans les rassemblements et occupations de places. Elle a tout d'abord inscrit, dans le débat public et sur l'"agenda" de l'action politique officielle, de questions qui n'y figuraient pas. Elle a ensuite hâté les transformations de l'organisation et de la vie interne des partis et des syndicats, comme par exemple l'introduction de "primaires" dans les partis, le rajeunissement de leurs cadres, les nouvelles modalités d'adhésion dans les syndicats, et la modification des revendications pour faire droit à des éléments de contestation inédits. Elle a également fait valoir la nécessité de réformer les façons de faire de la politique, dénonçant l'opacité des décisions, la corruption des élites et la connivence entre professionnels de la politique et journalistes et rappelant à l'exigence de rendre au politique la noblesse de sa vocation originelle : être au service exclusif du bien commun. Elle a enfin entraîné une reconfiguration de l'"offre" politique. C'est ainsi qu'ont vu le jour ou se sont constitués des Forums (regroupant un ensemble de forces de contestation sociale, en particulier syndicats et associations, comme en Espagne), des "mouvements" (comme les M5S en Italie), des partis (Parti X en Espagne, M5S en Italie, Le Parti Pirate en Suède, Allemagne ou France) ; ailleurs, des porte-parole des occupations se sont résolus à rejoindre des listes de partis traditionnels (comme en Israël). La décision de certains d'accepter de prendre part active au processus électoral a souvent modifié les équilibres politiques traditionnels, en soulevant la perplexité des experts, des journalistes et des analystes (ré-élection de Barack Obama, succès du nouveau parti "Yesh Atid" — "Un avenir existe" — en Israël et du M5S en Italie, victoire de l'opposition au Québec à la suite du Printemps érable).

Tous ces développements démontrent que, plus une démocratie est avancée, plus une certaine continuité s'instaure entre l'ensemble des modalités d'expression des voix dissonantes des citoyens. Admettre une telle continuité oblige à reconnaître que la participation à la vie politique se construit, en démocratie, comme une sorte de bricolage, qui permet à chacun, sans contradiction, de recourir, selon les circonstances et de la manière dont il l'entend, à la procédure électorale (le vote ou l'abstention), à la négociation sociale (le droit du travail), à l'opposition politique (partis, syndicats, associations), à l'arme du droit (tribunaux ordinaires, juridictions spécialisées, instances européennes), à la manifestation et à la grève, à l'expression publique et artistique, à des formes d'action non-violente (désobéissance civile, rassemblements, occupations) ou à certains usages pacifiés de la violence. Ce qui veut dire que tout pouvoir qui veut faire progresser la démocratie doit pleinement accepter de voir se multiplier les formes d'action politique que les citoyens adoptent pour défendre une de leurs revendications. Et cela à la seule condition que cette revendication se formule et s'exprime sur un mode tenu pour légitime par les membres de la société civile que cette revendication concerne, et pas par des autorités publiques ou religieuses qui l'autorisent ou la tolèrent.

Bibliographie

- Bourdieu P., Passeron J.-C. (1970) *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit.
- Castel R. (1981) *La gestion des risques*, Paris: Minuit.
- Hobsbawm E. (1972) *Les bandits*, Paris: Maspéro.
- Foucault M. (1975) *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard.
- Laacher S., Terzi C. (2012). Comment faire peuple? Le cas des protestations publiques au Maghreb. *L'Année du Maghreb*, no 8, pp. 87–102.
- Nez H. (2012) Délibérer au sein d'un mouvement social: ethnographie des assemblées d'Indignés à Madrid. *Participations*, vol. 4, no 3, pp. 79–102.
- Pettit P. (2004) *Républicanisme: une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard.
- Provocation à la désobéissance: le procès du "Déserteur"*, Paris: Minuit, 2011.
- Roberts A., Ach T. G. (eds.) (2009) *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford: Oxford University Press.
- Sémelin J. (2011) *Résistance civile et totalitarisme*, Bruxelles: André Versaille.
- Simonin A. (2012) *Le droit de désobéissance*, Paris: Minuit.
- Vakaloulis M. (2013) *Précarisés, pas démotivés: les jeunes, le travail et l'engagement*, Paris: La Dispute.
- Weber M. (1971) *Economie et société*, Paris: Plon.

Уличная политика и политика голосования*

Альбер Ожьен

Доктор социологии, руководитель Центра изучения социальных движений
Института Марселя Мосса Высшей школы социальных наук (Париж, Франция).

Адрес для корреспонденции: Avenue de France, 190–198, Paris, France 75013.

E-mail: albert.ogien@ehess.fr

Восстания «арабской весны» неожиданным образом привели к поразительно быстрому всемирному движению протеста против правительств и экономических держав. Эта внезапная и непредсказуемая вспышка протеста породила новую форму политического действия, которое можно определить как «собрания», имеющие место, когда люди оккупируют улицы и площади для того, чтобы потребовать радикальной смены политического порядка через улучшение или обновление демократии. Собрания инновационны, поскольку возникают за рамками традиционных способов выражения политического недовольства через партии, профсоюзы, общественные организации или ассоциации. У них нет ни лидера, ни программы, они поддерживают принцип ненасилия и отказываются от системы представительного правления. Этот новый способ осуществления уличной политики противостоит политике голосования, поскольку требует прямой демократии (общих собраний, открытых заседаний, отказа от решений большинства, равно распределенных обязанностей, прозрачности и т. д.), при этом горячо отстаивая принцип ненасилия. Такая приверженность является спорной: как можно свергнуть богатых и держателей власти, получающих выгоду от укрепившейся системы господства, не применяя насилия ради лишения их привилегированного положения? Статья направлена на прояснение этих вопросов путем исследования того, как обращение к насилию обсуждалось на многих собраниях.

Ключевые слова: демократия, прямая демократия, критика представительного правления, собрания, уличная политика, ненасилие.

Улица вновь стала эффектным и оригинальным основным политическим местом демократических волнений, охвативших мир с 2011 года. Традиционно она использовалась двумя способами: как место проведения демонстраций или как арена для бунтов. За несколько месяцев уличные собрания (*rassemblements*) и оккупации городского пространства (*occupations*) изобрели новый способ включения улицы в форму политического действия. Каждое из этих трех применений имеет различные характеристики.

Демонстрация при демократии является признанным и гарантированным правом, даже если все более жесткое законодательство пытается ограничить свободу

© Ogien A., 2014

© Борисенкова А. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

* Пер. с франц. Анны Борисенковой. Источник: *Ogien A. (2014). Politique de la rue et politique des urnes // Социологическое обозрение. Т. 13. № 1. С. 26–37.*

Перевод подготовлен в рамках проекта Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ «Спонтанные и навязанные порядки социальной жизни: модулы взаимодействия и трансформаций».

собраний и контролировать способы их проведения. При авторитарных режимах демонстрация является мобилизацией, которая может быть организована для заведательства поддержки власти или разрешена при определенных условиях и обстоятельствах, когда она намерена выступить против существующего режима. В иных случаях, когда демонстрация нарушает запрет выражения несогласия, она может быть предотвращена или безжалостно подавлена.

Бунт недопустим при любом режиме. Во имя поддержания порядка, сохранения гражданского мира и защиты частной собственности бунты систематически подавляются силами порядка, чаще всего с согласия и к облегчению населения (при условии, что вмешательство полиции или армии остается в разумных пределах). Будь то при демократическом или авторитарном режиме, бунт может стать местом переговоров между властью и представителями бунтовщиков для того, чтобы представители власти ответили на претензии, побудившие мятежников к применению насилия (Laacher, Terzi, 2012). Для обеих сторон очевидно, что, если условия, приведшие к воспламенению, не изменятся, риск новой вспышки продолжит расти. Однако переговоры не смогут начаться до тех пор, пока не вернется спокойствие и не восстановится порядок, — без этого нет никакой гарантии того, что ситуация, породившая насилие, будет действительно изменена.

Что касается уличных собраний и оккупаций городского пространства, их политический статус до сих пор не определен. Массовые инсталляции в общественных местах и организация палаточных городков являются незаконными актами и могут быть немедленно подвержены санкциям. Однако, как правило, решение об их разгоне откладывается. Одной из причин, останавливающих власти, является тот факт, что эти движения изначально открыто демонстрируют свою приверженность ненасилию. Такая решимость, подтверждаемая действиями, приносит им условную и временную легитимность. Уличные собрания и оккупации постоянно находятся под угрозой ликвидации и зависят от доброй воли органов государственной власти, выжидающих подходящий момент, когда можно будет отказаться от толерантности и уничтожить этот источник спора с законом. Другая причина выжидательной политики является в чистом виде материальной. Численность протестующих и внезапность их организации на местах оказываются для всех неожиданностью. Столкнувшись с таким внезапным развитием событий, власть может испытать сомнение и-за цены финансовых, человеческих и политических ресурсов, которую следует заплатить при штурме и насильственном выселении перед прессой, любящей шокирующие кадры. Третьим фактором, влияющим на принятие решения об отсрочке вмешательства, является частая поддержка данных движений населением, которое, как показывали опросы общественного мнения, считало протесты справедливыми. Последний аспект, способствующий снижению репрессивных настроений у власти, заключается в том, что новое использование улицы в политических целях требует от организаторов обеспечения мирной жизни в палаточных городках. Это способствует инициации и развитию переговоров с местными жителями и органами власти, а также установлению со-

трудничества с полицией. Продолжительность таких оккупаций стала возможной благодаря тому, что их лидеры ежедневно доказывали, что они в состоянии взять на себя вопросы безопасности и гигиены, которые при обычных обстоятельствах, возлагались на специализированные службы. Поскольку на местах царил порядок, у полиции не было никаких поводов для немедленного применения репрессивных действий.

Таким образом, уличные собрания и оккупации, будучи парадоксальным образом незаконными актами, как бунты, но при этом, как демонстрация, способом ненасильственного протеста, считаются легитимными формами политического действия. Легитимность может удерживаться примерно до одного месяца, однако она не является условием эффективности. Каковым может оказаться эффект политического действия, демонстрирующего желание сохранить ненасильственную природу?

Уличные собрания и оккупации — не хеппенинг и не музыкальный фестиваль, а движения протеста. Это означает, что те, кто в них вовлечен, совершают данное действие, по крайней мере, частично, ради требования, которое, по их ожиданиям, должно быть удовлетворено. Надежда, придающая действию политическую природу, создает ожидания и побуждает участников к оценке полезности их участия, тем более что оно может становиться все более труднопереносимым, опасным и утомительным. Одним из критериев, используемых для такого рода суждений, является успех или факт удачного завершения борьбы. Его как раз трудно определить. Как только проходит время после установления локального порядка и условий его повседневного воспроизводства, проходит возбуждение от первых заседаний и распределения задач между различными комитетами; как только разделены обязанности и провозглашены правила коллективного поведения, создана инфраструктура коммуникации; как только воодушевляющие дебаты становятся повторяющимися или утомительными, наступает момент, когда необходимо прийти к заключению, для чего нужна данная мобилизация. Если преобладает ощущение, что ничего не изменилось (как обычно и происходит) и ничего настоящему не изменится, перед участниками остро встает вопрос: должны ли мы отступить (признав при этом, что существование движения самого по себе и было целью акции), или решиться на операции с иной степенью агрессивности? Именно такое ощущение бессилия наблюдалось как на Пуэрта-дель-Соль и в Зукотти-парке, так и на Тахире и Майдане. Однако ответы на вопрос «зачем удерживать место?» в этих местах различались.

При демократии, как в Мадриде и в Нью-Йорке, идея отказа от ненасилия поднималась и обсуждалась на протяжении примерно трех недель оккупации общественного пространства. Противоположные аргументы, приводимые в дискуссиях, обнаружили черты классического расхождения. По мнению одних, чтобы действительно заставить правительство услышать их, следует отныне прибегать к действиям, непосредственно и физически угрожающим власти (как некоторые сделали в США, предприняв действия, которые были жестоко подавлены полици-

ей). По мнению других, ненасилие является единственной гарантией укрепления и развития движения, чьей целью никогда не было установить силовые отношения с государственными властями, но заставить услышать игнорируемый голос граждан и работать в направлении радикальных изменений положения государственных дел. Если предложение о переходе к насилию не было утверждено комитетами, то в Мадриде решение свернуть лагерь было принято немного позже (под конец четырехнедельной оккупации), а в Нью-Йорке решение ликвидировать Парк было провозглашено судом и осуществлено полицией без сопротивления (после двух месяцев оккупации). В Лондоне оккупация продлилась около пяти месяцев на площадке, любезно предоставленной англиканской церковью. Она была добровольно снесена из-за усталости, как это произошло в Женеве, Амстердаме и Франкфурте.

В авторитарных условиях, например, в Каире или Киеве, проблема ненасилия получила другое развитие. Без сомнения, содержание требования, побудившего социальное движение, приобрело там более жизненное и целенаправленное значение: падение режима коррупции и террора. В этих случаях у оккупации иное предназначение: мирная, но непримиримая конфронтация с непризнаваемыми лидерами. Пока власть не уступает, альтернатива ясна: рассеивание вооруженными силами (как в случае репрессий лагеря на площади Тяньаньмэнь в Пекине) или отставка или изгнание правителей (Бен Али в Тунисе, Мубарака и Мурси в Египте, Януковича в Украине). Здесь вопрос ненасилия ставится иначе. Большинство протестующих отказывается уступить, прежде чем будут удовлетворены их требования. Применение насилия оказывается необходимым средством, которым пользуются в крайнем случае — для осуществления коллективного решения, основанного на максиме: победить или умереть.

Развитие данных событий иллюстрирует следующий феномен. Логика перехода от ненасилия к насилию включается в тот момент, как только те, кто ведет политическую борьбу, видят, что их мишень ускользает или не отвечает на вызов. Известно, что идея отказа от политического действия при отсутствии реакции и результатов обычно дорого стоит в том смысле, что она обесценивает усилия, сделанные для достижения справедливого, по их мнению, требования, и создает ощущение провала, снижающее возможность возобновления мобилизации. Однако здравый политический смысл говорит: нужно уметь прекратить забастовку, а также собрание и оккупацию. Эти формы политического действия не совершаются для того, чтобы длиться вечно. Тем не менее нередко, когда они прекращаются, остается некая группа, для которой такое отречение звучит как предательство, и она призывает продолжать борьбу. Затем может случиться так, что некоторые решатся на серьезные вещи, приступая к актам насилия и даже прибегая к терроризму. Тот факт, что подобный выбор присущ лишь незначительному меньшинству, свидетельствует об определенном предпочтении ненасилия, или, проще говоря, о страхе перед неопределенностью, рисками или перед хаосом, которые вызывает насилие. Этот выбор меньшинства может также свидетельствовать об уверенно-

сти в том, что данный тип действия не сможет побороть непреклонность властей. Таким образом, во время дискуссий в рамках собраний и оккупаций приходится рассматривать и решать на практике вопрос об отношении между насилием и политикой.

О насилии в политике

Концепция отношения между насилием и политикой закреплена в определении Вебером государства как «держателя монополии на легитимное насилие» (Weber, 1971). Такое определение проводит границу: государство ставит задачу обеспечения гражданского мира, и те меры, которые оно должно предпринимать с этой целью, при условии, что они остаются эпизодическими и легитимность действующей власти не подрывается репрессиями, являются относительно бесспорными. Мы знаем, что, согласно Веберу, легитимность может иметь три принципа: традиция, харизма и административно-бюрократическая рациональность, которые являются режимами легитимности, преобладающими в современных демократиях, где власть исходит от народа через представительство, которое он выбирает. Кто-то, однако, считает, что это представительство является фальшивым, поскольку государственные институты (школы, судебные системы, полиция, органы социальной работы и т. д.) заняты воспроизводством условий господства держателей власти, делая все для контроля сил, которые могли бы его оспорить или поставить под угрозу (Bourdieu, Passeron, 1970; Foucault, 1975; Castel, 1981). При таком устройстве действия, предпринимаемые теми, кто выступает против насилия существующего порядка, попадают под официальную категорию «насилие», в то время как меры пресечения этих действий (полиция, секретные службы или тайные агенты, преследующие и заставляющие замолчать наиболее агрессивных и опасных протестующих) называются операциями по восстановлению общественной безопасности. Но не сводится ли данное различие между легитимным и нелегитимным применением насилия лишь к вопросу о монополии на его применение, служащей идеологии, которая способствует возобновлению гегемонии власти? Не будет ли это различие также связано с усмирением политических отношений, характерных для демократических режимов?

Как правило, мы оцениваем жизнеспособность демократии с помощью ряда показателей: свободные и честные выборы; реальное разделение властей; организация гражданского общества; свобода слова, собраний и протеста; беспристрастность правосудия; гарантия права на защиту; уважение прав человека и права собственности; устранение тяжких правонарушений; участие простых граждан в процессе законодательных решений¹. Если и не существует настолько совершенный демократический режим, который бы полностью соответствовал всем этим

1. Анализ, проведенный А. Токвилем.

показателям, то можно сказать, что государство, претендующее на установление такого режима, следует тенденции выполнения данных требований.

Тем не менее два других показателя позволяют оценить интенсивность демократической жизни, а именно — возможность переговоров и права при разрешении конфликтов, а также уровень мирного урегулирования политических отношений. На самом деле в процессе демократизации заложена привычка консенсуса, помогающая уменьшить антагонизм и в конечном итоге приводящая к согласию граждан на исключение физического насилия по отношению к допустимым формам выражения протеста. Парадоксально, но согласие медленно зарождает незаинтересованность и равнодушие к политическим вопросам таким образом, что уравнивание условий приводит к уменьшению причин фундаментального несогласия². Это в какой-то степени объясняет совпадение программ партий и, как следствие, увеличение процента неучастия в выборах. Так или иначе, чем дольше длится процесс, не подвергаясь угрозе (тяжелого кризиса, угрожающего бунта, государственного переворота или войны), тем в большей степени устанавливается легитимность все того же способа исполнения власти, принимаемая всеми партиями, поочередно получающими ответственность (лишь с небольшими изменениями) за управление государственными делами. Во время этого медленного процесса ослабления политических страстей граждане приходят к логическому выводу, что цели выборов на самом деле больше не являются определяющими, а принцип смены морально устарел. В связи со смягчением агрессивности конкуренции, присутствующей в представительной системе, возможность радикальным образом пересмотреть установленные правила политической жизни кажется полностью исчерпанной. Но где найти ресурсы для противостояния насилию государства, продолжающему порой без осторожности его применять по отношению к тем, чьи жалобы оно отказывается слушать или считает иррациональными?

Фактически в демократии исключение насилия из политических отношений всегда условно. Ничто никогда не мешает гражданам к нему прибегнуть, чтобы продемонстрировать свое осуждение текущего порядка вещей. Это может быть лишь всплеск разочарования или гнева (вандализм, грабеж или массовые беспорядки), мотивированный невозможными условиями существования и выражающий таким способом желание перемен. Последствия таких всплесков различаются в зависимости от уровня политического развития каждой страны: реакции на голодные забастовки или вспышки гнева в бедных странах отличаются от реакций на массовые беспорядки в иммигрантских «гетто» развитых стран. Однако порой политические группировки создаются вокруг проекта, предполагающего применение насилия как исключительного способа потребовать свержения действующей власти и уничтожения ее режима господства (вооруженный бунт, терроризм, гетерия или революция) (Hobsbawm, 1972).

2. Данный список предоставлен организациями, количественно измеряющими уровень демократии в странах мира, например, le Democracy Index, Economist Intelligence Unit, Londres, 2011 (www.eiu.com).

Как правило, именно упорное нежелание властей принимать во внимание легитимные требования (с точки зрения достоинства, справедливости, равенства, благопристойной жизни и т. д.) оправдывает необходимость непосредственного применения насилия. Но хотя вооруженная борьба и кажется легитимной, поскольку речь идет о свержении авторитарного режима или власти, сознательно высмеивающей основные свободы, она не может иметь место в правовом государстве. В этом контексте правит принцип: сила должна находиться в рамках закона, где она является выражением народовластия, и, как правило, ничего не запрещает ее преобразованию в случае смены. В этом смысле насилие противоречит демократии. Тем не менее в случае собраний и оккупаций постановка проблемы о переходе к насилию требует более тщательного рассмотрения, а также ответа на вопрос, при каких условиях и обстоятельствах выражение политического требования предполагает применение насилия.

Спектр применения насилия

Не исключая полностью применение насилия в политической жизни, правовое государство отводит ему остаточную роль в затрагивающих его переменах. В любом случае можно вынести урок. С одной стороны, мы регулярно наблюдаем проявления насилия, грабежи, метание камней или разрушения, демонстрирующие требования определенных групп (крестьянские фронды и восстания, оккупации заводов, разрушение полей генетически модифицированных продуктов, демонстрация заведений фастфуда и т. д.), при демократическом режиме. С другой стороны, в публичном пространстве известны примеры более мирного проявления насилия, как в случае, когда политическая организация занимается «построением соотношения сил». Роднит такие действия с насилием тот факт, что они, в сущности, устанавливают абсолютный антагонизм между конфликтующими, подвергают сомнению саму возможность консенсуса и подавляют желание его достичь. Этот мирный способ жесткого противостояния может принять такие экстремальные формы, как всеобщая забастовка или голодовка.

Данные формы применения насилия, ставшие ритуалом, относительно неплохо интегрированы в текущий демократический порядок. Их функция известна: постоянно угрожать на переговорах, указывая на возможность взрыва или неправомерного действия, которое возможно только в исключительном случае. Иллюстрацией такого политического действия служит мобилизация с целью получения вида на жительство для рабочих, ставших нелегалами вследствие ужесточения закона или усердия начальника службы. Для тех, кто присоединяется к этому движению, их требование является справедливым и легитимным, что подтверждает факт поддержки, оказываемый со стороны профсоюзов, ассоциаций и комитетов. Представим, что начинаются переговоры с органами государственной власти и последние оказываются непреклонными. Борьба обостряется: рабочие оккупируют места и решаются на голодовку до тех пор, пока их требование не будет удов-

летворено. Представим также реакцию властей: они заставляют эвакуироваться из помещений и насильно кормят тех, кто отказывается принимать пищу. Нужно ли в таком случае правительству отступить (в зависимости от обстоятельств, тайным способом согласиться на предоставление вида на жительство, чтобы не потерять свое лицо), или предусмотреть переход к насилию (которое участники протеста порой оборачивают против самих себя, альтруистически или в отчаянии совершая самоубийство или подвергая себя самоожожению)?

Другой пример постановки вопроса о правомерности применения насилия, рождающегося по ходу политической борьбы, представлен издателем Жеромом Линдоном, выступившим за прекращение применения пыток во время войны в Алжире. Сначала он совершает акт гражданского неповиновения, намеренно публикуя две работы, описывающие бесчинства, совершенные во Франции и в Алжире: «В защиту Джамили Бухиред» Жоржа Арно и Жака Вержеса, и «Допрос» Анри Аллега, которая была изъята 27 марта 1958 года³. Затем обостряет ситуацию, публикуя произведение Пьера Видаля-Наке «Дело Одена», восхваляющее неподчинение и отказ повиноваться очевидно незаконным порядкам и подпадающее под действие закона. 18 июня 1959 года Линдон публикует труд «Гангрена», где приводятся пять свидетельств алжирских студентов, замученных французскими внутренними секретными службами DST. Данная работа была немедленно изъята (ее переиздание в июле 1959 года не состоялось). Публикуя труды столь претенциозного и подрывного характера, Линдон демонстративно стремился предстать перед судом с одной целью — поставить вопрос о пытках в общественных дискуссиях. Но если на книги, которые он издавал, регулярно налагался арест, для того чтобы разорить его издательство, то против него самого процесс был возбужден лишь однажды, в декабре 1961 года, за «подстрекательство военных к неподчинению», как следствие публикации романа «Дезертир», написанного офицером — участником войны и защищающего дезертирство. Суд объявил запрет книги, и Линдону был назначен штраф, оплаченный затем группой издателей, поддерживающих «Editions de Minuit» (*Provocation à la désobéissance*, 2011). Но позже, представ перед судом в качестве свидетеля в деле группы военных, пришедших на помощь Фронту национального освобождения (группе Жансона), Линдон сделал заявление в защиту «носильщиков чемоданов», которые, будучи в алжирском сопротивлении, выбрали действия, считавшиеся в те времена изменой⁴:

«В течение последних трех лет реакции, спровоцированные этими трудами, были практически ничтожны. Ни меня, ни авторов текстов никогда не при-

3. Французские службы изъяли 7000 копий книги-расследования «Допрос» в издательском доме «Minuit» 27 марта 1958 г. — *Прим. перев.*

4. Группа Жансона (Jeanson) состояла из французских активистов, действующих под руководством Франсиса Жансона. Группа поддерживала Фронт национального освобождения во время войны в Алжире. Задача заключалась главным образом в транспортировке капитала и фальшивых документов агентам Фронта. В связи с такой функцией членов группы Жансона прозвали «носильщиками чемоданов». — *Прим. перев.*

влекали к ответственности за клевету. Важнее то, что ни один из фактов, изобличенных в данных трудах, не послужил для авторов поводом для беспокойства. <...> Когда я вижу неэффективность борьбы, предпринимаемой мной и другими людьми вместе со мной с очевидно легитимной целью, какой является борьба против пыток, когда я вижу, что эта борьба совершенно неэффективна, я должен признаться, что это может быть, потому что она остается в строгих рамках законности» (Simonin, 2012).

Тем не менее прямое использование насилия как способа политического действия не является общим подходом. На протяжении долгого времени оно было уделом националистов, сражавшихся за независимость и освобождение своей страны, или революционеров, стремящихся разрушить капиталистическую систему эксплуатации. Совсем недавно насилие применялось ультраправыми активистами, посвятившими себя защите западной цивилизации против «исламского вторжения» (норвежский убийца Андерс Брейвик стал для них иконой). Насилие применялось также активистами-анархистами, антиглобалистами и экологами, борющимися против осуществляемой на их глазах бессовестной и преступной эксплуатации человеческих и природных ресурсов исключительно ради краткосрочной выгоды. Случай экологов отличается от остальных: тогда как революционеры определяют врага, битва за окружающую среду — это реакция на совокупность посягательств на планету и биосферу, независимо от того, кто совершил эти посягательства (предприятия или индивиды) и где. В силу этого неистовая борьба против деятельности по разрушению окружающей среды, осуществляемой предприятиями на национальном уровне, не принесет никакого результата. Все государства мира должны были бы подчиниться дисциплине, принимая жесткие меры профилактики и безопасности. Эту задачу не так легко осуществить, даже если все международные организации приложат усилия для ее реализации. Вопреки ограничениям, активисты, защищающие жизнь на планете, применяют насильственные действия в ответ на махинации, которые в их странах приносят вред воздуху, воде, климату, растениям и животным, сознательно игнорируя ущерб, который они сами причиняют. Речь идет, в частности, об американских радикальных экологах, решающихся на терроризм во имя спасения природы и человечества от роковой судьбы⁵.

В общем и целом, от непосредственного до мирного применения, будучи стихийным или легитимным, преследуя цель установления социального порядка, насилие не перестает фигурировать на заднем плане (опасном или интегрированном) политического действия. Именно поэтому можно утверждать, что вера в эффективность ненасилия не только необоснованна, но и усиливает различие между легитимным и нелегитимным насилием, навязывающим установленный порядок господства.

5. Это движение защищал Ф. Лопез.

Данная критика отсылает к общим вопросам. Не служит ли сама политическая деятельность установлению иерархии и неравенства условий граждан, сохраняя образ жизни, чей несправедливый и невыносимый характер доказан? Или ее суть состоит в том, чтобы покончить с этим положением вещей путем установления подлинного равенства, прекращения господства и эксплуатации человечества и природы? Две опции, противоречащие друг другу по этому вопросу, подпитывают дебаты в собраниях и оккупациях. С одной стороны, реалисты допускают, что стоит принимать вещи такими, какие они есть, и организовать их наилучшим образом. С другой стороны, те, кто утверждает, что происходящее в реальности — это обман, маскирующий интересы некоторых, и что нужно разоблачить этот обман и отчуждение, именно они, вероятно, предполагают прибегнуть к насилию. Такое разделение проводит также отличие между двумя способами ведения борьбы за перемены: действовать либо в рамках политического порядка, то есть на многочисленных общественных аренах, где ведется работа по формированию общественных интересов и определению границ общего блага; либо в мире политики, а значит, добиваться падения режима или смещения господства во имя свободы и автономии индивидов. Именно с точки зрения политики выбор в пользу ненасилия может казаться нереалистичным или наивным. Верно, что этот выбор можно критиковать за непреодолимый разрыв между преследуемой целью (изменить последствия социальной стратификации и неравного распределения преимуществ, которое она влечет за собой) и способом ее достижения (формой ненасильственного действия). Можно ли искренне верить, что те, кто извлекает выгоду из господства или системы эксплуатации, откажутся от части своих привилегий без применения насилия? Однако данное суждение является предвзятым: оно не учитывает тот факт, что выбор в пользу ненасилия может быть стратегическим. Как в таком случае лица, предпочитающие этот способ действия, представляют себе его эффективность?

Политическая рациональность ненасилия

Аргументация, используемая политическими организациями, призывающими к прямому применению насилия, следует рассуждению, связывающему ряд положений. Во-первых, интересы социальных групп, объединённых внутри одной политической сущности (классов, этнических групп или групп, сплочённых проблемами существования), абсолютно непримиримы. Во-вторых, из этого положения вытекает, что власть навязывает господство, не распределяя систему, которая служит частным интересам, противоречащим интересам человечества и планеты. В-третьих, поддержание установленного порядка стремится лишь к воспроизводству условий несправедливости, недостойного поведения и непристойности этих интересов. В итоге, поскольку данная аргументация не учитывает глубоко агонистическую природу общества, ненасилие стремится укрепить «консенсус», кото-

рый, будучи основанным на насилии, осуществляемом институтами воспроизводства господства, оказывается выгодным для держателей власти.

В рамках данных рассуждений восстановление мира в политических отношениях представляется иллюзией или идеологической ловушкой. Эта ловушка, как показывает А. Бросса, выражается в моральных терминах:

«Миротворческое движение в социальной и политической жизни ставит перед собой задачу жесткого форматирования коллективного восприятия „насилия“ и радикального преобразования кода, определяющего различие между насилием и ненасилием. <...> При этих условиях „насилие“ имеет тенденцию становиться уделом другого — бедняка, иммигранта, мирового плебса, исламиста, разбойнического государства. Оно всегда стремится стать объектом ненависти и заклинаний, скорее моральной проблемой, чем проблемой социальной или политической. Пренебрежительное упоминание о нем служит для правительства скорее способом держать население в страхе и обеспечивать безопасность, чем устанавливать мир» (Nez, 2012).

Прежде чем согласиться с этой идеей, можно задаться вопросом, почему насилие никогда не могло быть коллективно принято в качестве основы приемлемой и жизнеспособной формы урегулирования межличностных конфликтов. Чтобы вообразить такую возможность, достаточно представить ситуацию, возникающую, когда правит закон сильнейшего, как в случае насаждения страха и несправедливости деспотичной властью или мафией; когда повсеместная коррупция управляет торговыми отношениями; или когда банды и главарь устанавливают порядок «уличной культуры» под управлением мачо в иммигрантских «гетто». Исходя из эмоциональных соображений или из принципа, можно признать, что в развитых демократиях насилие в любом случае является предметом отвращения и неприятия со стороны как политических деятелей, так и граждан. Наиболее удачная иллюстрация этого явления привела бы к дискредитации, которая ретроспективно наносит удар по таким движениям, как «Прямое действие», «Банда Баадер», «Красные бригады» или ETA, или, говоря о современности, террористическим актам⁶. Заявления о неприятии насилия делают также наиболее радикальные активисты, когда признают, что они в меньшинстве (люди предпочитают порядок хаосу), или же призывают к целенаправленному насилию (когда атаки совершаются на материальные или символические блага во избежание жертв), чтобы не вызвать отторжение тех, кого они обещают защищать.

Уличные собрания и оккупации городского пространства делают выбор от обратного, в пользу неукоснительного соблюдения ненасилия. Этот выбор продик-

6. «Прямое действие» (Action directe) — французская анархо-коммунистическая антифранкистская группа; «Банда Баадер» (Bande à Baader) — немецкая леворадикальная террористическая организация, действовавшая в ФРГ и Западном Берлине; «Красные бригады» (итал. Brigate Rosse, часто использовалась аббревиатура BR) — подпольная леворадикальная организация, действовавшая в Италии; ETA (Euskadi Ta Askatasuna) — вооруженная националистическая и сепаратистская организация басков. — *Прим. перев.*

тован не слабостью, не слепотой, не идеологическим конформизмом, но политической стратегией, основанной на рациональности. Сила данных типов действий, как и всех внеинституциональных политических движений протеста, проявляется главным образом в легитимности, которую им удается приобрести путем выражения справедливого требования и привлечения числа сторонников. Условие их успеха заключается в очень важном аспекте — единодушии требования, а именно в том факте, что требование справедливо для всех без исключения. Лучшие примеры подобного единодушия представлены в двух лозунгах, которые с разными целями были провозглашены во всех концах планеты с 2011 года: «Нас — 99 процентов» или «Народ желает». Сразу заметна неопределенность этих призывов. Но её достоинство заключается в исключении из участия как можно меньшего количества людей, что позволяет реализовать императив данной формы политического действия: создать многочисленность. Таким образом, поддержание единодушия требования является первым инструментом сохранения власти. Второй стратегический довод в пользу ненасилия связан с беспокойством относительно дисквалификации требования путем пропаганды, что действующие власти не преминут осуществить с помощью средств массовой информации, указывая на ужасающий и варварский недостаток моральных норм или гигиены. Третий довод — не допустить правомерных полицейских репрессий, которые могут мгновенно последовать за провокациями и применением насилия. Другое соображение, поддерживающее выбор ненасилия, основано на реалистичной оценке соотношения сил и на неправдоподобии мгновенных и резких изменений ситуации, справедливость которой как раз подлежит оспариванию (Roberts, Ash, 2009; Sémelin, 2011). Одно из его следствий — продемонстрировать насилие власти, противопоставив ему мирный протест, решительно отстаивающий права и выступающий против несправедливости, не реагирующий на насилие и подставляющий репрессиям свое безоружное тело. Последний довод в пользу стратегического выбора ненасилия заключается в том, что мирный протест является примером, позволяющим работать над изменением умонастроений в долгосрочной перспективе и способствующим приходу больших политических изменений.

Таковы доводы, благодаря которым мы можем убедиться в действительно политическом выборе ненасилия. Но данный выбор может быть также обоснован столь же конкретными результатами, что и результаты насильственных действий. Примеров множество: Ганди, Лютер Кинг, Валеса, Гавел, Сахаров, Мандела, Аун Сан Су Чжи. В меньшей степени, но то же самое можно сказать о требовании истинной демократии, выраженном посредством собраний и оккупаций. Оно с самого начала присутствовало в публичных дебатах и «повестке дня» официальной политической деятельности, в вопросах, которые там не фигурировали. Затем данное требование ускорило процессы трансформации внутренней жизни партий и профсоюзов, например, введение праймериз в партиях, омоложение их кадров, введение нового порядка вступления в профсоюзы; а также воздало должное не услышанным элементам протеста (Vakaloulis, 2013). Оно равным образом

подчеркнуло необходимость реформирования способов ведения политики, избличая непрозрачность принятия решений, коррупцию среди элит, сговор между профессиональными политиками и журналистами и напоминая об изначальном благородстве призвания политики — служить исключительно общему благу. Оно в конечном итоге привело к реконфигурации политического «предложения». Таким образом, появились на свет или были сформированы Форумы (собирающие воедино силы социального протеста, какими являются, в частности, профсоюзы и ассоциации в Испании), «движения» («Движение пяти звезд, М5S» в Италии), партии (Партия Х в Испании, М5S в Италии, Пиратские партии в Швеции, Германии или Франции). В других местах представители протестующих решились на присоединение к традиционным партиям (как это произошло в Израиле). Решение некоторых принять активное участие в процессе голосования зачастую приводило к изменениям в привычном политическом равновесии, вызывая недоумение экспертов, журналистов и аналитиков (выборы Барака Обамы, успех новой партии «Еш атид» — «Есть будущее» в Израиле, партии М5S в Италии, победа оппозиции в Квебеке вследствие «кленовой весны»).

Вся динамика событий показывает, что чем более развита демократия, тем большая преемственность устанавливается между способами выражения несогласия среди граждан. Допущение такой преемственности обязывает признать, что участие в политической жизни при демократии конструируется подобно своего рода бриколажу, позволяющему каждому без исключения, в зависимости от обстоятельств и в меру его понимания, присоединиться к процедуре выборов (путем голосования или неучастия), социальным переговорам (трудового права), политической оппозиции (партиям, профсоюзам, ассоциациям), орудию закона (судам общей и специальной юрисдикции, европейским инстанциям), принять участие в демонстрации и забастовке, в публичном и художественном выражении, в ненасильственных действиях (акциях гражданского неповиновения, уличных собраниях и оккупациях) или в определенных мирных проявлениях насилия. Это означает, что власть, которая хочет развивать демократию, должна полностью принять различные формы политического действия, используемые людьми для защиты своих требований. Данное положение действует при условии, что требование формулируется и выражается способом, считающимся легитимным, членами гражданского общества, которого оно касается, а не органами власти или религиозными институтами, которые его разрешают или терпят (Pettit, 2004).

Литература

- Bourdieu P., Passeron J.-C.* (1970). *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit.
- Castel R.* (1981). *La gestion des risques*, Paris: Minuit.
- Hobsbawm E.* (1972). *Les bandits*. Paris: Maspéro.
- Foucault M.* (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.

- Laacher S., Terzi C.* (2012). Comment faire peuple? Le cas des protestations publiques au Maghreb // L'Année du Maghreb. N° VIII. P. 87–102.
- Nez H.* (2012). Délibérer au sein d'un mouvement social: ethnographie des assemblées d'Indignés à Madrid // Participations, Vol. 4. N° 3. P. 79–102.
- Pettit P.* (2004). Républicanisme: une théorie de la liberté et du gouvernement. Paris, Gallimard.
- Provocation à la désobéissance. Le Procès du «Déserteur». (2011). Paris: Minuit.
- Roberts A., Ach T. G.* (Eds.). (2009.) Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present. Oxford: Oxford University Press.
- Sémelin J.* (2011). Résistance civile et totalitarisme. Bruxelles: André Versaille éditeur.
- Simonin A.* (2012). Le droit de désobéissance. Paris: Minuit.
- Vakaloulis M.* (2013). Précarisés, pas démotivés: les jeunes, le travail et l'engagement. Paris: La Dispute.
- Weber M.* (1971). Economie et société. Paris: Plon.

Полицейский порядок эпохи абсолютизма в России и причины его краха в ходе Февральской революции 1917 года*

Владимир Попов

Кандидат социологических наук, старший научный сотрудник

Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ

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

Email: va-popov@yandex.ru

В статье предпринята попытка охарактеризовать полицейский порядок эпохи абсолютизма в России (конец XVII — начало XX века) как режим принуждения. В то время как европейские государства освобождались от форм феодальной зависимости, в Российской империи вплоть до конца XVIII века усиливалась крепостная зависимость основной массы населения — крестьян центральной и черноземной России. Утверждается, что абсолютизм испытывал хронический дефицит ресурсов легитимации. Этот дефицит в петровскую и екатерининскую эпохи компенсировался периодическим наращиванием репрессивного полицейского аппарата под прикрытием заимствованной из европейских государств идеологии камерализма. В первой трети XIX века, вследствие политического кризиса режима принуждения, происходит смена идеологического декора камерализма на консервативную формулу «православие, самодержавие, народность». В конце XIX века осуществляется последняя идеологическая трансформация, обусловленная политическим кризисом 1870-х годов: на передний план выдвигается религиозное санкционирование неограниченного самодержавия. Выдвигается теоретическая концепция, согласно которой основную угрозу стабильности режиму принуждения несли процессы дефляции власти, форсированных структурных изменений общества в результате военных мобилизаций и ситуативные формы политизации на основе обострённого восприятия власти как зла, которое невозможно больше терпеть. На историческом примере Февральской революции 1917 года демонстрируется, что темпоральное совпадение этих трех процессов, достигших наивысшей интенсивности в ходе Первой мировой войны, привели к краху российского абсолютизма и характерного для него полицейского порядка.

Ключевые слова: дефляция власти, историческая социология, политизация, полицейский порядок, принуждение, революция, структурные изменения.

© Попов В. А., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

* Статья выполнена в рамках проекта Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ «Спонтанные и навязанные порядки социальной жизни: модусы взаимодействия и трансформаций».

«На исходе 1916 года все члены государственного тела России были поражены болезнью, которая уже не могла пройти сама, ни быть излеченной обыкновенными средствами...»

Блок А. «Последние дни императорской власти»

I

«Записки о революции» Николая Суханова начинаются с чрезвычайно интересного бытового описания¹.

«Был вторник 21 февраля [1917 года. Место действия Петроград. — В. П.]. Я сидел в своём кабинете в своём «туркестанском» управлении. За стеной две барышни-машинистки разговаривали о продовольственных осложнениях, о скандалах в хвостах у лавок, о волнении среди женщин, о попытках разгромить какой-то склад.

— Знаете, — заявила вдруг одна из барышень, — по-моему, это начало революции!» (Суханов, 1991: 48)².

Суханов непроизвольно заострил внимание на этом восклицании, но с облегчением переведя дух, иронически проронил, да можно ли поверить каким-то эмоциональным суждениям барышень? Что они вообще понимают в революциях? Революция — это что-то из разряда невероятного. Однако неожиданно для самого себя затем машинально произнёс вслух: «Да, это начало революции».

Что же подтолкнуло Суханова, критичного и скрупулёзного наблюдателя, к такому спонтанному выводу? Он вдруг словно бы озарился: а ведь разворачивающиеся события в городе приобретают совершенно несвойственное измерение, в чём-то уже знакомое ему по 1905 году. Множащиеся митинги выходят за пределы привычных протестных акций, улицы наполняются каким-то небывалым возбуждением, но самое главное — исчезает ощущение незыблемости, казалось бы, раз и навсегда данного порядка. И это чувство, отмечает он, непременно усиливают действия самой власти, которая уже в эти первые дни волнений проявляет нерешительность и слабость. «Пресечь движение в корне — всем аппаратом, налаженным десятилетиями, — уже явно не удавалось. Город наполнялся слухами и ощущением беспорядков», — записывает Суханов (Суханов, 1991: 49).

Однако беспорядки — далеко ещё не революция, а вялые действия полицейских сил — ещё недостаточное свидетельство беспомощности и поражения власти. Тем не менее ближайшие события всё явственнее указывали на то, что в Петрограде стремительно формируется политическое единство горожан, образуется

1. Николай Николаевич Суханов (1882–1940) — экономист, публицист, участник революционного движения, член Исполкома Совета рабочих и солдатских депутатов (27 февраля 1917 г. — июнь 1918 гг.).

2. Там, где не указано в специальном порядке, даты приводятся по старому юлианскому календарю, действовавшему в России до конца января 1918 года.

сплочённый лагерь против «военно-полицейского врага». Бытовые зарисовки Суханова во множестве деталей отражают эти обстоятельства: незнакомые люди активно вступают в контакты друг с другом, быстро находят общие темы, распевают запрещённые властью революционные песни, организуются в большие и малые группы, поднимают красные флаги, вступают в стычки с полицией. Исключительный энтузиазм горожан словно бы подпитывается стихийно возникшей верой в то, что режим дрогнул, что стена, разделяющая власть и общество, не такая уж непробиваемая. Дальнейшие события подтвердили предчувствия Суханова. Утром 27 февраля к восставшим присоединились воинские части 180-тысячного Петроградского гарнизона. К вечеру старый режим и олицетворявший его полицейский порядок рухнули.

Город пребывал в состоянии эйфории. Передавая дух тех триумфальных настроений, Суханов так описывал свои переживания позднего вечера 28 февраля:

«Я... впервые шёл по свободному городу новой России. Мои деловые рассуждения то и дело пронзались светлыми снопами острой радости, торжествующей гордости и какого-то удивления перед тем необъятным, лучезарным и непонятым, что свершилось в эти дни. <...> Да, дело революции было безвозвратно выиграно! Вспоминались солдаты, сдравшие утром портрет Николая. Николай ещё гулял на свободе и назывался царём. Но где был царизм? Его не было. Он развалился одним духом. Строился три века и сгинул в три дня» (Суханов, 1991: 126).

Что придавало уверенность таким решительным выводам Суханова? Почему он с такой легкостью упивается необратимостью события? Откуда вдруг ощущение новой, свободной России? Возможный ответ на эти вопросы лежит в плоскости самих произошедших событий: на глазах у петроградцев за истекшие несколько дней пали внешние символы старого режима, были сметены полицейские силы, обеспечивавшие режиму его полновластие. К концу 28 февраля царское правительство было арестовано. Восставшие горожане и воинские части разгромили Петроградское охранное отделение, участки полиции, казармы жандармских рот, захватили городские тюрьмы Кресты, Литовский замок, Шпалерку, выпустили заключённых, некоторые тюрьмы полностью сожгли. За внешним полицейским фасадом оказалась пустота. Царский режим в столице никто не решился защищать.

Упоение свободой, охватившее не только одного Суханова в те февральские дни, одновременно чувствовалось не только как освобождение от внешних сил старого режима, но и как шанс зарождения чего-то нового на месте старого. На переговорах в ночь с 1 на 2 марта с членами Временного комитета Государственной Думы от имени Исполкома Совета рабочих и солдатских депутатов Суханов настаивал на том, что для обеспечения обрётённых в революции свобод необходимо упразднение старой полиции и замена её народной милицией, не подчиненной центральной власти (Суханов, 1991: 142)³. Временное правительство приступило к

3. Николай Суханов входил в делегацию Исполнительного комитета Петроградского Совета ра-

решению этого вопроса в первые дни своего существования. Уже 4 марта ликвидируются Охранные отделения, Отдельный корпус жандармов, железнодорожная полиция. Меры нового правительства практически нигде не встречают серьёзного сопротивления со стороны сил прежнего царского режима, а воспринимаются так, словно бы эти изменения с нетерпением ожидались в обществе.

Современного наблюдателя, как в своё время и самих участников Февральских событий, по-прежнему невольно озадачивает та невероятная легкость, с которой потерпел сокрушительное фиаско, казалось бы, образцовый полицейский порядок в столице Российской империи, а затем и на всей её территории⁴. Порядок, к укреплению которого со стороны абсолютизма систематически прилагалось множество организационно-правовых усилий, особенно в ходе полицейской реакции Александра III (1881–1894)⁵. «Россия оказалась первой страной, — отмечает историк Ричард Пайпс, — заведшей у себя две полицейских системы — одну для защиты государства от граждан, а другую — для защиты граждан друг от друга» (Пайпс, 1996: 20). Незыблемость установленного полицейского порядка, по всей видимости, настолько была укоренена в сознании современников, что даже радикальные революционеры видели только одну возможность его изменения — в результате проигрыша России в мировой войне. И даже эту возможность считали маловероятной⁶. Тем не менее Февральские события наглядно показали, что к этому времени абсолютизм представлял собой «колосс на глиняных ногах». Как отмечал А. Блок, входивший в учреждённую Временным правительством Чрезвычайную комиссию по расследованию противозаконных по должности действий бывших министров, к концу 1916 года возможности власти поддерживать порядок в обществе катастрофически уменьшились. Почему это случилось?

Февральской революции и объяснению её причин посвящено великое множество литературы: от мемуаров свидетелей и участников до последующих работ историков и обществоведов нескольких поколений. Кажется, вряд ли можно сказать что-то новое о тех событиях, найти и раскрыть феномены, хотя бы в какой-то мере ускользнувшие от внимания мемуаристов и исследователей. Однако всегда остаётся возможность изменить исследовательскую оптику и взглянуть на известные события под иным углом зрения. Такой поворот мотивируется неудовлетворенностью рядом по-прежнему популярных интерпретаций. Прежде всего

бочих и солдатских депутатов на переговорах с Временным комитетом Государственной Думы, состоявшихся в Таврическом дворце в ночь с 1 на 2 марта, по выработке принципов деятельности и организации нового правительства. Эти переговоры заложили программу действий Временного правительства, сформированного к вечеру 2 марта.

4. «...Крушение власти оказалось неожиданностью и „чудом“; скорее, просто неожиданностью, как крушение поезда ночью, как обвал моста под ногами, как падение дома», — метафорически записал в своем дневнике 25 мая 1917 года Александр Блок (Блок, 2012: 115).

5. Речь идёт прежде всего о принятом Александром III Положении «О мерах к охранению государственной безопасности и общественного спокойствия» (14 августа 1881 г.). Это полицейское Положение, в частности, В. Ленин называл «фактической российской конституцией» того времени.

6. Известно, например, выражение В. Ленина, произнесенное им в начале января 1917 года: «Мы, старое поколение, не увидим будущей революции...»

неудовлетворенностью ответами на вопрос, почему так скоростно распалась монархия и олицетворявшее её полицейское государство. Существуют, по меньшей мере, три распространённые интерпретации этого распада. Они группируются вокруг теории прогресса, теории заговора и теории случайности, для каждой из которых характерны специфические логики объяснения событий (Шанин, 1997: 16–18).

В рамках теории прогресса Февральская революция — это неизбежный этап на пути развития общества к более совершенным и справедливым социально-экономическим отношениям. Всё, что не отвечает прогрессивному движению в этом направлении, неизбежно отпадает на его пути. В этом смысле падение полицейского государства династии Романовых — запрограммированный исторический результат предшествующего развития капитализма в России. Нужен был только подходящий повод, чтобы сбросить с развивающегося общества оковы заскорузлого режима. И таким поводом стала Первая мировая война, окончательно вскрывшая всё пагубное несоответствие автократии реалиям общества в процессе развития. Февральские события — это кульминационный пункт негодности режима, исчерпавшего ресурсы своего существования, но одновременно и триумф новых прогрессивных сил, прокладывающих себе дорогу в будущее.

Теория заговора выводит на передний план элитистскую интерпретацию исторических событий. Падение абсолютизма здесь — это плод серии злонамеренных заговоров, охвативших высшие сферы российского общества в преддверии Февральской революции. Генералы Ставки Верховного главнокомандующего и фронтов, великие князья, часть столичной бюрократии, лидеры думских партий, объединившихся в Прогрессивный блок, руководители земств, промышленные и банковские магнаты — суть участники различных заговорщических группировок, намеренных вопреки присяге императору Николаю II добиваться ограничения его самодержавной власти или, в крайнем случае, устранить его от власти и заменить преемником. Считается, что деятельность этих группировок, многие члены которых состояли в пресловутых масонских организациях, спровоцировала революцию.

Теория случайности приписывает главную роль в объяснении событий частным, субъективным обстоятельствам. Повороты истории определяют индивидуальные роковые решения, не оставляющие места крупным системным интерпретациям. Так, судьбоносный характер приписывается отъезду Николая II 22 февраля 1917 года из Царского Села в Ставку, хотя большинство лиц из его окружения настоятельно отговаривали его от этого рискованного шага в контексте беспокойной обстановки в столице империи. Такими же поворотными решениями полагаются скоростной отъезд Николая II из Ставки ранним утром 28 февраля обратно в Царское Село, в результате чего он в критический момент на сутки остался без связи со Ставкой и Петроградом, а также импульсивное решение развернуть свой поезд ночью 1 марта со станции Малая Вишера и отправиться в Псков ввиду непроверенной, вызвавшей тревогу информации о захвате восставшими войсками

станций Любань и Тосно на пути следования поезда. Столь же роковым может рассматриваться решение 22 февраля военной администрации Путиловского завода об объявлении временного локаута, оставившего без средств существования более 30 тыс. рабочих завода и ставшего триггером последовавших беспорядков в Петрограде (Поликарпов, 2005: 11–13). Иными словами, крах абсолютизма, согласно этой теории, обусловлен серией непредвиденных, трагических решений ключевых участников событий.

В предлагаемой статье предпринимается попытка осмыслить причины Февральских событий 1917 года с позиций рефлексивной исторической социологии, выдвигающей на первый план традиционную социологическую проблематику — проблему порядка в обществе. Проект такого рода исторической социологии замечательно сформулировал Теодор Шанин. Речь идет о фокусировке исследовательского внимания на «переключке, противоречивости, взаимосвязи и взаимопереходе „объективного“ и „субъективного“, в их обратной связи...» (Шанин, 1997: 18). В рамках этого подхода необходимость, субъективность и роковая случайность остаются объяснительными категориями, только теряют свою тотальность ввиду того обстоятельства, что социальным событиям в обществе неизменно присущ контингентный характер. С одной стороны, события принципиально открыты в отношении иных возможностей протекания, с другой — ограничиваются, но не жёстко, всей предшествующей их логикой развития. В этом смысле конфигурации событий — а революции и представляют собой особые конфигурации — характеризует пропозициональная логика, но отнюдь не логика необходимости. Что же тогда вызывает крах порядка, который переживается современными обществами как развал полицейского государства? Ниже представлены гипотезы, от которых мы будем отталкиваться при объяснении ключевых характеристик полицейского порядка эпохи абсолютизма и его краха во время Февральской революции 1917 года, одного из ключевых событий российской истории XX века.

II

Что представляет собой порядок в обществе? Как порядок может быть представлен концептуально? Это традиционная социологическая постановка вопроса, ответ на который зависит от выбора теоретической ориентации. В теориях утилитаризма, нормативизма, рационализма, в теории конфликтов встречаются разные трактовки понятия порядка. Они абсолютизируются, как правило, в зависимости от исходных концептуальных допущений. Порядок, согласно этим теориям, наблюдается там, где социальное взаимодействие определяют преимущественно либо выгода, либо совместно разделяемые нормы, либо рациональные убеждения, либо принуждение и т. п. Мы примыкаем к новейшей неофункционалистской трактовке порядка. Преимущества этого подхода состоят в систематической интеграции различных теоретических перспектив, не допускающей абсолютизации ни одной из них. Порядок — это динамическое явление. На разных интервалах вре-

мени могут быть разные доминанты порядка. Задача исследователя в таком случае заключается в том, чтобы выявить историческую специфику доминант порядка. Неофункционализм, отталкиваясь от теоретического наследия Т. Парсонса, продолжает традицию синтеза в социологии. Именно синтез постоянно обогащал социологический анализ и содержался уже в трудах классиков социологии М. Вебера и Э. Дюркгейма.

Понятие порядка у Парсонса может реконструироваться из его четырехчленной парадигмы действия (Парсонс, 1993: 299–313)⁷. В каком бы ракурсе мы ни рассматривали социальное действие, аналитически из него можно вычленить четыре взаимосвязанные смысловые перспективы, образующие четыре полюса. Две перспективы, определяющие отношение действия к окружающему миру — адаптацию и целедостижение, и две перспективы, определяющие его внутреннее устройство — интеграцию и то, что Парсонс называл поддержанием латентного образца. В последнем случае речь шла о неявных мотивационных нормах и стандартах, легитимирующих социальное действие. На уровне общества как социальной системы адаптацию выполняет хозяйство, целедостижение — политика, интеграцию — сообщества, построенные на повседневных взаимодействиях, поддержание латентных образцов — культура.

Хозяйство, политика, сообщества и культура существуют не изолированно друг от друга, а находятся в динамических отношениях взаимообмена, который опосредуется особыми символически обобщёнными медиакоммуникациями. Со стороны хозяйства — это деньги, политики — политическая власть, сообществ — влияние, культуры — приверженность ценностным обязательствам. Так, политическая власть оказывается легитимной только при соответствии политических решений ценностным образцам и со своей стороны требует принятия моральной ответственности, актуализирующей в интересах различных социальных групп те или иные нормативные ориентации. Именно культуре Парсонс отводил цементирующую роль в поддержании порядка в обществе. Нормы, культурные аспекты действия в организации порядка, считал он, выполняют ту же центральную функцию, которую в организме выполняют гены.

И всё же нормативное понимание порядка, к которому последовательно склонялся Парсонс, представляется явно недостаточным. Как в своё время доказал Рихард Мюнх, динамическое напряжение между четырьмя полюсами действия оказывается более сложным в плане влияния на упорядоченность социальных действий. Влияние только одного полюса не может быть преобладающим. В производство порядка в неменьшей мере должны включаться политические, экономические и дискурсивные аспекты действия (Münch, 2004: 172). Это значит, что социологический анализ не может обойтись как без уяснения роли внешних факторов — моментов силового принуждения и возможностей хозяйственного обмена, так и без дискурсивных практик, влияющих на рациональное обоснование моти-

7. Четырехчленная парадигма действия рассматривается у Парсонса как минимальный набор аналитических средств, характеризующих любое действие именно как системное.

вов социальных действий. Динамические отношения между четырьмя полюсами действия предполагают, что на определённых исторических интервалах времени могут доминировать отдельные аспекты действия. Наша первая объяснительная гипотеза состоит в том, что на протяжении имперского периода существования России (XVIII–XX вв.) в обществе преобладало *принуждение* как основная форма обеспечения порядка. Внешне принуждение принимало вид патерналистской власти имперской метрополии и подобно власти отца в патриархальной семье требовало беспрекословного повиновения распоряжениям самодержавия на подконтрольной территории (Булдаков, 1997: 8). Обеспечение повиновения самодержавной метрополии, таким образом, составляло одну из главных проблем власти.

Как и любая политическая власть, патернализм включает в себя символические и силовые аспекты. Символические аспекты власти обеспечивают легитимацию политических решений и охватывают множество укоренённых культурных представлений и ситуативных ориентаций, которые могут выступать мотивом одобрения или, по меньшей мере, некритического принятия решений. Если символического уровня недостаточно для обеспечения добровольных мотивов согласия с принятыми решениями, политическая власть прибегает к силовым ресурсам (к известной монополии на средства насилия в границах подконтрольной территории), которые с разной эффективностью могут быть задействованы в случае явного или неявного противодействия. Чем в большей мере приходится прибегать к силовому ресурсу, ограниченному в большинстве случаев прямыми или непрямыми угрозами применения негативных санкций, и чем распространённое становится эта практика при проведении повседневных решений в жизнь, тем в большей мере проявляется кризис легитимности.

Вторая гипотеза состоит в том, что на подконтрольной территории *имперский патернализм испытывал хронический недостаток символических ресурсов легитимации* и в производстве порядка вынужден был делать ставку главным образом на силовые органы: регулярные войска и полицию. Именно в этом случае можно говорить о полицейском государстве как репрессивном институте⁸. Это означает, что в обществе устанавливается полицейский режим, позволяющий носителям власти принимать политические решения, не считаясь в достаточной мере с настроениями и потребностями общества. В Российской империи значима была воля только одного суверенного лица — самодержавного монарха. Тем не менее самодержавная власть постоянно нуждалась в *компенсационных идеологических надстройках*. С одной стороны, эти надстройки заимствовались из европейских стран, как, например, камералистская концепция общего блага, с другой — широко опирались на религиозную доктрину православия. Хотя полицейские государства в указанном смысле могут существовать на продолжительных исторических интервалах времени, особенно если в неблагоприятных обстоятельствах удаётся успешно провести реформы и ослабить явное или неявное противодействие об-

8. О различиях в понимании и истории понятия «полицейского государства» см.: Кильдюшов, 2013: 10–18.

щества, именно полицейские режимы больше всего подвержены риску крушения в моменты, когда общество претерпевает коренные структурные изменения.

Уже у Томаса Гоббса можно встретить развёрнутую теорию кризисов абсолютной власти. Третья гипотеза о *дефляции власти* как драйвере кризиса политической власти в современных обществах примыкает здесь к давней теоретической традиции⁹. Основную проблему кризиса абсолютной власти Гоббс усматривал в том, что «человек, добившийся королевства, довольствуется иногда меньшей властью, чем та, которая необходима в интересах мира и защиты государства» (Гоббс, 1991: 250)¹⁰. Общество привыкает к ограниченной в своих притязаниях власти, и когда у суверена возникает необходимость в интересах безопасности пойти на жёсткие меры, «то это имеет видимость незаконного действия с его стороны, побуждающего огромное число людей (при наличии подходящего повода) к восстанию» (Гоббс, 1991: 250). Другими важнейшими причинами, усугубляющими кризис власти, Гоббс считал подрыв её символических оснований. В этом случае речь шла об оппозиционных учениях, ставящих под сомнение монополию власти выносить бесспорные суждения о действиях с точки зрения их соответствия или несоответствия гражданскому закону. Сюда же он относил учение о свободе совести и претензии на вдохновение как источники частных суждений о добре и зле; мнение о том, что суверен подчинен гражданским законам; приписывание абсолютного права собственности не суверену, а его подданным; учение о делимости верховной власти и подражание примерам правления древних или соседних народов с целью обоснования мотивов для изменения установленного образа правления (Гоббс, 1991: 251–257). Вызванный этими причинами кризис политической власти, согласно Гоббсу, ведёт либо к долговременному ослаблению государства, либо в худшем случае — к его распаду.

Современная трактовка дефляции политической власти учитывает фундаментальные трансформации обществ со времени выхода «Левифана» Гоббса в середине XVII века и охватывает большее количество переменных анализа. Однако само понятийное ядро дефляции остаётся неизменным — это самоизоляция власти и утрата авторитета. Оба этих фактора толкают власть к консервации полицейского режима. Выраженная дефляционная фаза политической власти в Российской империи, как предполагает наша гипотеза, приходится на последнее десятилетие правления Николая II (1907–1917)¹¹. Дефляции власти указанного периода предшествовала затяжная инфляция власти, которая началась в конце правления Александра II (1878–1879) и продолжалась в ходе полицейской реакции Александра III. В этот период верховная власть постоянно испытывала потребность в чрезвычайных мерах и не могла опираться на ранее принятые законы (Зайончковский, 1964). Изменилась и символическая саморепрезентация верховной власти: вместо иду-

9. С гипотезой о дефляции власти как главной причине, провоцирующей революции в обществе, плотно работал в 1960-е годы американский исследователь Чалмерс Джонсон (Johnson, 1966: 91–121).

10. Курсив Гоббса.

11. Данная гипотеза строится на основе исследований А. Я. Авреха (Аврех, 1985).

щего от Петра I секулярного мифа абсолютизма, опиравшегося на религиозную основу и камералистскую концепцию общего блага, на передний план выходит религиозное санкционирование неограниченного самодержавия (Уортман, 1991: 120).

Суть полицейской реакции Александра III пронизательно передал Марк Вишняк:

«Эпоха реформ (реформы Александра II 1860–1870 гг. — В. П.) была „узловой“ в новейшей истории России, — писал он. — Узел можно было развязать. Но для этого нужны были напряженные и добровольные усилия в сторону дальнейшей ликвидации николаевской эпохи (периода правления Николая I 1825–1855 гг. — В. П.), нужно было последовательное развитие начатых преобразований. Этого не произошло. Произошло другое, для абсолютизма обычное. Вместо ликвидации самодержавия началась ликвидация реформ» (Вишняк, 1924: 234).

Новая стратегия верховной власти потребовала принятия жёстких полицейских мер. Кульминация этих мер приходится на одобренное 14 августа 1881 г. Александром III «Положение о мерах к охранению государственной безопасности и общественного спокойствия», согласно которому министр внутренних дел получал право по собственному усмотрению объявлять в любой части империи положение усиленной или чрезвычайной охраны. Оба этих режима — усиленный и чрезвычайный — значительно расширяли права полиции, в частности, давали полиции наряду с жандармами *право ареста по подозрению*. Всё население империи, по духу одобренного сверху положения, *de facto* попадало под подозрение в нелояльности. Принятое как временное, сроком на три года, «Положение о мерах...» продлевалось вплоть до 1917 года.

Однако дефляционная гипотеза недостаточна для объяснения непосредственных причин революций. Полицейские государства могут существовать продолжительное время, отражая угрозы политической дестабилизации при помощи налаженной работы силовых органов. Четвертая объяснительная гипотеза состоит в том, что *революционные ситуации индуцируют форсированные структурные изменения*. Речь идёт не только об ускоренной модернизации хозяйства в России на рубеже XIX–XX веков, то есть о процессах бурного роста промышленного производства и урбанизации в аграрной империи. Как показала история, полицейские государства вполне способны контролировать подобные изменения. Речь прежде всего идёт о форсированных структурных изменениях, вызванных результатами военных мобилизаций в условиях затяжной войны. В этом случае возникает интерференция трансформационных процессов долгосрочного и краткосрочного характера, создающая значительные перегрузки для всех традиционных структур.

Что означают форсированные структурные изменения? Здесь мы снова примыкаем к теоретическим разработкам Парсонса. Существуют две возмущающие тенденции, способные в пределе разрушить любые устоявшиеся социальные

структуры. Это непрерывный приток нового персонала и сбой механизмов социализации и социального контроля (Parsons, 1964: 206–207). Если на определённых исторических интервалах времени эти процессы резко ускоряются, можно говорить об их форсированном характере. Наряду с тем что военные мобилизации требуют самоотверженности и подвижничества, в это время огромные массы людей перемещаются с места на место, задействуются на выполнении несвойственных и трудоёмких задач. Остро встаёт вопрос их мотивации и распределения в рамках сложившихся структур. Интенсивная и продолжительная мобилизация при определённых обстоятельствах приводит к дезорганизации и делегитимации традиционных структур управления. Последствия военных мобилизаций на протяжении XIX и начала XX века сказывались в росте компенсационных ожиданий основной массы крестьянского населения империи — сначала в форме требований освобождения от крепостной зависимости, а затем, после отмены крепостного права, в требованиях «чёрного передела» земли и облегчения долговой зависимости по выкупным платежам¹². Отказ сверху в удовлетворении этих ожиданий приводил к спонтанным крестьянским волнениям и антиправительственным бунтам.

Крымская война (1853–1856) наглядно показала, что призыв в армию десятой части мужского населения без компенсации (мобилизованных в ополчение крестьян не освобождали от крепостной зависимости) спровоцировал массовые бунты (Нефедов, 2005: 232–233). Надежность армии оказалась под сомнением. Ситуацию удалось спасти лишь путем переброски ряда гвардейских полков для подавления вспыхнувших беспорядков. Русско-турецкая война (1877–1878) породила слухи о «чёрном переделе» земли и волнения крестьянства на этой почве (Зайончковский, 1964: 13). Брожение армии и флота в конце и сразу же по завершении Русско-японской войны (1904–1905), сопровождавшееся серией вооруженных армейских восстаний, также удалось с трудом погасить. И в этом случае для подавления восставших были задействованы казачьи и гвардейские части, укомплектованные старослужащими солдатами и офицерами (Чувардин). Как известно, перелом в Февральской революции 1917 года наступил в тот момент, когда утром 27 февраля на сторону восставших петроградцев перешли воинские части Петроградского гарнизона, состоявшие в основном из недавно призванных крестьян в ходе четвертой мобилизационной волны. Во всем Петроградском военном округе не нашлось надежной, верной самодержавию воинской части, которая могла быть брошена на усмирение восставших.

Гипотеза форсированных структурных изменений описывает потенциальные напряжения, грозящие структурными разрывами, но недостаточна для объяснения фактологической стороны событий. Революции совершаются солидарными действиями масс людей в столицах государств. Существуют критические события-триггеры, которые приводят к резкому изменению исторической обстановки, переводят её в качественно новый формат (Филиппов, 2006: 117). Воздействие

12. Военные мобилизации вызывали также расколы в правящем слое империи. Достаточно назвать движение декабристов, оппозицию дворянства после Крымской войны и т. д.

именно таких событий-триггеров переживал Николай Суханов, когда он воскликнул 21 февраля: «Да, это начало революции».

О чём здесь речь? Удивление, даже изумление современников Февральских событий касались стремительного формирования кратковременных, ситуативных форм солидарности, охвативших не только группы рабочих промышленных предприятий Петрограда, но и другие социальные группы города. Массовые стачки и акции протеста были нередки и до февраля 1917 года, однако лишь в те февральские дни события неожиданно приняли форму нарастающего снежного кома. Пятая гипотеза заключается в том, что детонатором Февральских событий выступил комплекс морального негодования, усиленный резкой политизацией сознания. Этот комплекс активизировался 22 февраля увольнением более 30 тыс. рабочих Путиловского завода. С одной стороны, этот комплекс в течение предыдущих месяцев подогревался нагнетавшимися слухами о предательстве в верхах, с другой — повсеместными слухами о недостатке продовольствия в городе. Последовала массовая цепная реакция, и сама её массовость породила всеобщую установку, которую пронизательно описал ещё Алекс де Токвиль: «Зло, которое долго терпели как неизбежное, становится непереносимым от одной только мысли, что его можно избежать» (Токвиль, 1997: 251).

Массовому движению способствовал сформировавшийся к Февралю у горожан *единый образ врага*, и этим врагом стала верховная власть и олицетворявший её полицейский порядок¹³. Именно образ врага объединил разрозненные городские слои. По мере того как силы порядка — полиция, казаки, воинские части — уступали спонтанному массовому натиску горожан в разных частях города, в настроениях протестующих стала наблюдаться эйфория. Чувства праздника, торжества, нечто близкое пасхальным переживаниям отмечали в эти дни многие свидетели и участники событий (Зензинов, 1991: 110–111; Мельгунов, 1961: 43–44).

Таким образом, мы намерены показать, что крушение полицейского государства, сложившегося в Российской империи, в феврале 1917 года подчинилось действию долгосрочных и краткосрочных факторов. Имперский порядок, построенный преимущественно на формах внешнего принуждения, испытывал недостаток ресурсов легитимации. Например, официальное подчинение государству православной церкви 25 января 1721 года может рассматриваться именно как попытка поставить под полный контроль наиболее мощный идеологический ресурс легитимации власти. «Монархов власть есть Самодержавная, которым повиноватися Сам Бог за совесть повелевает», как было сформулировано в принятом в этот день Духовном регламенте (Духовный регламент, 1721). Это решение создало в обществе и церковных кругах латентное напряжение, которое в полной мере сказалось в начале XX века, во время кризиса православия и саботажа церковного клира против престола (Бабкин, 2008). Основная угроза автократии состоит в процессах дефляции власти. Как следствие, политическая власть принимает стратегию само-

13. О различении *друга* и *врага* как основы политического действия см.: Шмитт, 1992: 40–44.

изоляции и делает упор на силовые органы как единственно возможный фактор поддержания порядка. Именно эта стратегия была принята в конце царствования Николая II. В Российской империи сложился полицейский режим, главной целью которого была консервация самодержавия. Полицейские государства уязвимы в исторических ситуациях, для которых характерны форсированные структурные изменения, вызываемые, как правило, участием в крупных, затяжных войнах. Военные кампании предполагают мобилизацию населения, которая требует напряженных организационных усилий и различного рода компенсаций. Сбой организации и задержка компенсаций (в форме удовлетворения требований со стороны общества) создают революционную ситуацию. Массовый спонтанный протест активизирует вызревший комплекс морального негодования на фоне сложившегося образа верховной власти как врага.

III

Прежде чем обратиться к анализу событий, свидетельствующему в пользу выдвинутых гипотез, уделим внимание когнитивным словарям социологических теорий революции. Краткий экскурс в этом направлении важен для того, чтобы увидеть определённые сходства и различия предложенной когнитивной схемы с уже существующими словарями¹⁴. Когнитивные словари представляют собой наборы описаний причин и мотивов участников революций. По мнению современного исследователя революций Джека Голдстоуна, существующие теории разворачиваются вокруг условно четырех таких объяснительных словарей, каждый из которых он относит к разным поколениям исследователей (Голдстоун, 2006: 58–103).

Первое поколение 1900–1940-х годов (Г. Лебон, П. Сорокин и др.) задействовало главным образом бихевиористский словарь, в котором «подавление базовых инстинктов» рассматривалось как одна из главных объясняющих причин. Политизация недовольства в условиях хозяйственной разрухи выступала в качестве пробивного орудия, подрывавшего устои государственного порядка. Параллельно развивалось исследование революций в рамках концепции «естественной истории» (Л. Эдвардс, позднее К. Бринтон), в которой революция представляла собой особый тип изменений общества с характерным для этого типа разрушением институтов, стоящих на пути развития элементарных человеческих потребностей.

Среди исследователей первого поколения особый интерес представляет словарь Питирима Сорокина, участника событий Февраля и Октября 1917 года, утверждавшего, что «не потомки, а современники — лучшие судьи и наблюдатели истории» (Сорокин, 1992: 268). Осмысливая свой революционный опыт — в целом негативный, — он приходит к «реакционной» теории революций, которая по-прежнему

14. Цели настоящей статьи не предусматривают проведения полновесного обзора существующих социологических теорий революций. Нижеследующий экскурс охватывает главным образом только некоторые избранные теории, которые в той или иной мере касались объяснения причин Февральской революции 1917 года.

остаётся актуальной для исследователей консервативного толка (Никонов, 2011). Чтобы понять причины революций, утверждал Сорокин, нужно изучить мотивы отклоняющегося поведения. В основе такого рода аномалии «всегда было увеличение подавленных базовых инстинктов большинства населения, а также невозможность даже минимального их удовлетворения» (Сорокин, 1992: 271). К базовым инстинктам Сорокин относил пищеварительный рефлекс, инстинкты индивидуального и коллективного самосохранения, потребность в жилище и одежде, половой и собственнический инстинкты, инстинкт самовыражения, потребность в свободе и др. На характер революционного взрыва непосредственно влияют сила подавления и количество подавляемых инстинктов. Но революции не совершатся, если силы порядка в состоянии пресечь спонтанные протесты снизу. Поэтому второй причиной революции он называл бессилие власти.

Февральская революция и последовавшие за ней события, в трактовке Сорокина, — это в целом прямые следствия Первой мировой войны. Армейские мобилизации миллионов крестьян и горожан вылились в жестокое подавление инстинкта самосохранения. Поражения в войне, организационная беспомощность властей подавляли инстинкт группового самосохранения. На жителей России постоянно давили голод или нависающая угроза голода из-за экономической дезорганизации и сбоев в снабжении городов, особенно в конце 1916 года. Военная цензура, репрессивные действия властей в отношении любых проявлений недовольства подавляли инстинкт свободы. Общее обнищание населения на фоне процветания обогатившихся на военных поставках угнетало собственнический инстинкт. Распушенность правящих верхов и распутинщина репрессировали сексуальные инстинкты (Сорокин, 1992: 282–283). На почве жестоких репрессий инстинктов и вызрел революционный гнев. Только в этой ситуации, отмечает Сорокин, революционная пропаганда возымела действие, в то время как монархическая контрпропаганда властей всецело захлебнулась, поскольку шла вразрез с репрессированными инстинктами.

Но и второй момент — бессилие власти — оказывается необходимым условием для успеха революции. Здесь Сорокин переключается с другим участником Февраля 1917 года, историком Сергеем Мельгуновым, утверждавшим: «Успех революции, как показывает весь исторический опыт, всегда зависит не столько от силы взрыва, сколько от слабости сопротивления. Это почти „социологический“ закон. У революции 17 года не было организованной реальной военной силы» (Мельгунов, 1961: 11). Однако именно в этом месте в теории Сорокина обнаруживается парадоксальное обстоятельство. С одной стороны, в напряжённой ситуации Первой мировой войны власть смогла подавить базовые инстинкты большинства членов общества, с другой — оказывается в определённый момент бессильной, не способной организовать должного сопротивления революции. Причем бессилие власти Сорокин приписывает долгосрочным тенденциям — вырождению правящих привилегированных классов. «Практически все дореволюционные правительства, — отмечает он, — несут в себе характерные черты анемии, бессилия, нерешительно-

сти, некомпетентности, растерянности, легкомысленной неосмотрительности, а с другой стороны — распушенности, коррупции, безнравственной изошренности и т. д. Безмозглость, безволие, бесхитрость» (Сорокин, 1992: 287). Остаётся вопрос, как такая безвольная, вырождающаяся власть могла поддерживать порядок в обществе, провести четыре мобилизационных набора в армию, вынести шок военных поражений весны-лета 1915 года? Очевидно, в этом месте в социологической теории революций Сорокина наблюдается явный пробел.

Второе поколение исследователей революций 1940–1975 годов (Д. Дейвис, Ч. Джонсон, Т. Гурр, Н. Смелзер, Ч. Тилли, С. Хантингтон, Ш. Эйзенштадт и др.) использует множественные конечные словари — от структурного функционализма, когнитивной психологии, теории агрессии-фрустрации до концепций модернизации и теории конфликтов. В каждом из этих словарей причины революции объяснялись в зависимости от исходной схемы наблюдений. Какой бы тип событий ни выступал начальным толчком — будь то война, модернизация, технологический прорыв, урбанизация, изменение ценностей, возникновение новых идеологий и групп интересов, — формулы конечных словарей определяли те переменные анализа, которые отвечали за революционные преобразования разной глубины и силы. Как правило, второе поколение работало с тремя типами основных переменных: с когнитивными установками «низов», способствовавших распространению чувств депривации (Д. Дейвис, Т. Гурр и др.); с событиями, резко нарушавшими равновесие социальной системы (Ч. Джонсон, Н. Смелзер и др.); с групповыми конфликтами, подрывавшими суверенность государственной власти (Ч. Тилли и др.) (Goldstone, 1980: 430).

Среди этой плеяды исследователей отметим прежде всего труд Чалмерса Джонсона «Революционное изменение», в котором выдвинута и проработана гипотеза дефляции власти (Johnson, 1966). В то время Джонсон стоял на позициях структурного функционализма, который и определил его когнитивный словарь. Революция, утверждал он, отличается от типичного социального изменения тем, что изменения во время революции сопряжены с применением насилия (Johnson, 1966: 5). А потому изучение революций — это изучение тех характеристик социальных структур, которые позволяют насилию вырваться на поверхность. Очевидно, что это крайние случаи, поскольку в обыденных условиях применение насилия институционализировано государством.

По мнению Джонсона, существуют два кластера причин любой революции. Первый кластер описывает напряжения, которые порождает вышедшая из равновесия социальная система. Среди них первостепенную роль играет дефляция власти — «тот факт, что в моменты изменений интеграция системы в значительной степени зависит от применения силы» (Johnson, 1966: 93). Второй кластер касается лидерских способностей руководителей, обладающих той или иной мерой легитимности. Если они — и в этом состоит главная проблема — окажутся не в состоянии укрепить доверие к переживающей кризис системе среди тех социальных слоёв, которые ещё сохраняют приверженность её ценностям, то возникает

угроза утраты остатков былого авторитета. А это чревато тем, что любое последующее применение силы в глазах общества уже никак не может быть признано, даже если под это применение подводятся легальные основания. Тем не менее если правящей верхушке в ситуации утраты авторитета удастся сохранить монополию на применение насилия, что тождественно сохранению контроля над силовыми органами, революции может и не последовать. Для общества это будет означать период длительного застоя, пока какое-то событие не расколется правящую верхушку или создаст повод для повышения авторитета власти и интеграции на новой идеологической платформе.

Неожиданные, переломные события, рассинхронизирующие состояния социальной системы, Джонсон называет *ускорителями*. «Непосредственная и конечная причина революции суть некий ингредиент, обычно приписываемый судьбе, который лишает элиту её главного оружия по наведению социального порядка (например, военный мятеж) или же заставляющий группу революционеров *поверить* в то, что настало время для выступления» (Johnson, 1966: 94). Существуют и усугубляющие обстоятельства, которые способствуют действию ускорителей. К ним Джонсон в первую очередь относит упрямство и неуступчивость правящей верхушки. Жёсткая позиция по отношению к требованиям со стороны общества приводит к самоизоляции. Блокируются каналы вертикальной мобильности, начинают широко практиковаться nepoтизм и кастовость. В этой ситуации остаётся полагаться только на силовые органы и прежде всего на тайную полицию, которой отводится функция запугивания и атомизации населения. Иными словами, создается полицейское государство.

Однако надежность армии — всегда проблема. Джонсон называет условия, подрывающие в ряде случаев лояльность офицеров и солдат правящей верхушке. При определённых обстоятельствах солдаты и офицеры в местах дислокации могут сочувствовать нуждам и настроениям местного населения. Трения внутри армейских частей, связанные с непомерными тяготами службы, могут достигнуть высокого накала. Непопулярные решения власти могут вызвать недовольство солдатской массы, а непоследовательность и нерешительность в проведении политической линии возбудить презрение к высшему руководству. Но самое худшее, что может последовать для власти, считает Джонсон, — это поражение в войне. Именно этому фактору он приписывает решающее влияние в качестве предпосылки Февральской революции 1917 года. Успех Февраля был обеспечен вызревавшим солдатским бунтом, который начался с отказа от расстрелов демонстраций и вылился 27 февраля в солдатское восстание Вольнского полка, подобно цепной реакции перебросившегося затем на остальные полки Петроградского военного гарнизона (Johnson, 1966: 109). Такая трактовка Февральских событий, с преобладающим акцентом на процессах во властной и армейских средах, преуменьшает значение гражданского протеста, спонтанного формирования широкого фронта оппозиции среди самых разных социальных слоёв Петрограда. Безусловно — и здесь нужно всецело согласиться с гипотезой дефляции власти Джонсона, — без

присоединения к группам гражданского протеста воинских частей Февральская революция могла и не состояться. Старый порядок мог ещё держаться. Однако пользуясь словарём структурного функционализма, социальная система находилась в сильно разбалансированном состоянии. Процессы разложения в армии шли полным ходом. Уже в конце 1916 года начальник штаба Ставки генерал Алексеев сетовал, что армия уже не та, другие же генералы утверждали, что они имеют дело не с армией, а с вооруженным народом.

Третье поколение, по классификации Голдстоуна, использовало основательно переработанный словарь марксистской теории (Б. Мур, Т. Скочпол и др.). Традиционно классовый подход обогатился здесь за счёт включения в набор переменных конфликтов разных уровней: между государством и различными элитными группами, между массами крестьян и землевладельцами в аграрном секторе. Наряду с этим решающее значение отводилось влиянию международной военной и экономической конкуренции на внутреннее положение дел в отдельной стране. Особые конstellации внешних факторов при одновременном обострении внутренних конфликтов, согласно теории Теды Скочпол, и являются причинами революций. Революция — это «стремительное, коренное преобразование государственных и классовых структур общества... сопровождаемое и отчасти осуществляющееся посредством восстаний масс, имеющих классовую основу» (Skocpol, 1979: 4).

Революции 1905–1907 гг. и 1917 года, полагает Скочпол, стали следствиями модернизационных процессов, направляемых сверху, и неудачами царской власти в двух крупных вооруженных конфликтах. Модернизационные процессы резко обострили классовые противоречия прежде всего между крестьянами и землевладельцами-помещиками, а также привели к высокой концентрации наёмного труда — политически неблагонадёжного — в промышленных центрах. В результате были созданы структурные предпосылки для широкого социального возмущения. Однако напор снизу, согласно Скочпол, едва ли мог привести к успеху в силу довольно прочного фундамента самодержавной власти, опиравшейся на армию и отлаженный государственно-бюрократический аппарат. «Рождённое в войнах и воспитанное на них, изолированное от сил общества и противостоящее им, русское государство могло погибнуть только в результате массивного поражения в тотальной войне» (Skocpol, 1979: 94).

Февральская революция 1917 года, считает Скочпол, — это отсроченное продолжение революции 1905–1907 гг. Причины и мотивы их участников во многом совпадают. Успех Февраля был обусловлен тем, что Первая мировая война оказалась затяжной и всеобщей по масштабу, а поражения царской армии стали чрезвычайно болезненными для общества, в отличие от проигранной периферийной и недлительной Русско-японской войны 1904–1905 гг. Если в 1905 году царское правительство сумело перебросить с Дальнего Востока регулярные войска для подавления городских и сельских восстаний и водворить порядок, то в 1917 году лояльность армии, состоявшей из недавних призывников, оказалась под вопросом. Потеряв свою главную опору в лице армии, самодержавие незамедлительно

рухнуло. Основные причины революции Скочпол видит прежде всего в тяжелом экономическом положении крестьянства и рабочих в промышленных центрах, а также в окне возможностей, которые временно открылись перед этими социальными слоями в результате ослабления правительственной власти после тяжелых поражений в войне (Скочпол, 1979: 135).

Структурный анализ и экономизм Скочпол в конечном счёте изображают дело революции так, что доведённые нуждой до отчаяния столичные рабочие воспользовались благоприятным случаем, организовали восстание и смогли выиграть лишь потому, что правительственная власть, дезорганизованная участием в затянувшейся войне, не смогла им противопоставить силу. Последующий успех революции был обусловлен тем, что переворот в столице поддержали армейские низы и крестьянство, которые увидели в случившемся возможности для реализации своих вожделений. Тем не менее если перейти от структурного макроанализа, который предлагает Скочпол, к анализу непосредственных событий, то классовая подоплёка Февральской революции теряет под собой почву. Февральская революция оказалась успешной потому, что в Петрограде временно на ситуативной основе образовалось политическое единство горожан вне зависимости от их социальной принадлежности. Хотя в общей массе протеста доминировали представители рабочих, едва ли правомерно утверждать, что Февраль — это революция какого-то одного класса, одной социальной группы¹⁵. Наряду с этим явный экономизм Скочпол оказывается недостаточным для фиксации мотивов участников Февральских событий. Вне сомнения, тяжелая экономическая ситуация в городе, циркулирующие слухи о нехватке продовольствия вызывали сильную обеспокоенность не только в среде рабочих, однако для формирования общегородской политической коалиции, ситуативных форм массовой солидарности петроградцев одних только экономических тревог было мало. Одним из главных драйверов протеста был разделяемый горожанами образ врага, в качестве которого выступали верховная власть и олицетворявший ее полицейский порядок. Именно единый образ врага давал основу для ситуативной солидарности между собой в целом слабокомплементарных социальных групп горожан.

Когнитивный словарь четвертого поколения исследователей (Дж. Голдстоун, Дж. Гудвин, Дж. Форан и др.) складывается во многом из попыток преодолеть ограничения структурного подхода Т. Скочпол и включить в понимание революций широкий, зачастую эклектичный набор переменных (Голдстоун, 2006: 59). Кратко суммировав «когнитивный репертуар» словаря Голдстоуна, можно выделить следующие переменные. Во-первых, революции наиболее вероятны тогда,

15. В советской историографии Февральская революция шаблонно считалась буржуазно-демократической, что не соответствовало реальному положению дел, а отвечало давнему теоретическому прогнозу социал-демократов, по мнению которых конец самодержавию должна положить буржуазная революция и лишь затем настанет время для свершения революции социалистической. Уже в первые революционные дни меньшевик-интернационалист Николай Суханов в соответствии с этим прогнозом безоговорочно считает Февральские события именно революцией буржуазной (Суханов, 1991: 50).

когда под вопросом оказываются эффективность и легитимность государства. Эффективность предполагает, что государство распоряжается ресурсами в соответствии с ожиданиями элитных групп и населения. Под легитимностью государства понимается восприятие его действий в качестве справедливых и обоснованных согласно представлениям в обществе о справедливости и разумности. Одновременная утрата эффективности и легитимности государства — важнейшее условие революций (Goldstone, 2008: 286). Во-вторых, революциям предшествуют раскол и последующая поляризация элитных групп. В-третьих, широкая мобилизация «снизу», мотивированная разными причинами, прежде всего кризисом благосостояния. В-четвертых, возникновение коалиции между оппозиционными элитными группами и массами населения на базе совместно разделяемой идеологии перемен. Сочетание этих переменных подводит Голдстоуна к более широкому определению революции: это «попытка преобразовать политические институты и дать новое обоснование политической власти в обществе, сопровождаемая формальной или неформальной мобилизацией масс и такими неинституционализированными действиями, которые подрывают существующую власть» (Голдстоун, 2006: 61). Он полагает, что это определение позволяет работать как с классическими революциями, которые сопровождались вооруженным восстанием масс, так и с относительно мирными революциями, в результате которых менялся политический режим, и при этом исключать перевороты, мятежи и восстания, которые не привели к преобразованию институтов политической власти.

На фоне представленного краткого обзора социологических теорий революции нетрудно увидеть, что выдвинутые нами гипотезы о причинах крушения полицейского государства в ходе Февральской революции 1917 года продолжают во многом давнюю социологическую традицию. Однако в наших гипотезах есть и новые аспекты, которые развивают эту традицию дальше. Речь прежде всего идёт о мотивационных комплексах, которые обуславливают ситуативные формы солидарности разных социальных групп населения, необходимые для формирования массовых протестных действий, и которые влияют в дальнейшем на институциональные преобразования политической власти. В основе этих мотивационных комплексов лежит актуализация образа врага, политизирующая сознание и морально оправдывающая действия по свержению старой власти и старого порядка.

IV

Создание полицейского государства в России началось задолго до имперского периода (XVIII–XX вв.), но именно в эпоху империи оно приобрело систематически репрессивный характер. Что подразумевается под полицейским государством? И что означает его репрессивный характер?

В определённом смысле любое государство суть полицейское государство, поскольку поддержание порядка в обществе связано с решениями политической власти, задействующей полицию для их проведения в жизнь. Решения политической

власти включают возможность применения негативных санкций в случаях явного или неявного противодействия. Полицейские силы символизируют эту возможность, олицетворяют потенции политической власти против неподчинения. В то же время — и это отражает амбивалентный характер полиции — полиция суть проекция стратегий политической власти и одновременно средство поддержания повседневного порядка. Поэтому изучение полицейского государства предполагает, с одной стороны, анализ стратегий политической власти, а с другой — действий полиции по регулированию социальной жизни в общих интересах безопасности и благополучия. Полицейское государство становится репрессивным, если на уровне стратегий политической власти преобладает принуждение, а полиция превращается в инструмент доминирования бенефициариев порядка, консумирующих его в своих узкогрупповых интересах.

Наука о полиции, утверждает специалист по теории полицейского государства Марк Неоклеус, создаётся на закате феодализма на Западе как учение о хорошем управлении и полиции как институте по обеспечению доброго порядка и благополучия (Neocleous, 2000: 1). Наука о полиции представляла собой не просто набор рекомендаций хорошего управления, она использовалась для демонстрации добрых намерений правителей. Тем не менее идеологический декор науки о полиции прикрывал разные политические стратегии. Наука о полиции, перенесенная Петром I на почву складывающейся Российской империи, выявила зияющую пропасть между намерениями правителей империи и практиками принуждения.

С точки зрения Неоклеуса, распад феодализма в Европе привёл к разрыву единой формы политической и экономической доминации, что повлекло за собой непредвиденные последствия в виде неконтролируемой миграции труда и ускоренной урбанизации.

«Крепостное право как механизм извлечения добавочного продукта было одновременно формой экономической эксплуатации и легального политического принуждения. С ростом торговли и промышленности, разделения и мобильности труда, возрастающего значения денежного хозяйства социальный порядок, основанный на поместьях, постепенно ослаб, а с ним и единство политического и экономического гнёта, который землевладельцы налагали на крепостных. Результатом стало смещение легального политического принуждения к централизованной (военизированной) верхушке. Ослабленная на местном уровне политическая и легальная власть в значительной степени сконцентрировалась на „национальном“ уровне. Постепенное высвобождение крепостных из традиционной системы доминации привело одновременно к их обнищанию и началу их пролетаризации» (Neocleous, 2000: 2).

В первой половине XVI века вследствие эмансипационных процессов по Европе прокатилась волна бунтов обездоленных. Реакцией на беспорядки стало появление полиции с самым широким мандатом по наведению порядка в терпящем крах феодальном мире. Полномочия полиции на первых порах касались регламен-

тации практически всех сторон социальной жизни. Полиция надзирала за мерами по здравоохранению, боролась против порчи продовольствия и вина, следила за расходами на религиозные обряды, свадьбы и похороны, наблюдала за состоянием дорог, мостов и зданий, поддерживала порядок торговли на рынках, занималась обеспечением занятости населения, присматривала за соблюдением общественной морали и поведением слуг по отношению к господам и пр.

«...С самого начала, — отмечает Неоклеус, — полиция занималась большей частью не проблемами криминальной активности, а предотвращением действий, потенциально опасных для хорошего порядка городских общин. Иными словами, предупреждение преступлений не было интегральной частью определения полиции; предотвращение преступности никогда не было смыслом полиции. Полиция имела отношение ко всему необходимому для поддержания гражданской жизни и существовала там, где бы человеческая жизнь ни была общинно организована, а свободные люди или субъекты ни вели себя дисциплинированно, сдержанно, почтено и обходительно» (Neocleus, 2000: 4).

Иными словами, изначальной задачей полиции, как представляет дело Неоклеус, была стабилизация социального порядка ввиду неустойчивости, вызванных распадом феодального общества.

Если переход от феодализма к миру капитализма привёл в Европе к возникновению полиции как института по обеспечению хорошего порядка внутри свободных общин, то в России отмечались процессы иного, а в определённых отношениях даже обратного свойства. В XVII веке усилилась тенденция по закреплению крестьян, привязки их к локальному месту жительства и лишению остатков правоспособности. Одновременно укреплялось положение центральной власти, которая приобретала всё более выраженный автократический характер. Эти процессы достигли апогея к началу имперского периода, во время царствования Петра I (1682–1725). По мере того как в Европе принуждение как доминанта локальных порядков феодальных обществ уступало место рациональным отношениям свободных людей, в России, наоборот, совершенствовались формы принуждения в пределах всё более расширяющейся имперской территории.

Возможно, что установление мощного военно-бюрократического абсолютизма в эпоху ранней империи, как, например, полагал Чарльз Тилли, связано с тем, что из-за скудости экономических ресурсов на территории центральной России, малого количества городов и хронического недостатка концентрированного капитала государственное строительство могло осуществляться только путем стратегии интенсивного принуждения (Тилли, 2009: 206–209). Обратным средством этой стратегии были земля и крестьяне, которыми московские правители награждали лояльных им служилых людей в награду за военную службу. Поскольку же московские правители постоянно вели войны с соседями, они нуждались в периодических пополнениях армии, а значит — им требовались всё новые земли для

вознаграждений. В отдельных случаях земли изымались у заподозренной в нелояльности знати (опричнина), в других — приобретались и перераспределялись в результате территориальных расширений после успешных военных кампаний. Следствием этой стратегии стала система «принудительного труда крестьян, ограничения их свободы передвижения и роста налогов на военные нужды — всё это были основные черты зарождавшегося российского крепостного права» (Тилли, 2009: 206).

Под прямым давлением дворян, поместного служилого сословия крепостное право было законодательно закреплено в Соборном уложении 1649 года. Всё дальнейшее законотворчество в этом направлении, указывал историк Василий Ключевский,

«разрабатывало не пределы и условия крепостного права как права, а только способы эксплуатации крепостного труда, и эксплуатации двусторонней: фискальной со стороны казны и хозяйственной со стороны землевладельца. В крепостном владении со времени Уложения являются не хозяева и сельские рабочие как юридические стороны, а поработители и порабощённые, повинные платить произвольно налагаемую контрибуцию господам и их вождам, составлявшим правительство. Поэтому правительство расширяет или допускает расширение полицейской власти помещика над крепостными, чтобы сделать его своим финансовым агентом, податным инспектором крепостного труда и блюстителем тишины и порядка в готовой разбежаться деревне, а помещик донимает своё дворянское правительство челобитьями о принятии более строгих мер для возврата своих беглых крепостных» (Ключевский, 1989: 93).

Этот жёсткий режим принуждения окончательно кристаллизовался в начальный имперский период и просуществовал до крестьянской реформы 1861 года.

Принуждение как доминирующая форма порядка задаёт особый режим политической власти, чрезвычайно чувствительный к любым посягательствам на её прерогативы. Соборное уложение 1649 года интересно в этом отношении тем, что во второй главе «О государьской чести, и как его государьское здоровье оберегать, а в ней 22 статьи» определяется категория «слово и дело государево». При помощи этой категории уже с 30-х годов XVII века обозначали политические преступления. Речь шла о покушениях на жизнь и здоровье государя, о государственной измене, о покушениях на власть «державы царского величества» (Соборное уложение, 1830: 4). За преступления против чести и здоровья государя предусматривалась смертная казнь. Достаточно было выявить злой умысел и написать извет (донос), чтобы возбудить разбирательство властей на этот счёт. Поводом для доноса могло быть, например, выявление любых отношений с недругами «царского величества». Статья 19 предусматривала наказание за недонесение. Учитывая тот факт, что первая глава Соборного уложения вводила тяжкие наказания богохульникам и церковным мятежникам, символическая основа власти зарождающегося самодержавия, как видно, была довольно шаткой и требовала для своего утверждения в глазах общества суровых санкций.

Однако Уложение 1649 года не определило отдельного органа для рассмотрения доносов по оскорблению чести царя и совершения по ним следственных действий. При царе Алексее Михайловиче «словом и делом государевым» занимались воеводы, чиновники разных приказов, думные люди, и только в самых серьёзных случаях доносы рассматривались самим царем и его ближайшим окружением. Алексей Михайлович в первую очередь был озабочен установлением тайного контроля над самыми влиятельными служилыми людьми. В 1654 году им был создан Приказ тайных дел, который среди прочих функций занимался негласным наблюдением за воеводами, послами и боярами, так как «послы в своих посольствах много чинят не к чести своему государю, в проезде и разговорных речах, и те подьячие над послами и над воеводами подсматривают царю, приехав, сказывают; и которые послы или воеводы, ведая в делах неисpravление своё и страшась царского гневу, и они тех подьячих дарят, чтоб они, будучи при царе, их послов худым не поносили. А устроен тот приказ при нынешнем царе для того, чтоб его царская мысль и дела исполнялись все по его хотению, а бояре б и думные люди о том ни о чем не ведали» (Андреев, 2001: 229–230).

Учреждение политического сыска на постоянной основе произошло только во время царствования Петра I. В 1702 году он подписал указ о наделении Преображенского приказа полномочиями рассматривать «слово и дело государево». Выделение отдельной службы, по-видимому, свидетельствовало о том, что политическая крамола приобрела к тому времени систематический характер. Глава Преображенского приказа, князь Ф. Ю. Ромодановский, получил право расследовать по своему усмотрению подозрительную деятельность любого лица и принимать для установления всех связанных с этим обстоятельств меры, которые он считал необходимыми. Как утверждает Р. Пайпс, в застенках Преображенского приказа «подвергнуты пыткам и умерщвлены тысячи людей, в том числе крестьяне, выступившие против подушной подати и солдатчины, религиозные диссиденты и пьяницы, неприязненно высказывавшиеся о государе и подслушанные доносчиком» (Пайпс, 2004: 147).

Судя по всему, оскорбления Петра I и критика его реформаторской политики приобрели настолько крупный масштаб, что для пресечения подобных действий в помощь Преображенскому приказу была направлена Тайная канцелярия, изначально созданная царем в феврале 1718 года для следствия по делу наследника Алексея Петровича. В компетенцию Тайной канцелярии вошли дела по выявлению любых выступлений с критикой действий царя, членов царской семьи и царских чиновников в новой столице империи. Всё это означало, что со стороны государства началась методическая деятельность по подавлению любых общественных проявлений, способных нанести ущерб престижу царской власти. Под репрессии попадали недоброжелательные высказывания в адрес царя, намеренные или ненамеренные искажения царского титула, надругательства над царскими изображениями и др.

Очевидно, что Петр I столкнулся с серьёзным кризисом легитимности. На всём протяжении имперской истории частота действий по оскорблению символов самодержавной власти неизменно свидетельствовала об углублении или ослаблении этого кризиса. Тот размах, в котором символическое присутствие власти подвергалось осквернению, по-видимому, был наиболее чувствительным показателем настроений общества по отношению к власти. Нельзя сказать, что Петр I и последующие правители империи не прилагали усилий для преодоления кризиса легитимности. В качестве идеологической основы своего правления Петр I выдвинул идеи «всеобщего блага» и «регулярного полицейского государства», заимствованные им у немецкого философа Христиана фон Вольфа и нашедшие практическое выражение в полицейских статутах германских государств XVII века (Раев, 2000: 64). Идея «всеобщего блага» предполагала правовой и политический порядок, опиравшийся на нравственный закон. Государство, как считалось, и призвано воплотить этот закон в жизнь. Только под опекой государства могла быть утверждена всеобщая нравственность, а с ней — и всеобщее благосостояние. Инструментом понятой таким образом высокой миссии государства выступала «регулярная полиция», на которую возлагалось бремя обеспечения «добрых гражданских порядков».

В 1715 году в Петербурге Петр I учреждает полицейскую канцелярию. Возможно, непосредственным поводом для создания полиции была крайне тяжелая политическая ситуация, сложившаяся в связи со строительством новой столицы империи. Ежегодно требовалось мобилизовать в среднем 35 тыс. подневольных работников и вводить чрезвычайные налоги. В совокупности налоговая нагрузка на крестьянство увеличилась с 1711 по 1716 год в четыре раза (Нефедов, 2005: 143). Все царские указы, учреждающие институт полиции, включая Инструкцию от 1718 года «Пункты, данные Санкт-Петербургскому генерал-полицмейстеру Дивьеру для руководства» и «Регламент или устав главного магистрата» (1721 г.), пропитаны высоким пафосом всеобщего блага. Полиция

«споспешествует в правах и в правосудии, рождает добрые порядки и нравочения, всем безопасность подает от разбойников, воров, насильников и обманщиков и сим подобных, непорядочное и непотребное житие отгоняет, и принуждает каждого к трудам и к честному промыслу, чинит добрых домосмотрителей, тщательных и добрых служителей, города и в них улицы регулярно сочиняет, препятствует дороговизне, и приносить довольство во всем потребном к жизни человеческой, предостерегает все приключившиеся болезни, производит чистоту по улицам и в домах, запрещает излишество в домовых расходах и все явные погрешения, призирает нищих, бедных, больных, увечных и прочих неимущих, защищает вдовиц, сирых и чужестранных, по заповедям божьим, воспитывает юных в целомудренной чистоте и честных наук; вкратце ж над всеми сими полиция есть душа гражданства и всех добрых порядков и фундаментальной подпор человеческой безопасности и удобства» (Регламент или устав главного магистрата, 1830: 297).

Петр I не упускал случая продемонстрировать в своих указах неустанную заботу о подданных и намерения учредить в России добрые гражданские порядки. Однако уже скоро проявился парадокс петровской идеологии всеобщего блага и регулярного полицейского государства: нельзя было одновременно взывать к гражданскому чувству населения, продолжать политику закрепощения и надеяться на рождение добрых порядков. Нельзя было в одно и то же время вести речь о душе гражданства и отказывать подавляющей части населения в элементарных правах. Этот парадокс, как показала дальнейшая история, закрепился в форме культурно-политического кода, который и лёг в основу имперского стиля управления в России.

Сам Петр I был разочарован непосредственными результатами своей реформаторской политики. Его последние прижизненные указы проникнуты скорбью о том, что его распоряжения не исполняются, вокруг царит служебная распущенность, а сам он не может за всем усмотреть.

«Сорванные с другого склада понятия и нравов, новые учреждения не находили себе сродного питания на чуждой почве, в атмосфере произвола и насилия ...Разбоями низ отвечал на произвол верха: это была молчаливая круговая порука беззакония и неспособности здесь и безрасчётного отчаяния там. Столичный приказной, проезжий генерал, захоластный дворянин выбрасывали за окно указы грозного преобразователя и вместе с лесным разбойником мало беспокоились тем, что в столице действует полудержавный Сенат и девять, а потом десять по-шведски устроенных коллегий с систематически разграниченными ведомствами. Внушительными законодательными фасадами прикрывалось общее безнарядье» (Ключевский, 1989: 181–182).

Таким образом, есть все основания полагать, что *принуждение* как основная форма обеспечения порядка в доимперский и имперский периоды сопровождалась *хроническим кризисом легитимности* власти.

V

В послепетровскую эпоху логика развития полицейского государства в России приняла экспансионистские формы. Эта логика затрагивала деятельность как регулярной, так и тайной полиции. Компетенция и полномочия полицейских органов всё более расширялись¹⁶. Идеологической основой полицейского государства по-прежнему выступал камерализм европейских правителей XVI–XVIII веков (Раев, 2000: 69–70). Однако поворотными пунктами, расширявшими и уточнявшими компетенцию и полномочия полиции, были определённые исторические события. Так, до крестьянского восстания под предводительством Пугачёва (1773–

16. 23 апреля 1733 г. принят закон «Об учреждении полиции в городах», введивших полицейское управление в 10 губернских и 11 провинциальных городах. В дальнейшем список губерний и городов постепенно расширялся.

1775) в сельской местности не существовало полицейских органов. Потрясённая массовым крестьянским бунтом императрица Екатерина II сразу же после казни Пугачёва приступила к разработке проекта закона об Управлении губерниями, предусматривавшего создание уездной полиции в форме Нижнего земского суда. Закон был принят в спешном порядке 7 ноября 1775 года. Пункт 237 главы XVIII Управления губерниями предписывает должности земского исправника, главы уездной полиции, «бдение, дабы ни кто в противность подданнического долга и послушания, в уезде ни чего не предпринял и не учинил» (Индова, 1987: 220). В целом уездная полиция была призвана осуществить «благочиние, приведение в исполнение закона и приведение в действие повелений правления». В результате на селе сформировался двойной силовой кулак: к размещённым на содержании у крестьян армейским частям, до того времени ответственным за поддержание порядка в сельской местности, добавлялись полицейские силы.

Хотя численный состав тайной полиции был значительно меньшим, чем состав полиции регулярной, на протяжении всего XVIII века наблюдалась тенденция его увеличения. Не в последнюю очередь этот политический курс объяснялся тем, что во время правления императриц особый размах приобрели дела об оскорблении их чести. Группу «непристойных слов», за которые неустанно преследовали власти, составляли оговорки, насмешки, искажения титула императриц. Санкции применялись также за уклонение от богослужений в дни царских тезоименитств и за отказ от питья за здоровье императриц (Андреев, 2001: 365).

Тайная полиция несколько раз реорганизовывалась вследствие политических столкновений враждующих партий дворянства. В результате контрреформ московская партия знати в 1729 году ликвидировала Преображенский приказ и Тайную канцелярию. Партия контрреформ планировала ограничить самодержавие при помощи института Тайного верховного совета. Этот план провалился, однако он не остался без серьёзных политических последствий. В 1731 году императрица Анна Иоанновна смогла учредить Канцелярию тайных розыскных дел, находившуюся в её личном подчинении и на первых порах направленную против фронды московской знати. Общая компетенция канцелярии распространялась на всю империю и не предусматривала вмешательства в свои дела других органов верховной власти — Сената и Синода. Как и Преображенский приказ, Канцелярия получила в народе одиозную репутацию¹⁷, что позднее подтолкнуло Екатерину II к её ликвидации и учреждения на её месте в 1762 году Тайной экспедиции Сената, которая отличалась от Канцелярии только тем, что была подчинена не лично императрице, а генерал-прокурору Сената.

Апофеозом полицейского государства Екатерины II стало принятие Устава благочиния или полицейского (1782 г.). Несмотря на весь морализаторский пафос камерализма и выраженное стремление в нём к упорядочиванию социальной жизни — в названии устава Екатерина II намеренно использует понятие благочиния

17. По разным данным, за десять лет существования Канцелярии репрессиям было подвергнуто свыше 20 тыс. человек.

из обихода русской православной церкви, где оно обозначает строгий порядок, благопристойное поведение, — значение полицейского устава может быть понято только в связи с тем политическим переворотом, который произошёл в имперской политике в начале 1730-х годов.

Возврат к самодержавному правлению при императрице Анне Иоанновне осуществлялся путем политических уступок дворянству. Суть этих уступок сводилась в первое время к удовлетворению дворянских требований по замещению должностей центрального, губернского и уездного управлений.

«В этих отдельных мерах, планах и проектах о дворянстве искал себе подходящей правовой формы крупный общий факт, выработавшийся из всей неурядицы той эпохи: это — начало *дворяновластия*. А этот факт — один из признаков крутого поворота от реформы Петра I после его смерти: дело, направленное на подъём производительности народного труда средствами европейской культуры, превратилось в усиленную фискальную эксплуатацию и полицейское порабощение самого народа» (Ключевский, 1989: 312).

Манифест 1762 года «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству» освободил дворянство от обязательной военной службы. В результате дворянство из служилого сословия стало «превращаться преимущественно в сословие землевладельцев. В России возникли такие явления, как дворянские усадьбы и дворянская культура. Вместе с тем освобождение дворянства от обязательной военной службы и появление большого количества молодых дворян в провинции позволило самодержавной власти начать перестройку провинциального управления на новых началах» (Томсинов, 2011: xxi).

Возник новый баланс взаимоотношений абсолютизма и дворянства, в самом скором времени сказавшийся на системе отношений землевладельцев и крестьян. Верховная власть негласно предоставляла вольным дворянам возможность бесконтрольной эксплуатации крестьян на местах, но требовала за это безусловной лояльности политическому центру. В результате экономическое и юридическое давление на крестьян ощутимо увеличилось. Крепостное право стало постепенно превращаться в аналог рабства. По мере того как дворянству предоставлялись все новые права, основная масса населения, крестьянство, лишалось и без того их многочисленных остатков. Крепостное право ужесточалось отдельными царскими указами, но никогда официально не санкционировалось сверху и не кодифицировалось в виде отдельного закона.

8 января 1765 года выходит один из самых одиозных указов Екатерины II, который предоставил помещикам право без суда и следствия отправлять принадлежавших им крестьян на каторгу и по собственному усмотрению возвращать их обратно (Индова, 1987: 502). Каторга была одним из самых первых нововведений Петра I, созданная им в 1699 году. Каторжные работы присуждались за особо тяжкие преступления. Соответственно, указ предоставлял в распоряжение помещиков карательное право и беспрецедентные возможности устрашения крестьян. «В

1767 году крестьянам было запрещено жаловаться на помещиков, и попытки обращения за справедливостью стали квалифицироваться как преступления» (Нефедов, 2005: 171). Усиление крепостной зависимости позволило дворянству существенно увеличить доходы с поместий, а вместе с доходами — и свои притязания на местное управление.

Большинство дворянства предпочитало проживанию в поместьях городской образ жизни и сосредотачивалось в провинциальных городах. С одной стороны, дворянство опасалось крестьянских бунтов и находило в городах лучшую от них защиту, с другой — город предоставлял широкие возможности для демонстративного потребления. Уже в 1760-е годы стал формироваться запрос на передачу полицейских учреждений органам городского самоуправления. Екатерининский Устав благочиния и был призван в первую очередь удовлетворить этот запрос, поскольку, как отмечалось в сопроводительном указе, *«настала крайняя необходимость дать городам Устав благочиния... для поспешества доброму порядку, удобнейшаго исполнения законов и для облегчения присудственных мест по недостатку установлений до сего затрудняемых»* (Индова, 1987: 323).

Устав определил структуру полицейских органов в городах и примерный штат городской полиции. В городах создавались управы благочиния, коллегиальные органы, главами которых становились городничие. В столице империи Петербурге и в Москве управы благочиния подчинялись полицмейстерам, которые, в свою очередь, были подчинены обер-полицмейстерам, фактическим градоначальникам. Это, несомненно, говорило о том, что правительство Екатерины II уделяло особое внимание полицейскому режиму в двух столицах. Обер-полицмейстерами назначались только самые доверенные лица монархии. По Уставу выстраивался иерархический порядок полицейского надзора, который проникал во все уголки и поры городской жизни. В компетенцию управы благочиния входили наблюдение за состоянием мостов, улиц и дорог, торговый надзор, пресечение бегства в города крепостных крестьян, надзор за ценами и использованием неверными весами и мерами. Структура и функции управ благочиния оставались неизменными практически целое столетие, вплоть до 1870-х годов.

Главное значение Устава благочиния состояло в том, что этот законодательный акт закреплял, хотя и по умолчанию, те основания порядка принуждения, основными бенефициариями которого были самодержавие и вольное дворянство. Как и указы Петра I, Устав благочиния преисполнен демонстраций добрых намерений законодателя, неустанно пекущегося о добрых нравах подданных. Так, глава XIII Устава внушает начальствующему лицу чинить «правовой и равный суд всякому состоянию» (Индова, 1987: 334). Тем не менее эта норма Устава оставалась не более чем благим пожеланием для большинства крепостных крестьян, для которых указом императрицы была ограничена возможность обращаться в суд против злоупотреблений помещиков. Треть статей Устава касается негативных санкций: подтверщаются прошлые запрещения, вводятся новые, устанавливаются различные взыскания за нарушения порядка. Однако не в одном месте Устава не осуждается

широко распространившаяся к тому времени практика купли-продажи крестьян, для полиции эта практика не являлась нарушением благочиния.

Во второй половине XVIII века наблюдаются заметные изменения в реакции крестьянских низов на политику принуждения. Как пронизательно заметил В. Ключевский, в крестьянской массе всё больше нарастало ощущение несправедливости политического порядка, который прикрывался сверху пафосом камерализма и нравочений (Ключевский, 1989, т. 5: 147). Если на протяжении XVII и первой половины XVIII века крестьянские выступления были направлены против отдельных ненавистных управителей — воевод и приказных людей, то в екатерининское время крестьянские восстания всё больше мотивируются враждой против правящего сословия — дворянства. Крестьянство незамедлительно отреагировало на изменение баланса прав и обязанностей сословий. «Таким образом, — отмечает Ключевский, — крепостное право в том фазисе развития, какого оно достигло во второй половине XVIII в., прежде всего изменило настроение низших классов, их отношение к существующему порядку» (Ключевский, 1989, т. 5: 147).

В свою очередь, нарастание протеста снизу укрепило союз самодержавия и дворянства. Землевладельцы осознали потребность в сильной центральной власти, способной с помощью войск усмирить крестьянские волнения. Пугачевское восстание, безжалостно подавленное карательными войсками правительства, укрепило дворянство в мысли, что любое ослабление центра резко изменит баланс сил на местах и крестьяне возьмут реванш за поражение. Центр предоставил помещикам право вызывать войска для пресечения крестьянских бунтов, а также высылать неугодных крестьян в Сибирь или отправлять на службу в армию. В обмен на это самодержавие требовало политической лояльности и невмешательства дворянства в столичную политику. В этой схеме обнаруживалась стратегическая уязвимость: сколько-нибудь продолжительная дефляция центральной власти на фоне роста беспорядков могла не просто сломать сложившийся консенсус, но и привести к ликвидации одной или обеих сторон негласного соглашения.

VI

Первым критическим испытанием полицейского порядка, заложенного негласным екатерининским консенсусом, оказались события 14 декабря 1825 года, восстание декабристов. Консенсус был нарушен попыткой выхода из него одной из сторон — части дворянства. Политическая программа декабристов предполагала упразднение самодержавия и отмену крепостного права. Реакцией победившего в этом конфликте самодержавия стали усиление полицейского и бюрократического контроля, ослабление позиций дворянства в местном управлении и попытки найти компромиссное решение крестьянского вопроса. Была создана новая конфигурация порядка, бенефициарием которого становилась централизованная бюрократия во главе с монархом, а дворянству отводилась подсобная роль.

Ответом самодержавия на декабрьское восстание стали две важные трансформации. 3 июля 1826 года создаётся новый рычаг политического контроля. Это Третье отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии, орган политического сыска и управления полицией. Третье отделение получает право надзора и контроля над деятельностью всех государственных учреждений и местных органов (Колпакиди, Север, 2010: 102). В 1827 году Третье отделение получает в распоряжение корпус жандармов, который определяется его исполнительным органом. В 1830-е годы рядом законов об организации местной власти Николай I ограничивает влияние среднего и мелкого дворянства в управлении на местном уровне. «До сих пор дворянство было руководящим классом в местном управлении; со времени издания законов 1831 и 1837 гг. дворянство стало вспомогательным средством коронной администрации, полицейским орудием правительства» (Ключевский, 1989, т. 5: 246).

В то же время меняется идеологическая надстройка самодержавия. За её основу принимается доктрина «официальной народности», нашедшая своё выражение в знаменитой уваровской формуле «православие, самодержавие, народность». Если абсолютизм XVIII века репрезентировал стремление к европейским идеалам, а в области практической политики — камералистскую концепцию общего блага, но замыкался на дворянстве как ведущем сословии, то доктрина официальной народности опирается уже на самобытные и консервативные элементы народной жизни как залога общественного блага и спокойствия. Согласно новой доктрине, «национальный дух выражает себя только в самодержавном государстве и в присущей русскому народу склонности к самодержавию. Пересмотр значения самодержавия исключал аналогию с западными моделями, служившую приёмом идеализации монарха, устраняя тем самым содержательное сходство с Западом. Возвышение и прославление монарха должно было происходить в терминах самого монарха; император имманентен нации (а не только одному дворянскому сословию. — В. П.), а нация имманентна самодержавию и императору. Следовательно, движение декабристов было уничтожено как случайная и чуждая примесь, которую следовало беспощадно изгнать из системы» (Уортман, 2002: 362–363).

Однако в сфере крестьянского законодательства Николай I проявил нерешительность. Законами 1840-х годов вводились запреты на продажу крестьян в розницу и приобретение крестьян безземельными дворянами. Вводился институт добровольного соглашения между землевладельцами и крестьянами, в рамках которого помещики могли уступать крестьянам право постоянного пользования землей в обмен на условленные повинности. Фактическая ликвидация крепостного права могла осуществиться по закону 8 ноября 1847 года, предоставившему крестьянам имений, продававшихся с аукциона за долги, право откупа с землей. К тому времени две трети дворянских имений были заложены государственной казне. От верховной власти требовалась только последовательность действий. Сопротивление на нижних этажах бюрократии и дворянства оказалось настолько сильным, что правительство закрыло глаза на невероятный факт: закон 8 октября

загадочным образом исчез из переизданного позднее Свода законов Российской империи, хотя указов о его отмене не принималось (Ключевский, 1989, т. 5: 256).

Новое устройство порядка при Николае I переносило политические риски управления на широко разветвлённую бюрократическую вертикаль. В определённой мере верховная власть становилась заложником слаженности бюрократического механизма, крайне консервативного и неповоротливого. Крымская война (1853–1856) обнажила всю шаткость этой конструкции и полумер в крестьянском вопросе. Затяжной характер войны потребовал широкой мобилизации крестьян в армию и дополнительных налогов и повинностей, которые тяжелым грузом легли на крестьянские хозяйства (Бестужев, 1956: 160–161). Однако главная проблема состояла в том, что царское правительство только предъявляло требования крестьянам, эксплуатируя патриотические настроения, и не торопилось принимать меры по отмене крепостного права. Уже в 1854 году количество крестьянских выступлений в три раза превысило довоенный уровень, а в 1855 году фактически началось массовое крестьянское восстание (Зайончковский, 1968: 64–65). Как и пугачёвский бунт, восстание удалось подавить только с помощью карательных экспедиций регулярных воинских частей.

Крестьянское восстание во время войны встревожило правящую верхушку, но не было единственным раздражающим фактором. Неожиданно довольно резкое недовольство правительством проявила часть дворянства, разочарованная поражением в Крымской войне, неспособностью верховной власти и напуганная крестьянскими беспорядками (Бестужев, 1956: 166–167). На повестку дня встал вопрос о реформах. Положение усугублял также тот факт, что к концу 1850-х годов крестьянские волнения снова стали набирать ход.

Как и во времена Николая I, правительство Александра II начало подготовку крестьянской реформы в секретном режиме, опасаясь негативной реакции как со стороны крестьян, так и со стороны дворянства. Идеологию реформы лаконично передал сам Александр II: «а) чтобы крестьянин немедленно почувствовал, что быт его улучшен; б) чтобы помещик немедленно успокоился, что интересы его ограждены; в) чтобы сильная власть ни на минуту на месте не колебалась, отчего ни на минуту же и общественный порядок не нарушался» (Зайончковский, 1968: 109). Тем не менее крестьянская реформа 1861 года не удовлетворила ни одну из сторон. Крестьяне обременялись крайне высокими выкупными платежами и теряли часть земельных наделов. В то же время дворянство негодовало на действия столичной бюрократии, навязавшей землевладельцам, с их точки зрения, не выгодную редакцию реформы (Литвак, 1991: 87). Обнародование Манифеста 19 февраля 1861 года сопровождалось усиленными мерами безопасности в Петербурге: к столице и крупным городам на случай крестьянских волнений были стянуты войска. Крестьянская реформа несла в себе мощный конфликтный потенциал, который всякий раз вырывался наружу, как только самодержавие сталкивалось с крупными проблемами управления.

Сворачивание курса реформ 1860-х годов началось с того момента, как только Александр II и часть высшей бюрократии почувствовали угрозу неограниченной суверенной власти. В 1865 году ряд земств направил Александру II обращения с проектом учреждения общероссийского дворянского представительства. Эти обращения Александр II болезненно воспринимал как завуалированные требования конституции, за которыми скрывались намерения ограничить самодержавие (Литвак, 1991: 89). В ответ на эти требования в течение 1866–1867 гг. верховная власть предпринимает в целом успешные попытки обуздать земства и существенно ограничить их в правах. Следующий виток реакции связан с негативными последствиями крестьянской мобилизации во время Русско-турецкой войны (1877–1878) и активизацией террористической деятельности народовольцев. В 1878–1879 гг. в деревне сложилась напряженная обстановка под влиянием слухов о «черном переделе» (Зайончковский, 1964: 13). Крестьяне верили, что в награду за понесенные ими жертвы в войне верховная власть наградит их увеличением земельных наделов. В своей массе крестьяне полагали, что местные власти умышленно скрывают от них «высочайшие повеления», и приступали в ряде губерний к захватам земель и лесов.

После неудавшегося покушения на царя и в ответ на беспорядки в деревне в апреле 1879 года Александр II фактически вводит чрезвычайное положение в империи. Он назначает временных генерал-губернаторов, которые получают диктаторские полномочия для борьбы с крамолой в городах и на селе. Причины политического кризиса воспринимаются верховной властью как недостаток мер полицейского характера. Временные генерал-губернаторы наделяются исключительными правами. По своему усмотрению они могли задерживать и выселять лиц, заподозренных в политической неблагонадежности, закрывать общественные организации и приостанавливать выход газет. Они могли издавать полицейские распоряжения, хотя и на временной основе, которые они считали необходимыми для обеспечения общественной безопасности (Зайончковский, 1964: 86).

5 февраля 1880 года Степан Халтурин произвёл взрыв в Зимнем дворце. Незамедлительно последовала реакция. Александр II учреждает Верховную распорядительную комиссию во главе с генералом Михаилом Лорис-Меликовым. Генерал сосредоточил в своих руках управление всей карательной системой империи. Он усилил Министерство внутренних дел, подчинив министерству тайную полицию и корпус жандармов. Одновременно Лорис-Меликов пошёл на некоторые уступки обществу: была списана часть недоимок крестьян по выкупным платежам, а дворянам был обещан представительный орган, но с очень урезанными полномочиями — общая комиссия для консультаций правительства. Тем не менее чрезвычайные меры говорили о том, что верховная власть уже не могла управлять империей на основе обычных законов и остро нуждалась в упрочении силовых органов для поддержания государственного порядка. Началась затяжная инфляция власти. Для того чтобы провести политические решения в жизнь, при очевидном сопротивлении общества требовалось всё больше ресурсов. Реакционные решения

Александра II, вне сомнения, предопределили характер и идеологию полицейской реакции его преемника Александра III, состоявшие в том, чтобы ужесточить полицейский режим, но время от времени идти на уступки обществу.

1 февраля 1881 года Александр II погиб от разрыва бомбы, брошенной в него народовольцем Александром Гриневецким. После нескольких месяцев колебаний, вызванных внутривластной борьбой за влияние на нового царя, Александр III принимает ультрареакционный курс с помощью внушений Обер-прокурора Святейшего Синода Константина Победоносцева. Новый курс предполагал реорганизацию символических и силовых ресурсов политической власти. В символическом отношении ставка делалась на освящение личного авторитета царя как помазанника Божьего в противовес конституционализму как источнику законов и политических институтов. Православная церковь становилась выразительницей национальной идеи, которая противопоставляла традицию идеям просвещения и материального прогресса. Сословные институты, дворянство и крестьянская община занимали место социальной базы самодержавия (Уортман, 1991: 121). В то же время стала набирать популярность символика революционного подполья, обличавшая старый мир и одновременно олицетворявшая борьбу с тиранией и стремление к свободе.

Правовую основу реорганизованных силовых ресурсов самодержавия составило «Положение о мерах к охранению государственной безопасности и общественного спокойствия», принятое 14 августа 1881 года. Особая комиссия, учрежденная для разработки Положения, мотивировала необходимость его принятия острой потребностью в координации чрезвычайных мер. С этой целью предполагалось составить правила, расширяющие полномочия полиции в деле борьбы с революционным движением, и разработать положения «к ограждению государственного порядка и общественного спокойствия» (Зайончковский, 1964: 400–401). Положение вводилось временно на три года, но по истечении трехлетнего срока действия постоянно продлевалось вплоть до 1917 года, став своеобразной конституцией полицейского государства Российской империи (Гессен, 2005: 96–98).

Общие правила Положения наделяли фигуру министра внутренних дел широкими, практически диктаторскими полномочиями для восстановления государственного порядка. Распоряжения министра подлежали немедленному исполнению всеми местными органами власти (Высочайше утвержденное Положение о мерах к охранению государственного порядка и общественного спокойствия, 1885: 261). В случаях возникновения угрозы государственному порядку в ряде местностей империи могло вводиться «исключительное положение», которое существенно расширяло права административно-полицейских властей. Предусматривалось два модуса «исключительного положения»: состояние усиленной охраны и состояние чрезвычайной охраны. Состояние усиленной охраны могло устанавливаться единоличным решением министра внутренних дел или решениями генерал-губернаторов, но с их утверждением министром внутренних дел. Введение состояния

чрезвычайной охраны требовало дополнительной санкции Комитета министров по предоставлению министра внутренних дел.

Критерием для усиленной охраны определённой местности империи являлись нарушения общественного спокойствия «преступными посягательствами против государственного строя или безопасности частных лиц и их имуществ, или подготовлением таковых, так что для охранения порядка применение действующих постоянных законов окажется недостаточным». Критерием для чрезвычайной охраны было «тревожное настроение населения, вызывающее необходимость принятия исключительных мер для безотлагательного восстановления нарушенного порядка...». Критерии для введения исключительного положения сформулированы таким образом, что они предоставляли весьма широкие возможности для их толкования, а значит — и для произвола. Кроме того, экстренной защите со стороны полиции подлежал не только государственный строй — самодержавие, но и частные лица и их имущество. Очевидно, что под частными лицами в первую очередь подразумевались землевладельцы и их имения, против которых выступали крестьяне. Самую же большую угрозу порядку законодатель видел в «тревожном настроении населения», под которым явно имелись в виду прежде всего возмущения низших сословий государственным порядком, грозившие перерасти в бунт на селе и в городах.

Введение исключительного положения открывало перед должностными лицами самые широкие возможности для организации жёсткого полицейского режима. Введение усиленной охраны местности было рассчитано, как можно предполагать, на предотвращение политических брожений низших сословий — крестьянства и городских низов. Генерал-губернаторы, губернаторы и градоначальники получали, среди всего прочего, полномочия запрещать любые общественные и частные собрания, закрывать торговые и промышленные заведения, высылать в административном порядке лиц, заподозренных в политической неблагонадежности, а также передавать в ведение военных судов дела, которые до введения усиленной охраны рассматривались обычными судами. Местные полицейские власти получали право арестовывать по подозрению в неблагонадежности лиц на срок до двух недель, производить в любое время и в любом помещении обыски, арестовывать имущество подозреваемых лиц (пункты 14–22 Положения). Таким образом, усиленная охрана осуществлялась за счёт явных ущемлений индивидуальной свободы и прав неприкосновенности личности, а также приостановки гарантий свободы собраний и хозяйственной деятельности.

Введение чрезвычайной охраны, судя по характеру предусмотренных репрессивных мер, предполагало, что политическим брожением охвачены уже не только низы, но и высшие сословия. Наряду с мерами, аналогичными для усиленной охраны, но с более суровыми санкциями, этот режим предоставлял права соответствующим должностным лицам: а) увольнять чиновников всех ведомств, включая выборных служащих в сословных, земских и городских учреждениях; б) приостанавливать и закрывать собрания сословных, земских и городских учреждений; в)

приостанавливать выпуск периодических изданий; г) закрывать учебные заведения на срок не более одного месяца (пункты 23–27 Положения).

Наряду с этими двумя временными режимами Положение предусматривало правила для действий соответствующих должностных лиц в тех местностях, которые не были объявлены в исключительном положении. Суть правил состояла в том, что *de jure* эти лица получали одинаковые полномочия, как и при исключительном положении, только подкреплённые менее строгими санкциями. Поскольку режим усиленной охраны непрерывно действовал в ряде местностей вплоть до 1917 года (в Санкт-Петербурге, Москве и в других губерниях и городах), Положение вводило тотальный полицейский режим на территории всей империи.

Хотя двадцатилетний период с момента введения Положения (1881–1901) был отмечен спадом политических волнений, действие Положения постоянно продолжалось. Более того, многие губернаторы стремились ввести усиленную охрану на подвластных им территориях, так как этот режим давал им практически неограниченные возможности полицейского администрирования. За это время, как отмечал Владимир Гессен, выросло целое поколение, которое «не видало иного государственного порядка, кроме порядка чрезвычайных, исключительных по своей жестокости, полицейских мер и лишь по книгам знает об общих законах Российской Империи» (Гессен, 2005: 96).

Положение 14 августа 1881 года *de facto* учреждало полицейский произвол как норму управления. Неизменное продление исключительного положения определённо свидетельствовало о вырождении обычного права, поскольку поддержание порядка в чрезвычайных условиях опиралось на «повиновение за страх, а не на совесть». Усиливались карательные санкции норм права, тогда как их моральная сила ослаблялась. Предотвратило ли революцию действие Положения на территории империи? Во время революционных событий 1905 года режим усиленной охраны сменяется режимами чрезвычайной охраны и военным положением именно в тех городах и местностях, где усиленная охрана действовала с 1881 года. Это говорило о том, что полицейский режим, опиравшийся на произвол и жёсткие санкции, являлся шаткой конструкцией порядка и требовал значительных сдерживающих ресурсов для стабилизации, особенно в условиях внешних вызовов. Логика исключительного положения подталкивала режим к постоянной демонстрации превосходства над населением. В то же время бездействие или уступки со стороны режима начинали трактоваться различными слоями общества как проявления слабости и побуждали к активному противодействию.

VII

Внешнее спокойствие в период между 1881 и 1901 годами скрывало за собой нарастание мощного конфликтного потенциала в обществе одновременно по нескольким линиям. Быстрый демографический рост в деревне обнажал проблемы, связанные с ограничительным характером крестьянской реформы 1861 года. Даже

усилившийся отток населения в города, а также в Сибирь и на Кавказ не компенсировал недостаток земли у крестьян Центральной и Чернозёмной России (Нефедов, 2005: 306). В деревне зрело глухое недовольство. Стремительный промышленный рост и ускоренная урбанизация в 1890-е годы сформировали новый беспокойный в политическом отношении слой городского пролетариата. Испытывало неудовлетворение среднее и мелкое дворянство, терявшее свои экономические позиции в ходе крестьянской реформы, но имевшее ещё сильную опору в земских учреждениях (Соловьев, 1981: 3–4).

Революция 1905–1907 гг. началась с фронды земств во второй половине 1904 года в разгар Русско-японской войны. Причиной фронды было глубокое разочарование дворянских кругов неспособностью верховной власти обеспечить им необходимую экономическую помощь в ведении сельского хозяйства. В то же время дворянство чувствовало нарастающую угрозу своим интересам со стороны крестьян (Соловьев, 1981: 14). Как и в прошлом, земское дворянство выдвинуло либеральные требования введения общероссийского выборного представительства. При помощи этого института дворянство намеревалось всего лишь модернизировать самодержавие и приструнить имперскую бюрократию. «Банкетная кампания» с требованием созыва Учредительного собрания осенью 1904 года вызвала замешательство в правительственных кругах. Произошёл раскол столичной бюрократии на противников и сторонников либеральных требований земства. Однако неожиданно в события стали вмешиваться другие факторы.

Остаётся неясным, в какой мере земское движение оказало влияние на политическое брожения рабочих промышленных центров империи. Судя по всему, следует согласиться с мнением Теодора Шанина о том, что в революции 1905–1907 гг. действовали несколько самостоятельных революционных движений (Шанин, 1997: 74–139). На самой первой стадии это было земство, которое уже в течение 1905 года стало отыгрывать назад. Либеральные требования земства подхватило более радикальное движение городской интеллигенции и студенчества. Затем на сцену революции вышли сначала городской пролетариат и, наконец, крестьянство. Каждый из этих потоков реагировал на свои специфические проблемы, обострённые Русско-японской войной, и подчинялся своей логике революционных действий.

Конфликт рабочих с администрацией Путиловского завода в Петербурге в декабре 1904 года и последовавшая безрезультатная забастовка 3 января 1905 года с требованием восстановить уволенных рабочих стали причинами массового негодования путиловцев и проявления к ним сочувствия со стороны рабочих других столичных предприятий. На фоне негодования и безуспешных переговоров с властями изначально экономические требования рабочих политизировались. На 9 января было намечено массовое шествие с подачей петиции, в которой наряду с заимствованным у либералов требованием созыва Учредительного собрания содержались требования против полицейского режима самодержавия¹⁸. Расстрел

18. В Петиции, в частности, выдвигались требования свободы и неприкосновенности личности, свободы слова, печати, собраний, свободы совести, равенства всех перед законом, ответственности

демонстрации 9 января 1905 года вызвал вспышку массового протеста рабочих по всей России и послужил *de facto* началом революционных событий¹⁹. Наиболее ожесточенный характер рабочее движение приняло в Польше и в прибалтийском регионе, где антиправительственные выступления сопровождались призывами против мобилизации мужского населения на Русско-японскую войну.

Общая дестабилизация политической обстановки, неудачный ход войны, убийство 4 февраля 1905 года дяди царя, генерал-губернатора Москвы великого князя Сергея Александровича вынудили Николая II пойти на уступки. Под председательством нового министра внутренних дел Александра Булыгина было созвано Особое совещание для определения компетенции выборного представительства, которое всё же решено было учредить. Однако подготовленный к лету проект законсовещательного, а не законодательного органа вызвал широкий протест земских кругов, интеллигенции и студенчества. Переломным событием осени 1905 года стала стихийно возникшая в начале октября Всероссийская политическая стачка. Забастовка железнодорожников парализовала промышленность, к забастовке в скором времени присоединились рабочие других отраслей и студенчество. В стачке участвовали около 2 млн человек. Ситуация вышла из-под контроля властей. Полиция не справлялась. После того как двоюродный дядя царя великий князь Николай Николаевич отказался принять на себя роль диктатора для подавления беспорядков, сославшись на недостаток войск, Николай II согласился подписать Манифест 17 октября (Витте, 1994, т. 2: 43).

Уже в октябре в деревню стали просачиваться известия о массовых революционных волнениях в городах. Крестьяне расценивали поступающие сведения как явный признак ослабления государственной власти. Началась цепная реакция крестьянских выступлений против помещиков в Центрально-Черноземной России (Шанин, 1997: 147–169). «В основе взрыва лежал, без сомнения, постоянный и усиливающийся кризис крестьянской экономики... Его главным компонентом был порочный круг: быстро уменьшающиеся земельные наделы, недостаточные доходы, как и инвестиции, давление долгов и налогов, взлёт арендных платежей и нехватка альтернативных или дополнительных источников занятости и доходов. Всё это вело к обнищанию крестьянства» (Шанин, 1997: 153–154). Обстановку в деревне усугубил неурожай, который привел к голоду в 25 центральных губерниях и радикализировал сознание крестьян. Уступки верховной власти воспринимались крестьянами по старому шаблону как возможность скорого и справедливого решения крестьянского вопроса сверху: передачи крестьянам оставшейся части земли помещиков.

министров перед народом, гарантий законности правления, амнистии политических заключенных, отделения церкви от государства и др. (Шилов, 1925).

19. Характерно, что сама подготовка к шествию 9 января за короткий период крайне радикализовала сознание столичных рабочих, став своеобразным водоразделом. Священник Георгий Гапон на собраниях перед шествием открыто говорил, что если царь не выслушает требования рабочих, то царя для рабочих больше не может существовать. В этом контексте на собраниях был выдвинут и нашёл всеобщую поддержку лозунг «Долой царя» (Гапон, 1990).

Завершение Русско-японской войны в сентябре 1905 года позволило правительству начать ускоренную переброску регулярных войск с Дальнего Востока в Центральную Россию. Это обстоятельство и решило судьбу революции. Совместными усилиями войск и казачества восстание удалось погасить (Трут, 2013). Лояльность армии и казачества оказалась определяющим фактором в деле усмирения революционных выступлений. В то же время революционные события 1905–1907 гг. показали, что полицейская реакция Александра III — консервативный поворот и усиление полицейских мер — потерпела крах. Кровавые репрессии, разгон крестьянских I и II Дум означал, что самодержавие не могло уже опираться на крестьянство в целом, но уже и не могло обойтись хотя бы без видимости народного представительства (Аврех, 1991: 34).

Третьеиюньский переворот 1907 года подготовил условия для проведения управляемой крестьянской реформы сверху и создания цензового представительства, урезавшего права крестьян в части избирать и быть избранными в Государственную Думу. Столыпинская крестьянская реформа включала ряд перспективных новаций, однако сохраняла архаику в виде помещичьего землевладения, сильно раздражавшего крестьян (Аврех, 1991: 91–92). С другой стороны, третьеиюньский переворот создал неустойчивую политическую конструкцию. Для проведения намеченного политического курса в III Думе верховная власть вынуждена была лавировать между правоцентристским и левоцентристским большинством (Аврех, 1985: 3–4). После третьеиюньского переворота стали наглядно проявляться признаки дефляции верховной власти. Поражение в Русско-японской войне, кровавое подавление революции девальвировали и без того уже пошатнувшийся престиж самодержавия. Социальная база режима сузилась до его поддержки главным образом крайне правыми элементами дворянства и общества. Кроме того, сохранение чрезвычайных положений в ряде губерний говорило о том, что несущей опорой самодержавия оставались полицейские репрессии. В то же время режимы чрезвычайной и усиленной охраны подрывали само единство центрального управления.

Неустойчивая конфигурация власти, созданная после третьеиюньского переворота и отягощенная дефляционными процессами, могла существовать только в относительно стабильных условиях, в силу инерции. Всё изменила Первая мировая война. В самом начале войны Николай II пытался использовать эмоциональный подъём монархически-патриотической мобилизации общества перед лицом внешней угрозы для укрепления престижа верховной власти (Колоницкий, 2010: 73–130). На первых порах казалось, что былой престиж самодержавия отчасти восстанавливается. Однако опрокинув все первоначальные расчеты, война приняла затяжной, позиционный характер и предъявила новые требования в организации тыла с целью повышения эффективности и размаха военных операций (МакНил, 2008: 365–366). Чтобы успешно вести ширококомасштабные боевые действия, необходимо было на протяжении многих месяцев кормить, снаряжать, вооружать, обучать и лечить миллионы людей. Кроме того, нужно было поддерживать мо-

ральный дух армии и населения в тылу, оправдывая приносимые ими жертвы на алтарь победы. После того как к концу 1914 года стало ясно, что быстрой победы не состоится, а для продолжения войны требуются новые мобилизации на фронт и очередные пожертвования, патриотический запал начал ослабевать, и на поверхность вышла проблема высшего смысла участия в войне.

Именно провал тыла на фоне крупных военных поражений весны-лета 1915 года вызвал крайнее замешательство в обществе и обострил противоречия в политическом руководстве. Оказавшись перед угрозой изоляции, Николай II пошёл на реорганизацию правительства, уволив летом ряд непопулярных министров (Аврех, 1989: 83). Новый состав правительства сразу же предпринял попытки заручиться поддержкой Думы и общественности в лице земско-городских союзов. Однако эти попытки встретили отпор со стороны окружения Николая II, что и стало поводом для так называемой «министерской забастовки». Параллельно этому процессу на фоне глубокого разочарования военными поражениями и дезорганизацией тыла в думских кругах вызревал союз правоцентристов и либералов, оформившийся к концу лета в Прогрессивный блок. Образование оппозиционного Прогрессивного блока резко сузило возможности верховной власти в деле конструктивного сотрудничества с Думой, хотя оппозиционность нового большинства была весьма умеренной.

Переломным событием, перечеркнувшим все расчеты для достижения политического компромисса, стало увольнение в конце августа с поста Верховного главнокомандующего великого князя Николая Николаевича, заподозренного ближайшим окружением Николая II в намерениях узурпации верховной власти, и решение царя самому возглавить армию. Покончив с «министерской забастовкой», ближайшее окружение Николая II, распутинская клика, монополизировала контроль над кадровой политикой. Именно с этого времени начинается определяющее влияние на решения Николая II его супруги Александры Федоровны и стоящего за ней Распутина. И именно с этого времени начинает раскручиваться дефляционная спираль кризиса власти, которая приводит к «министерской чехарде» и выходу из строя механизмов обычных методов управления, к полному отчуждению власти от общества и утрате остатков авторитета, восстановленного отчасти на волне православно-патриотической мобилизации в первые месяцы войны (Аврех, 1989: 174–175).

Хотя к началу 1916 года удалось наладить производство военной продукции в требуемых для армии объёмах, сделано это было ценой раскрутки инфляционного маховика. Увеличивая денежную массу, правительство изымало недостающие средства на ведение войны путём перекалывания издержек на население в виде роста цен и снижения потребления (Прокопович, 1917: 61). К концу 1916 года инфляция практически вышла из-под контроля, цены выросли почти в четыре раза, а уровень зарплат в городах заметно отстал от их роста. Галопирующая инфляция и дефицит товаров повседневного потребления вынуждали крестьян сокращать поставки продовольствия на рынок. Сложилась критическая ситуация: продолжать

снабжение двенадцатимиллионной армии стало возможным только путем прямого изъятия недостающего продовольствия у крестьян, то есть путем организации полицейских рейдов, что и предусматривала продрозвёрстка, введённая в конце 1916 года. Поскольку и этих мер оказалось недостаточно, а приоритет в снабжении отдавался армии, в городах всё острее ощущалась продовольственная проблема.

Наиболее ощутимые удары по пошатнувшимся позициям абсолютизма, находившегося с осени 1915 года в дефляционном пике, были нанесены распространявшимися слухами о влиянии на «безвольного самодержца» «темных сил» и необратимыми изменениями в настроениях и дисциплине армии. В первом случае широкое обращение слухов не просто размывало фрейм суверенной власти. Как отмечает Б. Колоницкий, «как это не раз бывало в русской истории, царь, якобы лишенный истинных монархических качеств, воспринимался порой как подмённый государь... Так, в октябре 1916 года в Саратовское жандармское управление сообщалось, что по Камышинскому уезду ходит некая странница, которая «секретно внедряет в головы темной народной массы», что Николай II «не есть государь природный, а отпрыск жидовской крови, узурпировавший будто бы престол у Великого князя Михаила Александровича». Отмечалось, что «масса — верит, передает об этом друг другу и пропаганда под секретом разрастается» (Колоницкий, 2010: 225)²⁰. Начиная с осени 1916 года циркулирование самых невероятных слухов превращало самодержавие фактически в народного *врага*, особенно когда образ Николая II под воздействием перетолков о сепаратном мире стал тесно ассоциироваться с «изменой в верхах». Вполне возможно, что именно глубокие изменения символического восприятия самодержавия по ходу Первой мировой войны заложили основу для его поразительно легкого исчезновения с исторической сцены в Феврале 1917 года²¹.

Изменения в настроениях и дисциплине армии носили не менее фундаментальный характер. По прошествии двух напряжённых лет военных действий из-за боевых потерь выбыл лучший кадровый состав солдат и офицеров, на котором держались традиции и дисциплина регулярных войск. Замещавшие выбывшие ряды «офицеры и солдаты в подавляющем большинстве носили мундир всего несколько месяцев, а то и несколько недель. Ни те, ни другие не получали надлежащего военного образования и воинского воспитания. Прошедший трехнедельный, в лучшем случае — двухмесячный курс учения в запасном полку, солдат попадал под команду офицеру, прошедшему столь же поверхностное учение в школе прапорщиков или на ускоренном курсе военного училища» (Керсновский, 1994: 248). Таким образом, постоянная смена кадрового состава солдат и офицеров низших званий вызвала *ослабление традиционных механизмов социализации и социально-*

20. Едва ли стоит сомневаться, что приведённый пример был далеко не единичным, а типичным явлением тех лет.

21. В этом отношении не стоит сбрасывать со счетов и историческую память населения. Ко времени Первой мировой войны повзрослели дети множества крестьянских семей, хорошо помнящие, как их родителей подвергали кровавым расправам во время революционных событий 1905–1907 гг.

го контроля в армии. Неслучайно к началу 1917 года двенадцатимиллионную армию стали называть наспех «вооруженным народом».

Позиционный характер войны вынуждал солдат проводить большую часть времени в окопах в ожидании атак противников. «Окопное сидение создавало непрошенные досуги, которых не умели заполнить. Праздность рождала праздные мысли. Вопрос „за что воюем?“... приобрел первостепенную важность для вооруженного народа» (Керсновский, 1994: 254). Внятного ответа на этот вопрос дать никто не мог, зато окопная среда создавала благодатную почву для самых небывалых слухов о «темных силах» и предателях в тылу. Особенно напряжённой оказалась ситуация в запасных полках. Под запланированное наступление весной 1917 года была проведена очередная мобилизация, которая уже затронула мужское население выше среднего возраста, отцов семейств, решительно не желавших оправляться на фронт. Именно запасные батальоны, сосредоточенные в городах и прежде всего в столице империи Петрограде, стали пороховой бочкой революции. Нужна была только искра.

Как сообщал 19 января 1917 года начальник Петроградского охранного отделения Константин Глобачёв, в ноябре 1916 года под влиянием запрещённых властями речей депутатов Думы Милюкова, Керенского, Шульгина произошла резкая перемена отношения петроградцев к парламенту. В оппозиционной Думе разом увидели выразительницу интересов народа. Глобачёв подчеркивал, что «ноябрьские события, дав толчок политическим разговорам обывателей, тем самым содействовали тому, что все политические чаяния населения оказались связанными с именем Думы» (Блок, 2012: 394). Возникшая дихотомия «хорошая Дума/плохое правительство», нахлобиченная на разнообразные слухи о предательстве в верхах, на озлобление дороговизной и страхи перед коллапсом инфраструктуры города, поляризовала сознание горожан. Глобачёв резюмировал, что «ожидаемый массами в феврале месяце роспуск Государственной Думы не обязательно вызовет, но легко может вызвать общую забастовку, которая объединит в себе всевозможные политические направления и которая, начавшись под флагом популярной сейчас „борьбы за Думу“, окончится требованиями окончания войны, всеобщей амнистии, всех свобод и пр.» (Блок, 2012: 399–400).

Однако события, которые прогнозировал начальник столичного Охранного отделения, приняли более жёсткий, радикальный оборот. В январе 1917 года в Центральной России выпало много снега, что затруднило и без того крайне тяжелую обстановку с железнодорожным сообщением. Предприятия военно-промышленного комплекса стали испытывать перебои поставок сырья. Именно недостаток сырья привел к февральскому решению военной администрации Путиловского завода о массовом увольнении рабочих. Это решение и послужило детонатором революционного взрыва. Как показал Б. Колоницкий, цепная реакция солидарности петроградских рабочих и жителей столицы стала возможной потому, что широкой популярностью пользовалась альтернативная политическая символика — символика революционного подполья (Колоницкий, 2012: 14–36). Песни про-

теста и красные флаги сыграли роль важнейших инструментов самоорганизации улицы. 27 февраля вспыхнуло восстание запасных батальонов столицы, которое и решило исход революции. Удержать порядок силами петроградской полиции и частью войск, ещё сохранявших лояльность режиму, оказалось невозможным.

С красными флагами и под исполнение «Марсельезы» солдаты различных частей 180-тысячного Петроградского гарнизона двинулись к Таврическому дворцу, ставшему символом альтернативного центра власти. Торжественные марши революционных войск демонстрировали лояльность гарнизона — вооружённой силы — ещё только образующейся новой власти. Эти события переживались как «праздник свободы» и знаменовали радикальный слом фрейма самодержавной власти и старого полицейского порядка. Именно это обстоятельство и позволило Николаю Суханову решительно сделать вывод, что «дело революции было безвозвратно выиграно! ...Николай ещё гулял на свободе и назывался царём. Но где был царизм? Его не было. Он развалился одним духом. Строился три века и сгинул в три дня».

Серьёзность положения в столице осознали в Могилёве, Ставке Верховного главнокомандующего, где находился Николай II, только к вечеру 27 февраля (Иоффе, 1992: 33). Последовала стандартная реакция — организовать в Петроград карательную экспедицию, которую Николай II поручил своему доверенному лицу генералу Иванову. Однако по мере того как в Ставку стали приходиться всё более тревожащие сведения об обстановке в столице — прежде всего по линии председателя Думы Родзянко, которого начальник штаба Ставки генерал Алексеев стал рассматривать посредником в деле урегулирования политического кризиса, — настроения генералитета резко ухудшились. В восприятии генералов во весь рост встала проблема неопределённости, которая обострялась страхом дестабилизации армии в условиях войны. Как уже было отмечено, двенадцатимиллионная армия трансформировалась в «вооруженный народ». Ненадежность войск признавали сами генералы, в том числе новоиспеченный диктатор генерал Иванов (Кондаков, 2005). Генералам настоятельно требовалась политическая определённость. Сначала они увидели решение в «ответственном министерстве» и добивались от Николая II этой уступки, а затем, поддавшись на авантюру Родзянко, пытавшегося разыграть рокировку в целях спасения монархии, потребовали уже отречения Николая II. Для генералов отречение представлялось ситуативным решением острой проблемы политической неопределённости, как оказалось — решением эфемерным. Для Николая II это была измена, отказ последней опоры самодержавия.

Первыми решениями Временного правительства стали ликвидация институтов полицейского государства самодержавия, установление свобод и равноправия граждан новой России.

* * *

Основная задача данной статьи состояла в проверке пяти гипотез, при помощи которых предстояло охарактеризовать полицейский порядок эпохи абсолютизма в России и причины его краха в ходе Февральской революции 1917 года. Первая гипотеза предполагала выделение главного свойства этого порядка — *принуждения*, в отличие от других констант: приверженности порядку на основе совместно разделяемых норм или рационального расчета. Историческим свидетельством в пользу этой гипотезы служат процессы закрепощения крестьян в эпоху раннего самодержавия, бесправное положение крестьян в период расцвета абсолютизма и проведение крестьянских реформ в интересах основных бенефициариев порядка — высших сословий империи. Вопреки представлениям об устойчивости абсолютистских режимов на базе традиционной легитимации, мы пытались показать, что российское самодержавие испытывало хронический дефицит *ресурсов легитимации*. Свидетельствами в пользу этой гипотезы служат как подчинение на заре становления самодержавия православной церкви государству и использование этого института в качестве своеобразного полицейского органа, так и использование основной массой крестьян любого подходящего повода для миграции или бунта против установленного порядка. Совсем неслучайно глава Третьего отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, шеф жандармов А. Бенкендорф отмечал, что крепостное право — это «пороховая бочка под государством».

Власть абсолютистских режимов основывается на демонстрации силового превосходства на подконтрольной территории и нуждается в соответствующих символах репрезентации. Проявления нерешительности, тем более — на длительных интервалах времени, указывают на слабость власти и создают почву для кризиса. В этой связи была выдвинута гипотеза о *дефляции власти* как драйвере кризисных процессов. Тем не менее для российского самодержавия вплоть до начала XX века были характерны преимущественно инфляционные процессы, выражавшиеся в усилении мер полицейского контроля и в минимуме уступок в качестве типичной реакции на требования общества. Пик инфляционных процессов пришелся на правление Александра III. Выраженные признаки дефляции власти появились после революции 1905–1907 гг.

Однако в условиях военных мобилизаций, когда самодержавию приходилось обращаться с патриотическим призывом к обществу, его инфляционный образ девальвировался. Войны, начиная с Крымской войны, приводили к серьезным политическим кризисам. Отсюда выдвигалась гипотеза, что *форсированные структурные изменения* в ходе военных мобилизаций перегружали возможности полицейского контроля и ставили режим на грань развала. Только лояльность регулярной армии оказывалась единственным средством стабилизации порядка.

Первая мировая война вызвала масштабные структурные изменения общества. На третьем году войны сохранение репрессивного полицейского режима

оказалось проблематичным ввиду полной символической девальвации образа Николая II. Ближайшей причиной Февральской революции, как предполагает пятая гипотеза, стала стремительная *политизация сознания* петроградцев на фоне обострённого восприятия власти как зла, которое невозможно больше терпеть.

Предложенная концепция революции на основе темпорального совпадения трех факторов — дефляции власти, форсированных структурных изменений и ситуативной активизации политического сознания — требует, вне всякого сомнения, дальнейшей детализации и проверки её достоверности на других исторических примерах. Это — задача будущих исследований.

Литература

- Аврех А. Я. (1985). Распад третьеиюньской системы. М.: Наука.
- Аврех А. Я. (1991). П. А. Столыпин и судьбы реформ в России. М.: Политиздат.
- Аврех А. Я. (1989). Царизм накануне свержения. М.: Наука.
- Андреев А. (Сост.). (2001). Российская государственность в терминах: IX — начало XX в.: Словарь. М.: Крафт+.
- Бабкин М. (2008). События первой российской революции и Святейший Синод Русской Православной Церкви (1905–1906). URL: <http://krotov.info/history/20/1900/1906babkin.htm> Дата доступа: 13.10.2013.
- Бестужев И. В. (1956). Крымская война 1853–1856 гг. М.: Издательство Академии наук СССР.
- Блок А. (2012). Последние дни императорской власти. М.: Прогресс-Плеяда.
- Булдаков В. П. (1997). Красная смута: природа и последствия революционного насилия. М.: РОСПЭН.
- Витте С. Ю. (1994). Воспоминания. В 3-х тт. М.: Скиф Алекс.
- Вишняк М. В. (1924). Падение русского абсолютизма // Современные записки. № 18. С. 231–264.
- Высочайше утвержденное Положение о мерах к охранению государственного порядка и общественного спокойствия. (1885) // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Третье. Т. 1. № 350. С. 261–266. URL: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php Дата доступа: 12.11.2013.
- Гапон Г. (1990). История моей жизни. URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gapono.php Дата доступа: 15.11.2013.
- Гессен В. М. (2005). Исключительное положение. Харьков: Эспада.
- Гоббс Т. (1991). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Н. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения в 2 тт. Т 2. М.: Мысль. С. 3–545.
- Голдстоун Дж. (2006). К теории революции четвертого поколения / Пер. с англ. Н. Эдельмана // Логос. № 5. С. 58–103.
- Духовный регламент. (1721). URL: <http://www.krotov.info/acts/18/1/1721regl.html> Дата доступа: 12.10.2013.

- Зайончковский П. А.* (1964). Кризис самодержавия на рубеже 1870–1880-х гг. М.: Издательство Московского университета.
- Зайончковский П. А.* (1968). Отмена крепостного права в России. М.: Просвещение.
- Иоффе Г. З.* (1992). Революция и судьба Романовых. М.: Республика.
- Индова Е. И.* (Ред.). (1987). Российское законодательство X–XX веков. Т. 5: Законодательство периода расцвета абсолютизма. М.: Юридическая литература.
- Керсновский А. А.* (1994). История русской армии. Т. 4: 1915–1917 гг. М.: Голос.
- 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.
- Ключевский В. О.* (1989). Сочинения в 9 т. Т. 4: Курс русской истории. Ч. 4 / Под ред. В. И. Янина. М.: Мысль.
- Колоницкий Б. И.* (2010) «Трагическая эротика»: образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. М.: НЛО.
- Колоницкий Б. И.* (2012). Символы и борьба за власть: к изучению политической культуры Российской революции 1917 года. СПб.: Лики России.
- Колпакиди А. И., Север А. М.* (2010). Спецслужбы Российской Империи. М.: Эксмо.
- Кондаков Ю. Е.* (2005). «Бумажный» поход генерала Н. И. Иванова на Петроград. URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=103274> Дата доступа: 28.02.2013.
- Литвак Б. Г.* (1991). Реформы и революции в России // История СССР. № 2. С. 85–96.
- МакНил У.* (2008). В погоне за мощью: технология, вооруженная сила и общество в XI–XX веках. М.: Территория будущего.
- Мельгунов С. П.* (1961). Мартовские дни 1917 года. Париж.
- Нефедов С. А.* (2005). Демографически-структурный анализ социально-экономической истории России. Екатеринбург: Изд-во УГГУ.
- Никонов В.* (2011). Крушение России. 1917. М.: АСТ, Астрель, Харвест.
- Парсонс Т.* (1993). Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Пер. с англ. Н. Л. Поляковой // THESIS. Т. 1. № 2. С. 299–313.
- Поликарпов В. В.* (2005). 22–23 февраля 1917 года в Петрограде // Вопросы истории. № 10. С. 10–24.
- Прокопович С. Н.* (1917). Война и народное хозяйство. Москва.
- Пайтс Р.* (1996). Три «почему» русской революции / Пер. с англ. В. Е. Аллоя. М.; СПб.: Atheneum.
- Пайтс Р.* (2004). Россия при старом режиме / Пер. с англ. В. Козловского. М.: Захаров.
- Раев М.* (2000). Регулярное полицейское государство и понятие модернизма в Европе XVII–XVIII веков: попытки сравнительного подхода к проблеме // Американская русистика: вехи историографии последних лет. Императорский период. Самара: Самарский университет.
- Регламент или устав главного магистрата. (1830) // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Т. 6. С. 296. URL: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php Дата доступа: 27.10.2013.

- Соборное уложение. (1830) // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Третье. Т. 1. № 350. С. 2–161. URL: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php
Дата доступа: 24.10.2013.
- Соловьев Ю. Б. (1981). Самодержавие и дворянство в 1902–1907 гг. Ленинград: Наука.
- Сорокин П. А. (1992). Социология революции // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат. С. 266–294.
- Суханов Н. Н. (1991). Записки о революции. М.: Издательство политической литературы.
- Тилли Ч. (2009). Принуждение, капитал и европейские государства. 1990–1992 гг. / Пер. с англ. Т. Б. Менской. М.: Территория будущего.
- Токвиль А. (1997). Старый порядок и революция / Пер. с фр. М. Федоровой. М.: Московский философский фонд.
- Томсинов В. А. (2011) Законодательство императора Петра III: 1761–1762 годы: комментарии // Законодательство императора Петра III: 1761–1762 годы. Законодательство императрицы Екатерины II: 1762–1782 годы / Сост. В. А. Томсинов. М.: Зерцало. С. xi–xxiii.
- Трут В. П. (2013). Роль казачества в подавлении революции 1905–1907 годов. URL: http://www.moskvam.ru/publications/publication_215.html Дата доступа: 17.11.2013.
- Уортман Р. (1991). Николай II и образ самодержавия // История СССР. № 2. С. 119–128.
- Уортман Р. (2002). Сценарии власти: мифы и церемонии русской монархии. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I / Пер. с англ. С. Житомирской. М.: ОГИ.
- Филиппов А. Ф. (2006). Триггеры социальных событий // Логос. № 5. С. 104–117.
- Чувардин Г. С. (2013). Русская императорская гвардия в событиях революции 1905–1907 гг. URL: <http://www.oiros.org/public/р04/004.htm> Дата доступа: 11.10.2013.
- Шанин Т. (1997). Революция как момент истины: Россия 1905–1907 гг. — 1917–1922 гг. М.: Весь Мир.
- Шилов А. А. (1925). К документальной истории «Петиции» 9 января 1905 г. URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_sh/shilov1905.php. Дата доступа: 15.11.2013.
- Шульгин В. В. (1990). Годы. Дни. 1920. М.: Новости.
- Goldstone J. A. (2008). Pathways to state failure // Conflict Management and Peace Science. Vol. 25. № 4. P. 285–296.
- Johnson Ch. (1966). Revolutionary change. Boston: Little Brown & Company.
- Münch R. (2004). Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Neocleos M. (2000). The fabrication of social order: a critical theory of police power. London: Pluto Press.
- Parsons T. (1964). The social system. New York: The Free Press of Glencoe.
- Skocpol Th. (1979). States and social revolutions: a comparative analysis of France, Russia, and China. New York: Cambridge University Press.

Идея революции*

Ален Турен

Теория революции Алена Турана выступает разновидностью так называемых теорий «конца революции». По мнению автора, революция была «общей магистралью современности», однако по мере того как универсализм разума (унаследованный от философии Просвещения) и понимание современности как изменения вытесняются партикуляризмом поисков идентичности и видением современности как конфликта, революция превращается в антиреволюцию. Оригинальность подхода Турана состоит в том, что он отказывается от европейской традиции определять революции и общественные движения друг через друга или рассматривать их как тесно связанные. «Социология действия» предлагает обратное видение: там, где нет общественных движений (или появляется то, что Турен называет «антидвижениями»), возможна революция и, наоборот, там, где есть общественные движения, там революции быть не может (или имеет место *антиреволюция*). Революции противостоят общественным движениям, как универсализм эволюционизма противостоит партикуляризму историцизма. Турен отстаивает взгляд на современность как на нечто среднее. Современность как сложный конфликтный «сплав» универсализма разума, технологии с партикуляризмом культурных, национальных, классовых идентичностей. «Конец революции» не предполагает конца истории, конца социального изменения, конца политики или конца неинституциональной борьбы за власть. Антиреволюции, безусловно, обладают революционными аспектами, однако борьба общественных движений с всепроникающим воздействием больших централизованных аппаратов управления носит прежде всего оборонительный, а не наступательный (как в случае революции) характер. Это не борьба «за» власть, за сокращение дистанции между управляющими и управляемыми, а «против» универсализирующего «программирования», борьба за «счастье» как индивидуализированное (зачастую даже «популистское») видение такой организации общества, которая соответствует групповой идентичности.

Ключевые слова: Ален Турен, революция, антиреволюция, конец революций, общественные движения, современность.

Tabula Rasa

Идея революции лежит в основе западных представлений о модернизации. Европейский опыт, который так долго господствовал на мировой сцене, черпал свою силу, жестокость и пугающую способность к экспансии главным образом в уверенности, что современность должна быть создана исключительно усилиями разума и что ничто не должно противостоять тому универсализирующему влиянию, которое разрушит все социальные и культурные традиции, верования, привилегии и сообщества.

© Theory, Culture & Society Ltd., 1990

© Карасёв Д. Ю., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

* Пер. с англ. Дмитрия Карасёва. Источник: *Touraine A. (1990). The Idea of Revolution // Theory, Culture & Society. Vol. 7. № 2. P. 121–141.*

Западная модернизация — сначала европейская, а затем и американская — веками поддерживала убеждение, будто бы она — не что иное, как современность в действии, а её цель — не эффективная мобилизация ресурсов, но замена обычаев разумом. Модернизация, таким образом, должна быть эндогенным процессом, а роль государства или интеллектуалов ограничена устранением препятствий на пути действия разума. Эта идентификация современности с процессом модернизации, абсолютная уверенность в «прогнесе человеческого разума» (если процитировать название одной из работ Кондорсе) и в необходимости разрушения старого мира были абсолютно тотальны и очевидны для большей части Запада. Страны Запада были настолько убеждены в том, что олицетворяют собой универсальную современность как таковую, что даже теперь, в конце века, отмеченного огромным разнообразием моделей модернизации и развития (от революций советского типа до религиозного фундаментализма стран третьего мира и до необисмаркской индустриализации Дальнего Востока), отказываются от анализа их собственного способа модернизации. В этой идее можно сомневаться, её можно критиковать, но сегодня она получила мощное подкрепление благодаря общим неудачам коммунистической и националистической модернизации, а также уверенности в том, что рационалистический способ развития (который мы также можем назвать капиталистическим) является единственным, обладающим универсальной значимостью, и бесспорно ведущим, несмотря на все трудности, именно к обогащению демократии.

Эта вера в эндогенное развитие, эта философия *Просвещения*, созданная в Англии и Франции в XVIII веке, доминировавшая в ведущих центрах промышленного развития Великобритании и позднее США в течение XIX и XX столетий, создала модель социального и политического действия, которая наилучшим образом может быть определена как революционная. В начале XVII века Декарт стремился обосновать возможность рационального мышления с «чистого листа» (*tabula rasa*), свободного от всех общепринятых идей и привычек. Спустя более чем два столетия песня, ставшая универсальным символом рабочего революционного движения, *Интернационал*, провозглашала: «...*du passé faisons table rase*»¹. Абсолютное противопоставление разума и традиции, науки и религии, ведущее к противоречию между будущим и прошлым, обосновало общий призыв к уничтожению прошлого, который позже найдёт отражение, например, в шумпетеровском определении капитализма как «творческого разрушения».

Когда мы говорим об индустриальной, политической или сексуальной революции, экономические, социальные и культурные изменения всегда представляются в качестве мутаций² и триумфа разума, чаще всего понимаемого как разновидность естественной силы, берущей верх над искусственными конструкциями, воз-

1. *Du passé faisons table rase* (фр.) — «сделаем из прошлого чистую доску» (в русской версии Интернационала: «Весь мир насилья мы разрушим до основанья»). — *Прим. перев.*

2. Мутация — авторский термин А. Турена, широко используемый им в «Возвращении человека действующего» в связи с изменением форм историчности и культурных моделей. — *Прим. перев.*

ведёнными для защиты узких интересов и традиционных верований. Конфликты и борьба, которые данная революционная концепция современности рассматривает в качестве необходимых, являются не внутренними конфликтами в конкретных социальных сферах, но конфронтацией современного, открытого, рационального общества со своими противниками: различными формами абсолютизма, иррациональности и стагнации. Для того чтобы идентифицировать социального актора, вовлечённого в эту борьбу, не годятся определенные категории, например «класса». Он не может рассматриваться как класс, но берется в единстве с естественным миром разума и потребностей, которые противостоят частным интересам. По сути, основным агентом прогресса должна быть нация, которая рассматривается как творение народного суверенитета и истолковывается как защитник универсальных принципов, таких как свобода и равенство. По крайней мере, в предвкушении нового мирового порядка, обещанного Гегелем и Марксом, государство-нация должно искоренить партикуляризм и уничтожить деспотические формы государственной власти.

Идея революции, таким образом, заключается в борьбе против *ancien régime*³, ведущейся во имя естественных законов прогресса наций, которая освободила себя от традиционных форм власти. Естественный прогресс, нация и, с другой стороны, старый порядок являются тремя компонентами, составляющими идею революции, которая переживала свой триумф на Западе в XVII и XVIII веках и которая распространилась по всему остальному миру с советской и китайской революциями. Проиллюстрируем данную дефиницию революции на наиболее значимых ее примерах, начиная с Французской революции и марксистской мысли.

Французская революция

По-настоящему революционным аспектом разрушения структуры и власти *ancien régime* во Франции между 1789 и 1799 годами было утверждение народного суверенитета. Днем своего национального праздника французам следовало бы выбрать не 14 июля, когда произошло одно из кровопролитнейших восстаний этого периода, а 17 июня — когда представители третьего сословия провозгласили себя Национальным собранием. Законодательный акт был одобрен тремя днями позже «Клятвой в зале для игры в мяч», и в течение нескольких последующих дней к Собранию присоединились депутаты от дворянства и духовенства. Подобное признание гражданских прав и свобод уже присутствовало в английском *Билле о правах* 1689 года (хотя в тексте всё ещё были отсылки к традициям, препятствующие утверждению универсального принципа). В наибольшей степени принцип народного суверенитета нашел отражение в основополагающих текстах американской государственности, включающих, наряду с собственно Декларацией независимости, декларации прав, составленные различными штатами, в частности,

3. *Ancien régime* (фр.) — старый порядок. — Прим. перев.

Вирджинией, Массачусетсом и Пенсильванией. Во всех этих текстах можно найти влияние философии Просвещения и теорий естественного права.

Интерпретация Французской революции в терминах социального конфликта, или, точнее, в терминах классовой борьбы, упускает существенную вещь: нация, отождествляемая с прогрессом разума, преодолевает препятствия, созданные деспотизмом, привилегии и власть священнослужителей. Это совсем не то же самое, что борьба буржуазии или крестьянства против аристократии. Логика Французской революции была не социальной, а политической. Война за границей и гражданская война на родине укрепили преобладание действительно политического действия, кульминацией которого стал недолгий левацкий эпизод «культы разума». Но в еще большей степени его характеризовало постоянное разоблачение врагов революции как государственных изменников и вражеских агентов. Провозглашение классовой борьбы в такой атмосфере было едва ли возможно. Оно могло исходить лишь от маргинальных радикальных групп, таких как *enragés*⁴ или позже — последователей Франсуа Бабёфа. По-прежнему малозначимым оставался вопрос о создании демократии, в которой были бы представлены противоположные интересы и которая создала бы правовые рамки для регулирования отношений между ними. Центральным же был вопрос о создании и защите единства нации, определяемой при помощи универсальных принципов разума, свободы и равенства, сопротивления внутренним и внешним врагам. Радикализация революционного процесса была результатом не усугубления социальных конфликтов, а, напротив, все более неуклонного следования логике разоблачения и устранения слабеющих и становящихся все более далекими от народа мобилизационных движений (*populist mobilizations*). Невыборная власть, какой должна была стать власть Робеспьера после сентября 1792 года, составляла суть якобинства, действий Якобинского клуба, основу революции. Эта власть вытеснила власть Конвента, но и сама всё более подменялась властью Комитета общественного спасения и Комитета общественной безопасности — двойного политбюро революции.

Марксистская мысль

Идея революции неотделима от доминирования политического действия и даже, собственно, политического агента над социальным действием. Это утверждение может показаться парадоксальным, и мы незамедлительно найдем в работах Маркса его опровержение. Прежде всего это постоянное разоблачение политических иллюзий, начатое им в «К критике гегелевской философии права» и «Экономическо-философских рукописях 1844 года», в исторических исследованиях революции 1848 года, а также в работах о Парижской Коммуне и даже в «Критике Готской программы» (1875). Не Маркс ли апеллировал к гражданскому обществу и пролетарской революции против опасных и нелепых иллюзий монтаньяров

4. *Enragés* (фр.) — «бешеные» — свободные группы крайне левых радикалов, принимавших активное участие во Французской революции. — Прим. перев.

в 1849 году, против большинства Коммуны в 1871-м и против Лассалья в 1875-м? Однако несмотря на существенную критику политических иллюзий и революционной риторики, Маркс всецело оставался верным революционному духу: иначе говоря, критике частных интересов во имя тотальности, во имя того, что молодой Гегель называл *schöne Totalität*⁵. Сам смысл исторического материализма состоял в исключении анализа в терминах социальных акторов. Что сделало его важной исторической силой, так это утверждение о революционной мощи негативности, отчуждённого пролетариата. Ничто не является более далёким от Маркса и марксизма, чем идея рабочего движения. В этом смысле Альтюссер был прав, выступая против защитников марксистского гуманизма (зачастую христиан). Маркс не был защитником ни прав и свобод рабочих, ни социальной справедливости. Напротив, он утверждал, что абсолютная пролетаризация создаст действующую силу (но не актора), которая обнажит противоречия системы. Как объясняет Маркс, если классовая борьба, борьба между историческими акторами существует, то возможна она только между правящими классами или между фракциями правящих классов. При этом он ссылается, в частности, на Французскую революцию февраля 1848 года, в которой он увидел замещение финансовой буржуазии буржуазией в целом, впоследствии оказавшейся достаточно сильной, чтобы установить форму республики. Революции не ведут ни к доминированию пролетариата, ни к созданию рабочего государства, но к исчезновению всех классов, а потому и государства, и, как следствие, к примирению общества и природы, объективного и субъективного, гуманизации природы и натурализации человеческих существ, что делает возможным одновременно и полный расцвет индивида, и триумф разума.

История продемонстрировала, что эта концепция актора, сведённого к отрицанию отрицания, приводит к новым формам якобинства, к абсолютной власти революционных интеллектуалов: только они способны верно толковать, если не требования акторов, то естественный ход истории, и направить ее к неизбежному вступлению в мир, избавленный от противоречий. Советская революция апеллировала не к нации, а к рабочим и крестьянам; она была не патриотической, а пролетарской революцией. Однако логика коммунистического режима была той же, что и у режима Робеспьера: в обоих случаях слышался один и тот же призыв к тотальности, к разуму и природе, против врагов внутренних и внешних, ведущий к той же политике исключения, чисткам и искупительным экзекуциям.

Изучение прочих исторических примеров не привносит ничего нового. Все они приводят к одному и тому же выводу, который становится тем яснее, чем стремительнее и радикальнее рассматриваемый революционный процесс. Например, разнообразные свидетельства, исходящие в основном от участников событий, показывают, что с определенного момента культурная революция «красных стражников» (*Revolution of the Red Guards*)⁶ стала всего лишь инструментом в руках по-

5. *Schöne Totalität* (нем.) — прекрасная тотальность, целостность, полнота, всеохватность. — Прим. перев.

6. Имеется в виду культурная революция в Китае (1965–1976), проводившаяся председателем КПК

литической группировки во власти. Такой же вывод относится и к революции в Эфиопии.

«Социальная революция» — противоречивый термин, поскольку сущность революции в том, что она навязывает тотальную власть так, чтобы ни одна часть общества не могла быть определена вне её отношений социальности, доминирования, специализации или согласования. Величайшей политической силой XX века был марксизм-ленинизм, т. е. синтез пролетарской революции с антиимпериалистическим и антиколониальным национальным освобождением. Это создавало двойной разрыв, который невероятно укреплял абсолютную власть лидеров революций, отвергавших всякую автономию конкретных социальных акторов. Чем ближе к пылающему ядру революции, тем больше социальных акторов, охваченных её пламенем, и тем сильнее логика партии и революционного государства превалирует над логикой социальных акторов с их взаимосвязями и конфликтами.

Капиталистическая революция

Хотя это нелегко, однако необходимо показать, что либеральная концепция социальных изменений весьма близка к революционной модели модернизации. Не был ли прав Карл Поланьи, утверждая, что ключевым в великой трансформации Запада было радикальное отделение мира, где доминировала инструментальная рациональность, от остальной социальной организации с её политическими компромиссами, культурными традициями, национальным характером, религиозными практиками? Последние составляли множество сил фрагментации, равновесия и сопротивления перед лицом по-настоящему революционной силы разума, воплощенной в технологиях, административной организации, расчёте, интересах и рынках.

Либералов сближает с другими революционерами то, что они исключают социальных акторов и их отношения, подводя всю социальную жизнь под действие центрального универсального принципа, который и в этом случае определен как рациональный и естественный. Можем ли мы понять мысль Маркса, если прежде не рассмотрим его «критику политекономии», в которой реинтерпретируются идеи великих английских экономистов? Согласно последним, человеческие существа редуцируются к товарам, поскольку они продают не свой труд, а свою рабочую силу по цене её простого биологического воспроизводства.

Безжалостность европейской индустриализации заключается в отрицании всех социальных акторов. Политические акторы могут обладать влиянием, только если они действуют достаточно точно, в соответствии с интересами, которым служат, и достаточно хорошо осведомлены об экономической логике, которая должна оформлять их действия. Или, напротив, если они выступают в защиту сил, противостоящих модернизации. Капитализм заслуживает прилагательного *рево-*

Мао Цзэдуном и группировкой маоистов в руководстве этой партии. Слово «хунвейбин» переводится как «красный стражник». — *Прим. перев.*

люционный, которым наделяет его Маркс. Предметом анализа Вебера является не столько формирование современной рационализированной экономики и общества, сколько рождение духа капитализма в самом прямом смысле слова. Иначе говоря, Вебер исследует отделение экономических агентов от сообществ и корней, которое создаёт мобильность и совершенно не обязательно ведёт к свободному и секулярному экономическому действию, характеризующему капитализм. Это не ставит один класс в оппозицию другому; это навязывает абсолютную власть разума тем, кто пытается ему сопротивляться: женщинам, ведомым их природой и чувствами, детям, подчиненным инстинктам, ленивым рабочим, прячущимися за стенами их корпоратизма, невежественным и ущербным туземцам, которых колониальные управляющие должны принудить к современному образу жизни. Дух капитализма не противостоит духу революции; они принадлежат к одному целому. Чему противостоит каждый из них (что очевидно в обоих случаях), так это реформистским рецептам модернизации — формам политического интегрализма или религиозного фундаментализма, которые могут возникнуть в национальных и популистских режимах. Если США и прочие страны, имеющие с ними общее прошлое в качестве европейских колоний, кажутся невосприимчивыми к революционным идеям, то это благодаря юридическому сознанию колонистов Новой Англии, фронтирному духу освоения новых земель и ассимиляции иммигрантов — все это было добавлено к первоначальному духу европейского капитализма. Это принесло незнакомые европейским странам открытость и желание заниматься своими собственными делами. Колониальные завоевания, ведущиеся Европой, оказывали противоположное в сравнении с территориальной экспансией по модели американского фронта действие: они не вели к трансформации исходных обществ.

Швабское крестьянство в 1525 году

Работы Вебера показывают взаимосвязь между экономикой современности и протестантской этикой настолько ясно, что революционные движения, возвращенные Просвещением, мы можем дополнить религиозными революциями, которые, хотя на первый взгляд заметно отличаются, в действительности тесно связаны с первыми. Крестьянская война 1525 года, имевшая центральное значение в истории и культуре немецкого народа, как раз являет пример подобного *сближения* (*rapprochement*). Великое движение секуляризации разрушило сложное равновесие между духовной и мирской властью, разъединив их. Начиная с Юлия II папство становится в современном смысле мирской властью. Одновременно с этим Макиавелли создает теорию государства и политики, не содержащую каких-либо ссылок на религию, а христианская эсхатология становится секулярной благодаря идее Лютера о том, что каждый человек — священник. Это было центральной темой десятков требований, выдвинутых швабским крестьянством в 1525 году, возможно, отчасти и под влиянием Томаса Мюнцера. Однако они не противоречили и идеям

Лютера, который несколькими неделями позже, демонстрируя сильное недовольство, призвал немецких князей к подавлению этих крестьянских революций. Крестьянство, или общность горожан подобна церкви, она должна повиноваться требованиям своих священников, и она обладает божественным правом. Крестьяне восставали, следуя тому же божественному праву, которое давало власть князьям. Не эту ли вековую тему Божьего народа мы встречаем в революционном и одновременно фундаменталистском духе латиноамериканских общин, вдохновленных теологией освобождения? Таким образом, мы снова наблюдаем революционное движение, сформированное с опорой на осознание мирового порядка и смысла истории. Требования крестьян, которые не были новыми и приводили к восстаниям каждые три года в течение столетия, сделались революционными благодаря апелляции к божественному праву, к абсолютным принципам, таким как принципы разума. Революции всегда следуют императиву права, карая своих врагов с той же силой, что и меч правосудия.

Общество без акторов

Чтобы стать революционером, актер должен отказаться от самого себя в пользу законов природы, которые могут быть и Божьими законами. Поэтому революция требует жертв во имя библейского наказа «наполнить Землю». Из этого также следует, что революция эгалитарна. Революции часто ассоциируются с общими кризисами в обществах и, в частности, с военными катастрофами. Не служат ли примеры Германии в 1918 году и России в 1905 и 1918 годах наглядным доказательством силы связи между войной, военным поражением и революцией? Как показывают примеры французской и советской революций, война стимулирует революционные силы. Но отмечая это, мы определяем только негативные условия революции: кризис социального контроля и социальных институтов и, на более глубоком уровне, разложение социальных акторов. Однако революция не происходит, если разложение акторов сопровождается формированием властной элиты, способной взывать к законам природы и истории ради революции даже перед лицом этих акторов, и во время кризиса, который их разъединил.

Никакое общество не может благоприятствовать формированию революционных действий в большей мере, чем капиталистическое, поскольку оно не только позитивно и научно, но также разрушает профессии (*occupations*) и цеха (*guilds*). Маркс отказывался признавать особую роль за квалифицированными рабочими, несмотря на то, что в его время они объединялись в первые профсоюзы. Он рассматривал квалифицированный труд как набор простых рабочих операций, что было существенно для его замысла редуцировать рабочий класс к тому положению пролетария, представлявшему собой полное отчуждение, и тем самым должно было привести в действие механизм полного освобождения человечества.

Европейцы XIX века — капиталисты и революционеры одновременно — обладали динамической концепцией общества. Леви-Стросс был прав, усматривая

в паровом двигателе символ социального механизма, функционирующего между полюсами тепла и холода, между капиталистическими предпринимателями и пролетаризированными рабочими.

Центральной характеристикой этого общества было исключение всякой отсылки к социальным акторам. Мы говорим о капиталистах и рабочих, но XIX столетие вело речь в основном о промышленности, капитале, труде и социальном вопросе. То же касается и мира рабочих: никто не рассматривал этот мир в качестве производителя важного социального субъекта. Противоречие между капиталистической системой и природой Маркс, как и Смит, и Риккардо, мыслил в системных терминах. Он не предполагал, что действия рабочих должны опрокинуть капитализм, скорее причиной должно было стать развитие противоречий между производственными силами и производственными отношениями. Коммунистическое общество он также видел, разумеется, не обществом рабочих, а обществом естественных потребностей, как возврат к потребительской стоимости вместо царства товаров и интереса. Общество здесь мыслится как машина или организм, функционирующий в согласии с основополагающей логикой универсальных целей. В течение долгого времени в представлениях об обществе политике отводилось крайне незначительное, остаточное место, а марксисты, как и либералы, мечтали об отмирании государства. Политика здесь отождествлялась с функционированием капиталистической системы. Речь идёт не об управляемом изменении или разработке реформ, а о принципе порядка, вот почему политическое действие воспринимается в терминах «всё или ничего». Если понятие класса и было таким важным в этом типе обществ, то только потому, что оно определяло социального или политического актора исходя из его места в системе производства, внутри социальной машины или организма. *Stände*⁷ или даже касты определялись по религиозному или военному принципу, но не по функциональному или социальному, только третье сословие было определено, и то весьма широко, в экономических терминах. Классы, напротив, имеют строго функциональное определение, которое не ссылается ни на особенности поведения, ни на такие принципы, как честь или вера, ни на такие цели, как свобода, справедливость или благополучие. Неслучайно, что понятие класса так смутно определено у Маркса и текст, посвящённый его определению, не просто незакончен, а практически полностью отсутствует. Дело в том, что анализ Маркса формулируется не в терминах классов, а в терминах отношений между классами, или, точнее, в терминах системы капитализма. То, что не редуцируется у Маркса к логике капитализма, относится к уровню универсалий, к человеческой природе, родовому существу, а не к проекту коллективного актора-рабочего.

Революция и общественное движение являются исключаящими друг друга понятиями. Данное утверждение может шокировать или даже возмутить, ведь европейская традиция обычно определяет одно с помощью другого, или, по крайней

7. *Stände* (нем.) — сословие. — Прим. перев.

мере, рассматривает их как тесно связанные. Если рассматривать общественное движение в соответствии с европейской традицией как организованное выражение социального конфликта, центральными для которого являются вопросы общественного использования ресурсов и культурных моделей, на уровне инвестиций, знаний и этики (ограничиваясь только наиболее существенным), то возникнет образ двух или более акторов, конфликтующих друг с другом во имя противоположных интересов, но разделяющих одну и ту же культурную модель, так что каждый из них будет определён негативно по тому, как он будет бороться с противником, и позитивно по тому, каким он будет агентом реализации культурных моделей. Это как если бы промышленники и рабочее движение сражались со своими врагами и одновременно утверждали свою миссию в качестве агентов прогресса, отождествляя себя с работой, производством, энергией, иными словами, с культурными основаниями общества производства и технологии. Такое видение соответствует реальным историческим ситуациям: одновременно с французским и ирландским синдикалистскими движениями, возникшими на пороге Первой мировой войны, Самуэлем Гомперсом была основана Американская федерация труда, которая, несмотря на весь свой реформизм, опиралась исключительно на идею прямой конфронтации нанимателей и наёмных работников. Однако независимо от того, являются ли их действия умеренными или радикальными, эти общественные движения оказываются за рамками понятия революции в собственном смысле слова из-за того, что они отдают приоритет завоеванию власти над трансформацией условий труда прежде всего из-за того, что идея революции связана с системой и тотальностью, в то время как все общественные движения истолковывают мир в терминах акторов и конфликтов. Ведущий автор «Амьенской хартии»⁸ В. Гриффюэльс дал чёткую оценку природе прямого действия в синдикализме: поскольку Франция уже давно доросла до демократических институтов, писал он в 1906 году, то только синдикализм может посвятить себя прямой классовой борьбе, не отвлекаясь на трансформацию государства, которая уже была осуществлена. Синдикализм, таким образом, понимался им не как революционный, а как постреволюционный. Ошибочно определять общественное движение или как реформистское, или как революционное, эти понятия отсылают нас к концепции социального изменения, в то время как общественные движения являются акторами, встроенными в функционирование социальной и экономической системы. Это прекрасно показано у Маркса и ещё лучше у Ленина, который не доверял синдикатам, поскольку последние располагались в осажённом капиталистическом секторе российского общества, в то время как Партия должна была превратить общий кризис режима в революцию и полную трансформацию общества. Поэтому не приходится удивляться, что лидеры рабочей оппозиции были в числе первых жертв ленинской диктатуры.

8. Программная декларация, принятая Амьенским конгрессом Всеобщей конфедерации труда Франции (ВКТ) в октябре 1906 года. — *Прим. ред.*

Противоречие между революцией и общественными движениями проявляется и в исторических исследованиях. Историки-марксисты создали множество экономических трудов, так же как французская школа Анналов, в частности, исключившая политическую историю в пользу истории *longue durée*⁹, которая по большей части является не чем иным, как историей экономических систем и международных финансов. Переход от подобной экономической истории к социальной почти никогда не был успешным, о чем свидетельствует неудача Французской школы Э. Лабрусса. В совершенно ином духе происходило развитие социальной истории рабочего движения, вдохновлённой прежде всего Э. П. Томпсоном и рядом молодых исследователей, в основном англичан и американцев, близких к социологии общественных движений. С одной стороны, мы находим здесь веру в логику системы, её формирование, функционирование и разрушение; с другой — в смесь традиции и модерна, экономики и коммунитаризма, политики и религии, в формирование политического действия.

Диахрония против синхронии

Эти рассуждения приводят нас к самому важному определению революционной идеи. Общество видит себя в революционном (или контрреволюционном) свете в той степени, в какой проблемы исторического изменения превалируют над проблемами функционирования общества, более конкретно в наши дни, — в той степени, в какой проблемы индустриализации в обществе доминируют над внутренними конфликтами, возникающими в индустриальном обществе. Понятие революции относится к сфере диахронического анализа, в то время как концепт «общественные движения» связан с синхроническим анализом. Однако европейским обществам свойственно убеждение, что современность характеризуется через чистое движение: прогресс человеческого разума, развитие производства или потребления. Хотя подобный взгляд разделяется не всеми, тем не менее он соответствует и революционному мышлению, и либеральной идеологии, тогда как социал-демократическая концепция базируется на идеях общественных движений, конфликта и трансформации этого конфликта в средство экономического роста путём расширения внутреннего рынка, отмены льгот и привилегий.

Либеральный образ общества, идея непрекращающегося потока, всегда разнообразного и никогда неуправляемого ни внутренними, ни прежде всего внешними изменениями, принадлежит той же группе, что и идея революции. Между тем социально-демократическая политика коллективных взаимоотношений производна от совсем другой группы идей, которая может быть описана (следуя английской традиции от Фабианства до Т. Х. Маршалла) как построение промышленной демократии и нового гражданства. Эта социально-демократическая концепция особенно сильна там, где дух Просвещения относительно слаб, где просвещенные

9. *Longue durée* (фр.) — понятие Ф. Броделя, большие периоды, досл.: продолжительный, долгосрочный. — Прим. перев.

буржуа оказались недостаточно сильны, чтобы утвердить свою концепцию современности как труда, разрушения прошлого, рационализации, и там, где современность может рассматриваться только как результат волюнтаристской попытки модернизации. И нет ничего парадоксального в утверждении, что революционный дух всегда ассоциируется с наличием управляющей группы, будь её члены интеллектуалами или верхушкой буржуазии, которая ассоциирует себя с наукой и Просвещением. Революция является обратной стороной просвещенческого прогрессизма, точно так же как популизм является обратной стороной социал-демократии. В первой паре всё предстаёт в терминах становления и исторических закономерностей, во второй — это вопрос конкретных акторов, которые всегда являются в большей или меньшей степени народом или нацией, даже если остаются классом. Либералы и революционеры едины в том, что не мыслят в категориях акторов, только в категориях рациональности системы, не важно, идёт ли речь о законах рынка или научном социализме. Социал-демократы и популисты, хотя и противостоят друг другу в той же степени, что либералам и революционерам, имеют между собой то общее, что мыслят в категориях мобилизации акторов, социально, культурно и национально определённых.

Революционные идеи всегда занимали центральное место во Франции, но это верно (что удивительно) и для Великобритании, Италии, Испании и латиноамериканских стран, в которых доминирует секулярный, антиклерикальный и масонский средний класс, а также для Германии, Японии и Турции, чья модернизация прошла под руководством националистических сил, или для скандинавских стран, реформированных в 1930-х годах волюнтаристской социал-демократией, сформировавшей наиболее продвинутые промышленные демократии. Советский Союз был создан революционными интеллектуалами, наследниками материализма XVIII века и материализма Маркса, одновременно причастными к крушению революционного популизма¹⁰ социалистов-революционеров (эсеров) и социал-демократического духа синдикатов меньшевиков.

Одним словом, если общественные движения являются акторами внутри гражданского общества, то революции располагаются на уровне государства. Если классы и другие подобные категории являются функциональными элементами одного типа общества, они не могут быть одновременно агентами исторических изменений: как могут капиталисты создать капитализм? Таким образом, именно государство является центральным агентом подобных трансформаций, революционное действие состоит в захвате контроля над государством с целью управлять изменениями, которые являются следствием двух вещей — исторической необходимости и сопротивления давлению, вторжению извне.

Сегодня, когда постреволюционные режимы ослабляют контроль и отказываются от своих амбиций по созданию нового общества и нового общественного бытия, мы можем видеть, насколько мало изменилось социальное и культурное

10. Народничества. — Прим. перев.

поведение. Религиозные верования и национальные чувства, культурные предпочтения и трудовые навыки (*patterns of work*) десятилетиями противостояли власти, которая, по сути, была всего лишь властью государственного аппарата. Это объясняет удивительную лёгкость, с которой культурно свободная и богатая традициями общественная жизнь просыпается в тех странах, где фея революции однажды заколдовала и Красавицу, и лес, в котором она уснула.

Лидеры революции взывают к таким добродетелям, как лояльность к коллективу, мужество народа, бдительность по отношению к предателям и врагам. Нередко революционные мобилизации быстро приобретают национальную окраску. Однако если национальное чувство сильно сопротивляется революционной силе, как в Польше и некоторых других странах, то этой силе не удастся достичь основ данного общества.

Революция представляет собой перевёрнутый образ общества, и противоположность между логикой общества и логикой революции с неизбежностью доходит до той точки, где революционная сила теряет все связи с обществом. *Coup d'Etat*¹¹ может перевернуть ситуацию, как в случае Термидора; но если установившейся власти удаётся обосноваться надолго, то она сама может прийти к осознанию своей неспособности управлять экономикой, удовлетворять нужды людей и сдерживать злоупотребление властью со стороны бюрократии (как это сделал постреволюционный советский режим в наши дни). Революции по природе представляют собой кольца спирали радикализации и борьбы против меньшинств, когда власть, говорящая от имени большинства, трансформируется во власть меньшинства, затем клана и, наконец, в личную власть.

Отвечаем на ограниченно пригодный тезис

Анализ, проделанный выше, настолько далёк от общепринятой интерпретации революции, что закономерно встает вопрос: почему до сих пор мы ей вовсе не уделили внимания? В чем конкретно состоит эта концепция? Общественные требования сами по себе не революционны, но они становятся таковыми в случае, если политические институты не способны ответить на них, адаптироваться к ним и интегрировать их в систему норм и форм функционирующей организации. Одним словом, ее предметом является не исследование самой революции, но анализ институциональных ответов перед лицом определённых общественных вызовов. Сила такой интерпретации в демонстрации, каким образом одни и те же общественные требования, например, о повышении зарплаты, могут или не могут стать революционными в зависимости от способности к переговорам различных предприятий и государства. Если дверь остаётся закрытой, когда в неё стучат, не становится ли возможность выбить её особенно заманчивой? Простота этого объяснения привлекательна, однако оно в высшей степени недостаточное. Институ-

11. *Coup d'Etat* (фр.) — государственный переворот. — Прим. перев.

циональные преграды могут спровоцировать насилие или смирение, но как они могут вызвать революцию? Необходимо признать, что природа требований такова, что политическая система или её общественные оппоненты абсолютно не в состоянии ответить на все из них положительно. При таком подходе предметом нашего анализа стали бы требования и лишь отчасти — политический ответ на эти требования. Велико искушение утверждать, что чем более насильственными являются методы протестующих и чем глобальнее их устремления, тем более тотальным будет их отрицание существующего порядка или доминирующей системы ценностей и тем больше вероятности, что предпринятые действия перерастут в революционные. Однако такое объяснение было бы тавтологичным. Как определить, что борьба является тотальной, если не по ее революционным результатам? Но более всего данному тезису противоречат наши наблюдения, приведенные выше, а также некоторые другие, касающиеся того, что революционная ситуация наиболее очевидна не там, где акторы (класс или другие социальные группы) противостоят друг другу напрямую. Такая ситуация может привести к войне, а может и к переговорам. Напротив, революционной является та ситуация, где акторы по большей части отсутствуют, где элита, находящаяся у власти или в оппозиции, вызывает не к активным общественным силам, но к естественным или историческим законам, к необходимости скорее, чем к воле. Особенность революционного действия в том, что оно предпринимается во имя тех акторов, которые отсутствуют или не имеют голоса, вне зависимости от того, будут ли они считаться эксплуатируемыми, отчужденными или колонизованными. Как только мы оказываемся в схеме общественных требований и политических ответов, мы более не находимся в революционной ситуации: недовольство, захваты, пикеты, с одной стороны, и сокращения, локауты — с другой, являются не элементами революционного сценария, а только насильственными формами борьбы, которые неотделимы от отношений с нанимателем или от давления на государство. Насилие, которое происходит из отсутствия адекватного институционального ответа, всё ещё относится к реформистской и транзакционной разновидности социальных изменений. Границы допустимого постоянно ставятся под вопрос, ведь ни одна демократия не может функционировать исключительно посредством консенсуса и компромисса. Каждая ситуация обладает своим аспектом насилия. Революция же соотносится с совсем другими условиями: партнёры не только не ведут переговоров, но здесь нет ни партнёров, ни дискуссии, ни институциональных правил, всё делится на добро и зло, свое и чужое, жизнь и смерть.

Революция состоит не в вышибании двери, она разрушает всё здание, которое видится преградой на пути, ведущем к чему-то иному. Сфера революции, отличная от простого насилия, начинается с того момента, когда общественное движение заменяется своей противоположностью, тем, что я называю общественным антидвижением, в котором акторы опознаются уже не через их отношения конфликта с другими акторами, но через их разрыв со всеми и отрицание их бытия как акторов. Так что каждый оппонент становится врагом или предателем, а в качестве

цели выдвигается создание не плюральности, а гомогенности и даже чистоты. Мир революции — это мир сущности, а не изменения, мир войны, а не политики.

Пытаться доказать, что требования становятся революционными в зависимости от степени открытости или закрытости институтов, так же наивно, как и верить в абсолютную власть институтов, как если бы общество было только рынком, как если бы демократия обладала неограниченными полномочиями вмешательства. Революция начинается с отрицания другого и заканчивается с распадом или разрушением отрицающего, и последовать за этим могут только хаос или абсолютная власть.

В ответ на противоположный тезис

Ответ, который я только что дал, может привести к противоположной концепции, которая противоречит всему в моем анализе. Не были ли новейшие революционные ситуации весьма отличными от того, что здесь описано? Не должны ли мы на рубеже XX века спонтанно определить революцию как движение национального освобождения, поднявшееся против экономического и политического проникновения Запада? Не являются ли эти революции скорее антиимпериалистическими, чем антикапиталистическими, и не эта ли перемена провела черту между марксизмом-ленинизмом (или скорее ленинизмом-маоизмом) и европейским марксизмом периода до Русской революции? Короче говоря, не являюсь ли я заложником образа революции, одновременно устаревшего, оставшегося в XIX веке, и европоцентричного?

Разумеется, мы можем согласиться использовать термин для обозначения социального феномена, не попадая в плен более ранних традиций, но следует по меньшей мере признать, что многие политические бунты, которые были названы революциями, не имеют ничего общего с европейским опытом революций и даже противоречат ему. Именно по этой причине я обозначил их как *антиреволюции*, что не отрицает присутствия в них некоторых революционных черт.

Исторически первой из этих антиреволюций, по крайней мере среди наиболее важных политических трансформаций, является Мексиканская революция 1910–1920-х. В то время как Французская революция сочетала уничтожение *ancien régime* с верой в прогресс и образованием нации, основанной на универсальных принципах, Мексиканская — отвергла капиталистическое развитие под руководством секулярных и позитивных *Científicos*¹², советников президента Порфирио Диаса, которое было выгодно в основном иностранному капиталу и возвеличило идею *raza*¹³, союза Мексики с Испанией. В финальной фазе, как и на протяжении всех 1920-х годов, на Мексиканскую революцию оказала влияние Русская революция (развевающиеся красные флаги были обычным зрелищем), при этом набирало силу антирелигиозное и антиклерикальное движение, вызвавшее самую

12. Científicos (исп.) — учёные. — Прим. перев.

13. Raza (исп.) — раса. — Прим. перев.

настоящую мексиканскую *Вандею*. Однако эта революция, несмотря на некоторые её европейские аспекты, была в большей мере партикуляристской, чем универсалистской, популистской и националистической, чем рационалистской. К тому же её самыми активными участниками были мелкие крестьяне из Морелоса, мобилизованные Сапатой на борьбу с усиливающейся эксплуатацией в капиталистической сахарной промышленности.

Не была ли Иранская революция во второй половине столетия также направлена против Белой революции Пехлеви и вторжения иностранного капитала? Эта революция имела своей базой городские массы, оторванные от корней и в то же время от антизападно-ориентированных интеллектуалов, сформировавшихся под влиянием Али Шариати и других исламских мыслителей. В обоих случаях мы можем наблюдать призывы к *Volk (народу)*, как в немецкой традиции, в противоположность обращениям к нации и пролетариату во французской и советской, а также развитию антирелигиозных и антиклерикальных сопротивлений империализму — в противоположность прогрессизму якобинства или марксизма. Создание или возрождение национальной идентичности было здесь скорее реакцией против иностранного вмешательства и империализма, чем выражением уверенности в развитии производительных сил, а роль государства виделась в национальной интеграции, нежели в модернизации. Все эти черты отличают антиреволюции от собственно революций, или, если угодно, подчеркивают различия в природе между революциями французского или советского типа и революциями мексиканского или иранского типа.

В необозримом пространстве, отделяющем революции от антиреволюций, свержение старых режимов во имя прогресса — от воссоздания украденных идентичностей, мы находим смешанные, сложные и противоречивые случаи, в которых смешаны марксизм с популизмом, вера в будущее с культом прошлого. Египетская революция Насера на всем ее протяжении была отмечена сочетанием и конфликтом арабского национализма и марксистского универсализма. Латиноамериканские революционеры проявляли ещё меньшее постоянство в соединении популизма и антиимпериализма, постоянно колеблясь между партизанскими движениями, которые были совершенно не революционными, поскольку не стремились к мобилизации масс, и широкими популистскими альянсами, подобными тому, что был заключен Бразильской Коммунистической партией в 1945 году, для которой возвращение Жетулиу Варгаса оказалось важнее классово-борьбы. Такие революции подобны двуликому Янусу, смотрящему в разные стороны. Можно ли их понять, не рассмотрев прежде непреодолимую оппозицию между революциями, подчиняющимися законам истории, и теми, которые сами подчинили историю для нужд своей идентичности?

После революций

Эпоха революций, как её аналогично определили марксист Эрик Хобсбаум и либерал Франсуа Фюре, осталась позади. Но чтобы лучше понять феномен революции в его исторической реальности, следует рассмотреть многообразие путей выхода из нее. Существуют по меньшей мере три больших типа социально-политических режимов, завещанных нам революционным периодом.

Первый означает триумф капиталистической системы, т.е. усиление социально-экономической системы, основанной на рациональной защите интересов и договорных отношениях. Капитализм растворяет своих виртуальных акторов (классы или группы интересов) в потоке экономических и политических рынков. Столетие спустя после смерти Маркса капиталистическая экономика процветает, место буржуазии заняли различные группы капитала и бюрократии. А партии на основе классово-идентичности по всей Европе (даже в Италии, где Коммунистическая партия тяготеет к европейским левым) всё больше ослабевают.

Вторым постреволюционным исходом является формирование общественных движений и организация социальных контрактов между ними, подкрепленных социальным законодательством, что привело к созданию государства всеобщего благосостояния (*Welfare State*). Тема социальной справедливости и перераспределения доходов через налогообложение и систему социальной защиты неотделима от общественной борьбы. В Великобритании и Франции именно профсоюзы были основными агентами, стоявшими за созданием первых систем социальной защиты. По мере того как на протяжении XX века рабочие движения достигали пика своего развития (в 1920-х гг. в Великобритании, в 1930-х гг. в США, Швеции и Франции, в 1960-х гг. в Италии), они постепенно поглощались политической системой, в которой профсоюзы стали важными акторами. Но в ответ на стремительный рост влияния культуриндустрии стали формироваться новые общественные движения. Эти движения, однако, все меньше ориентируются на революцию, с которой когда-то было тесно связано рабочее движение. Попытки, особенно в 1970-е годы, перенаправить эти общественные движения в русло мышления и революционного действия, унаследованных от XIX века, потерпели полный провал.

Одним словом, революции, как мы убедились, превращаются в антиреволюции, проделывая весь путь, отделяющий английский и французский эволюционизм от немецкого историцизма конца XVIII века.

Эпоха революций была общей магистралью современного мира, необходимой для вхождения в него. Там же, где не веет дух революции и сохраняется надежда обеспечить непрерывность между прошлым и будущим посредством постепенного отделения общества от его традиций без их потери, результатом становится не столько вхождение в современность, сколько оттеснение общества на ее периферию.

Ведущим мотивом истории XX века были попытки избежать революции и яростное отрицание западной модели *tabula rasa*. К середине столетия эти по-

пытки, кажется, увенчались успехом; идеи модернизации и догоняющего развития с возникновением национальных движений освобождения от колониальной системы разлетелись на куски, каждый с собственным видением современности, отличным от других. Но век заканчивается — и вот руины этих попыток. Все социалистические режимы отказались от своих надежд, все националистические — истощены своими усилиями, предпринятыми против могущества центральных экономик, казалось, что только одна модель модернизации завоевала мир — западная. Являемся ли мы свидетелями триумфа капиталистической революции? Такое впечатление было бы ошибочным, поскольку революционная, рационалистическая модель исчерпана в той же мере, в какой и националистическая, и культурная модели развития. Мы, во всех уголках мира, должны отказаться от идеи, что для изменения общества достаточно одного-единственного принципа, будь то принцип рационализма или национализма, материализма или волюнтаризма. Для развития всегда необходима комбинация универсализма разума и партикуляризма исторического способа мобилизации экономических и социальных ресурсов. Запад верил во всемогущество разума, и революционеры разделяли это верование, эту иллюзию с либералами. Во всем остальном мире популисты и националисты полагали, что коллективная воля и мобилизация культуры обеспечат их стране прорыв к современности. Хотя их ошибка противоположна ошибке Запада, от этого она не становится менее серьезной. Западный рационализм препятствовал формированию общественных акторов, культурного сопротивления и политического процесса не так сильно, как коммунизм или волюнтаризм стран третьего мира сопротивлялся требованиям рациональности. Тот факт, что революция лежит в сердце западной рационалистической модели, является более явным и более действенным по сравнению с наличием очагов технической рациональности (часто управляемых иностранцами) в основе волюнтаристских режимов.

Комбинация инструментального разума, с одной стороны, национальной и культурной мобилизации — с другой, повсюду является необходимой и повсюду сложной. В случае Запада революции разразились в тот самый момент, когда закончилась культурная мобилизация и рационализм Просвещения победил в долгой борьбе с религией. Не была ли борьба с религией центральным моментом всех революций? Именно в этот момент наблюдается триумф идеи рационального общества, которому вскоре после Советской революции левая оппозиция придала форму большого централизованного аппарата планирования. Именно против революционного рационализма такого рода боролась экономика спроса, ведущая к массовому потреблению, общественным движениям, а также к отказу от сведения общественной жизни к власти правящей элиты, которая отождествляет себя с рациональностью. Вся эволюция западных обществ состояла в том, чтобы заполнить этот белый лист, поверхность которого предположительно должны были занимать великие расчеты разума, множеством воспоминаний и проектов, конфликтов и компромиссов. Те страны, которые не прошли через революцию и во главе которых часто стояла политическая или военная элита, будь то коммуни-

стические партии, приведенные к власти Красной армией, или постколониальные военные диктатуры, должны отказаться от некоторых своих заветных воспоминаний и проектов. Это необходимо, чтобы позволить им перехватить будущее у прошлого на пути, который одновременно рациональный и революционный. И, что не менее важно, отказ необходим для того, чтобы их элиты смогли опознать основную проблему, которую необходимо разрешить. Проблема вхождения в современность, как и ее решение, подходящее для их исторической ситуации, представляет из себя определенную смесь рационализма и культуры, универсализма и партикуляризма, позволяющую создать современное общество, с одной стороны, похожее, а с другой — всегда отличное от других.

Эпоха революций окончена, как и эпоха ее антагониста — культурного национализма. Каждая страна должна найти свою собственную комбинацию современного рационализма и специфического способа мобилизации исторически детерминированных ресурсов. Если им это не удастся, они будут обречены на насилие во всех его формах, а также дефектное развитие: будь то общество, стиснутое в «железной клетке» технологии без всякой социокультурной рациональности, или брошенное на произвол власти князей и священников, пренебрегающих рациональностью. Чтобы избежать этих двух параллельных форм разложения: Доктора Стрейнджлава¹⁴ — с одной, и Аятоллы¹⁵, с другой стороны, общества должны не выбирать между экономическо-политической революцией и той или иной формой популизма, но искать «золотую середину» между подчинением разуму и созданием открытого общества, признающего как социальные конфликты, так и связи, соединяющие прошлое с будущим. Сегодня невозможно быть просто революционером, либералом или даже националистом. Нам необходимо учиться, чтобы сократить дистанцию между этими на первый взгляд противоречивыми, но в действительности взаимно дополняющими элементами развития.

14. Dr. Strangelove (англ.) — сокращённое название британско-американской комедии 1964 г. (реж. С. Кубрик) «Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb», совпадающее с именем одного из ключевых персонажей, фигуру которого вместе с комичным изображением фантастической развязки холодной войны в фильме А. Турен считает «олицетворением «железной клетки», технологии, лишённой социокультурной рациональности». — Прим. перев.

15. Ayatollah (англ.) — Аятолла, высокопоставленный шиитский религиозный титул. Речь идёт об одном из «великих аятолл», лидере исламской революции 1979 г. в Иране аятолле Хомейни, фигуру и политику которого А. Турен считает олицетворением другой крайности — «произвола власти князей и священников, пренебрегающих рациональностью». — Прим. перев.

«Славянский вопрос» в публицистике М. П. Погодина 1830–1850-х гг.¹

Андрей Тесля

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

М. П. Погодин в 1830-х — 1850-х гг. был одним из наиболее заметных русских публицистов, претендовавших на роль выразителей доктрины «официальной народности», более того, являвшимся одним из ее создателей. Детальный анализ его взглядов на «славянский вопрос» позволяет раскрыть не только его взгляды по данному направлению русской политики, но и реконструировать понимание им «народности», национально-государственных процессов у южных и западных славянских народов, а отчасти и у велико- и малороссов. Интеллектуальное формирование Погодина приходится на конец 1810 — начало 1820-х гг. — сложившееся в эти годы понимание «народа», исторического процесса и т. п. (представления в духе ранней романтики, постгердеровского типа, с сильным влиянием просвещенческой мысли), окажется устойчивым, характерным для суждений Погодина зрелого и позднего периодов. В двух письмах, поданных министру народного просвещения С. С. Уварову (в 1839 и 1842 гг.) и затем в серии писем и записок, созданных во время Крымской войны, Погодин предлагает программу активной поддержки национального движения среди славянских народов, нацеленную на распад Австрийской империи (участь империи Османской мыслится Погодину самой собой разумеющейся). Для этого империя должна активно усвоить националистическую политику, причем узловым становится решение «польского вопроса», как принципиального затруднения на пути привлечения на свою сторону других славянских народов: на протяжении 1830-х — 1850-х Погодин предложит несколько вариантов политики в отношении Польши, от культурной автономии вплоть до предоставления независимости (и поддержания ее притязаний на территории, принадлежащие Австрийской империи и Прусскому королевству). В качестве решающего критерия национальной идентичности однозначно выбирается лингвистический, т. е. язык «простого народа». Анализ взглядов Погодина позволяет сделать вывод, что он был далек от поддержки существующей государственной политики, выступая автором принципиально отличной от нее программы.

Ключевые слова: нация, народность, общественное мнение, панславизм, М. П. Погодин.

По оценке П. И. Павленко, современного биографа Михайло Петровича Погодина, «удивительна и часто непредсказуема судьба неординарных людей: одни из них купаются в лучах славы при жизни, к другим современники бывают равнодушны и их дарования высоко оценивают только следующие поколения, третьи

© Тесля А. А., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Исследование выполнено в рамках гранта Президента РФ № МК-2579.2013.6. Тема: «Социальная и политическая философия поздних славянофилов: между либерализмом и консерватизмом».

пользуются популярностью при жизни и оказываются в забвении после смерти. <...> Погодин принадлежит к третьей категории людей — спустя некоторое время о нем забыли, и имя его известно только сравнительно небольшому кругу лиц, прежде всего историкам разнообразного профиля (общественно-политической мысли, литературы, историографии, журналистики, издательского дела и др.)» (Павленко, 2003: 3). Во многом такая судьба справедлива — Погодин был в первую очередь человеком «общественным», горячо отзывавшимся на события современной ему жизни, и вместе с самими современными событиями отошел и интерес к нему. Собственно, еще при жизни он стал скорее «памятником времен прошедших» — столь же горячо отзываясь на текущие события, он судил о них с позиции, уже принадлежащей прошлому: с ним все реже полемизировали, его суждения с течением времени оказывалось проще обойти, проигнорировать, чем вступить в спор. Показателен в этом отношении сюжет, связанный с опубликованием в «Вестнике Европы» серии статей Пыпина (в последующем объединенных в известную работу «Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов»; см.: Пыпин, 1906). Погодин, оказавшись, разумеется, одним из персонажей очерков, отозвался на них (Погодин, 1873), чем создал необычную ситуацию, когда «исторический персонаж» спорит с историком. Не менее характерно, что само описание, сделанное Пыпиным, предполагало не просто временную дистанцию, а отнесенность к «прошедшему прошлому», к реконструкции по «письменным памятникам», когда миновала пора «личных воспоминаний» участников событий.

Если интерес к Погодину как историку сохранялся довольно долго (его взгляды обсуждались в научных публикациях еще в начале XX века, плавно перемещаясь из сферы актуальной исторической науки в ведение историографии), то публицистика Погодина выпала из сферы общественного внимания гораздо быстрее и весьма плотно: даже относительно близкие к нему по взглядам представители так называемого «охранительного» направления отечественной мысли редко ссылались на него. Однако такая ситуация сложилась к концу его жизни — напротив, в 1830–1850-е годы он выступает в качестве одного из наиболее если не влиятельных, то обсуждаемых русских публицистов (и внимание к его историческим трудам отчасти является следствием их как явной, так и скрытой публицистичности). Впрочем, для обстоятельного обсуждения его взглядов в то время имелись препятствия другого рода: Погодин воспринимался как один из «рупоров» доктрины «официальной народности», его издания — в особенности журнал «Москвитянин» (1841–1855) — находились под покровительством властей, близость его и его неизменного соратника С. П. Шевырева (1806–1864) к министру народного просвещения С. С. Уварову (1786–1855) была общеизвестна и всячески ими подчеркивалась. Они были не только склонны к верноподданическим заявлениям несколько более частого и эмоционального характера, чем было принято (и считалось пристойным) в образованном обществе того времени, но и печатали в том же «Москвитянине» описания летних бесед с министром и ученых досугов последнего в его имени Поречье.

Прижизненная репутация Погодина во многом определила историографическую традицию: статус выразителя «официальной народности» не предполагал детальных разысканий в сфере его идейных воззрений. никоим образом не собираясь опровергнуть эту репутацию, напомним, что он был не только и не столько сторонником упомянутой «доктрины», сколько одним из ее создателей и интерпретаторов. «Доктрина» представляла собой скорее лишь девиз («православие, самодержавие, народность»), «присоединение» к которому уже предполагало некоторую интерпретацию и осмысление. При этом позиция Погодина во многом сформировалась еще до провозглашения Уваровым «доктрины», и их встреча в 1832 году, при инспекции, тогда еще в статусе товарища министра народного просвещения, Московского университета, оказалась плодотворной для обеих сторон. Они опознали друг в друге единомышленников: и хоть Погодин не примкнул к «официальной системе взглядов», он воспринял ее как выражение собственных взглядов, или, точнее, как движение в том же направлении (см.: Мартынов, 2011: 137). В дальнейшем Погодин будет пытаться — и нередко достаточно активно — повлиять на применение данной программы в аспекте «народности», в практической плоскости, стремясь внушить свои представления правительству (в первую очередь тому же С. С. Уварову) и в то же время действуя непосредственно, осознавая следствия, которые вытекали из принципа «народности» для политики Российской империи.

В. Е. Чешихин в конце XIX века нашел удачное дополнение к пыпинской формулировке — «доктрина официальной народности», назвав взгляды Погодина и Шевырева «вольной школой официальной народности» (Мартынов, 2011: 179). Наибольший интерес — в силу оригинальности идей Погодина, идущих вонне, а отчасти и вопреки официальной позиции — представляет его понимание «славянского вопроса» за период с начала 1830-х до конца 1850-х годов.

Интеллектуальное формирование Погодина приходится на вторую половину 1810-х — первую половину 1820-х годов, т. е. на время первого обращения к «национальной» проблематике (Койре, 2003). Национальное романтическое движение на русской почве в конце 1810-х — начале 1820-х приводит, среди прочего, к принципиально новому восприятию «славянской проблематики». Она не только попадает в поле зрения различных групп, например декабристских, но и осмысливается в понятийной рамке, родственной идее «славянской взаимности» (Кацис, Одесский, 2010: 14–15): зарубежные славяне рассматриваются как «родственные русским», как нации, которым предстоит «возродиться» Если ранее «нация» отождествлялась с высшими сословиями и на этом основывалось разделение на народы исторические и неисторические, то

«постгердеровское „открытие народа“... обнаружило его, по существу, в каждой нации. Оказалось, что внутри „исторических“ наций существует до того времени почти незамеченный „народ“ (с его „народными“ песнями, „народными“ обычаями, „народным“ языком, „народной“ одеждой), который

ничем практически не отличается от „неисторических“ наций. Этот „народ“ количественно составляет большую часть нации и постепенно, но все более настойчиво начинает восприниматься как ее неотъемлемая часть. <...> „Открытие народа“ устраняло метафизическую бездну между двумя разрядами народов, а в перспективе сулило и вовсе свести эту дистанцию к минимуму. Оказывалось, что „исторические“ и „неисторические“ народы различаются лишь по своему месту на шкале восходящего процесса цивилизации» (Толочко, 2012а: 20–21).

Романтическим пониманием «народа» оказываются проникнуты «Исторические афоризмы» Погодина, написанные в 1827 году и опубликованные лишь в 1836. Историк в них понимается как «венец народа, ибо в нем народ узнает себя (достигает до самосознания)», а «Народ без Историка творение недовершенное, без самопознания» (Погодин, 1836: 11, 47). «Народ» мыслится в рамках данной романтической логики как нечто «природное», «естественное» — и «как „природа“, существовавшая „всегда“, в принципе не имеет начала, так и „народ“, ее часть, пребывает в том же состоянии, в котором он находится с незапамятных времен...» (Толочко, 2012а: 22). История тем самым оказывается «раскрытием во времени» этих «начал», которые пребывают неизменными до тех пор, пока народ «остаётся самим собой». Наблюдаемое различие отсылает к различию в «истоках», во вневременных началах истории — а разные «начала», в свою очередь, должны вести к разному проявлению во времени²: «Вот два зерна — они очень похожи между собою, но из одного вырастет дуб, а из другого пальма: так в сходных началах Государств заключаются зародыши их будущих видоизменений» (Погодин, 1836: 88)³.

Вспоминая общеизвестную схему восточноевропейских национальных движений, предложенную Мирославом Грохом (Hroch, 1985), предполагающую выделение трех стадий: 1) академической, когда формируется первоначальный, преиму-

2. Данная позиция позволяет разграничивать соответствующее «народным началам» от чуждого, хоть и присутствующего в истории, но понимаемого как «привнесённое». В этих рамках будут вестись, например, дебаты 1840-х о петровских реформах и их отношении к «русскому» — как отклонение или же как естественное следствие. Оригинальным примером аргументации в рамках этой логики служит позиция П. Я. Чаадаева о «самоотречении» как существенной черте «национального характера», выраженная в неотправленном письме к А. И. Тургеневу (датируемому августом — ноябрем 1843 г., т. е. в разгар салонных споров «западников» и «славянофилов»): «Правда в том, что Россия отдала в руки Петра Великого свои предрассудки, свою дикую спесь, некоторые остатки свободы, ни к чему ей не нужные, и ничего больше — по той простой причине, что никогда народ не может всецело отречься от самого себя, особенно ради странного удовольствия сделать с новой энергией прыжок в свое прошлое... Эта склонность к отречению — прежде всего плод известного склада ума, свойственного славянской расе, усиленного затем аскетическим характером наших верований... Отрицать эту существенную черту национального характера — значит оказать плохую услугу той самой народности, которую мы теперь так настойчиво восстанавливаем» (Чаадаев, 1991: 160).

3. Ср.: «Германия сохранила феодальную форму до нашего времени. Для чего нужно было, чтоб она осталась такою? Каким образом она уклонилась от общего преобразования Европе, когда во всех Государствах основалось единодержавие? Верно в первой ее Истории было какое-нибудь важное отличие [выд. нами. — А. Т.] от Истории прочих юго-западных и северо-восточных Государств Европейских — и вот другая История, Имперские чины, Курфирсты, избирательное правление, федеративный союз» (Погодин, 1836: 96).

щественно научный интерес к истории и культуре народа; 2) культурной, когда складывается «национальная элита», производящая современную высокую культуру, т. е. то, что можно предъявить в качестве аргументов в пользу национальной самостоятельности, позволяющее данному народу быть не только «этнографическим материалом», но и участником современной истории; 3) политическую, когда массы мобилизуются национальной элитой, — можно сказать, что Погодин в своем лице вполне представляет применительно к славянскому национальному движению два первых этапа и отчасти (в меру участия в Славянском комитете, председателем которого он был с 1858 г.) третий. Еще в самом начале своей академической карьеры он обращается к славянской тематике, осмысляя ее в «патриотическом» ключе, понимая это как обращение к «началам» и «истокам»⁴ — и та же проблематика в скором времени выводит его на вопросы «славянского единства», в чем большую роль сыграет знакомство с Ю. И. Венелиным (1802–1839). Погодин будет оказывать ему поддержку вплоть до его смерти в 1839 году (см.: Венедиктов, 1998), ценя за главную идею: «В 1829 году я напечатал на свой счет Болгар г. Венелина, как сочинение, провозгласившее в первый раз в русской литературе мысль о древности Славян в Европе под другими именами до VI века...» (ЖМНП, 1838, ч. XIX: 199). В 1857 году он напишет: «Не скрою, что с молодых лет я был долго отчаянным панславистом» (Погодин, 1874: 4).

В центр интересов Погодина славянская тема в своем современном значении попадает после первого заграничного путешествия в 1835 году (всего до 1848 г. Погодин совершит четыре заграничных поездки, в каждую из них посещая «славянские земли», поддерживая и укрепляя контакты с местными учеными и интеллектуалами). Заочно в некоторой степени осведомленный о деятельности славянских «будителей», он знакомится с П. Й. Шафариком (1795–1861), учеником Добровского и одним из столпов славяноведения. Шафарик тогда заканчивал 1-й том «Славянских древностей» (организацию перевода которого Погодин предпримет по возвращении в Россию), и именно он сводит Погодина с остальными деятелями «чешского возрождения», а также с Я. Коларом (Барсуков, 1891: 313–320)⁵, автором идеи «славянской взаимности». Интересы Погодина находятся вполне в русле политики Министерства народного просвещения, которое в эти годы основывает четыре славянские кафедры (т. е. практически во всех собственно русских университетах), и командироват ученых в славянские страны (Пашаева, 2001: 22). Примечательно, что выпускники Петербургского педагогического института Грановский и Лешков, отправленные для подготовки к профессорскому званию в заграничную командировку, по завершении обучения в Берлинском университете заезжают по пути в Венскую публичную библиотеку; каждый на несколько недель в Прагу, за-

4. В 1825 г. он вместе с С. П. Шевыревым осуществляет русский перевод грамматики церковно-славянского языка Й. Добровского, который будет опубликован только в 1833–1834 гг. (Добровский, 1833, 1834).

5. Знакомству с Шафариком Погодин придает такое значение, что, будучи не тароват на письма, из Праги торопится сообщить М. А. Максимовичу (28.VIII/9.IX.1835): «Каких превосходных людей нашел я в Праге, подружился с Шафариком!» (Погодин, 1882: 8)

водят знакомства среди местных ученых и приступают к изучению чешского языка, которое намереваются продолжить в Вене (Попов, 1879: 45)⁶.

Вокруг славянской тематики формируется устойчивый круг энтузиастов из отечественных ученых и публицистов, связанный с аналогичными кружками в «славянских землях», который центрирован фигурой Погодина (некоторую конкуренцию ему в конце 1830-х — начале 1840-х будет составлять Н. Греч благодаря своей переводческой и издательской активности). В рамках этого кружка «славянский вопрос» приобретет собственную динамику, уже достаточно независимую от интересов и планов правительства. Члены кружка будут соотносить себя с новой общностью, «славянами», одновременно представителями и открывателями которой себя ощущают.

Восприятие данной общности раскрывается в следующих двух небольших фрагментах из писем О. М. Бодянского о Шафарике, адресованных Погодину (ЖМНП, 1838, ч. XIX): «Теперь он занимается сочинением археологической части своих Древностей и приготовлением двух географических карт к ним: это последнее изумит Вас и всех вообще, увидите, что это за народ Славяне, какую часть занимают они в Европе, что такое прочие Европейцы перед ними, чтобы это было за прекрасное зрелище, — зрелище, какого не представляла еще история, какого не видел еще свет, и если увидит когда, так только через них, больше никогда!» (Попов, 1879: 25, письмо от 20.II/5.III.1838). И через два с небольшим месяца:

«Карт к Древностям не ожидайте скоро: он сам не знает, когда они будут готовы; впрочем, не далее года. Намерение его издать их, и особенно с кратким географико-историческим, этнографическим и лингвистическим описанием, для подручного употребления путешествующих: это будет чудная, единственная в своем роде вещь. Путешественник тогда увидит, где он находится, перестанет думать, что странствует между Немцами, Мадырами, и т. п. Нельзя сказать, сколько может выйти оттуда следствий, к каким поведет заключениям, думам, и что дивного? По крайней мере, я той веры» (Попов, 1879: 50, письмо от 30.IV/12.V.1838).

Если карта должна сделать «славян» зримыми, дать возможность не только увидеть на бумаге размеры «славянского племени», но и различить «славян» на местности, где в противном случае путешественник будет думать, что находится между другими народами (иными словами, научная идентификация — произведенная надлежащим образом и закрепленная в карте — способна не только об-

6. Если действия Грановского, готовящегося к занятию кафедры всеобщей истории, еще можно объяснить научными соображениями, то желание познакомиться с чешским и сербскими языками Лешкова, готовящегося к преподаванию права (в дальнейшем ставшего крупным специалистом по полицейскому праву), или его спутника Лукьяновича, отправленного в командировку для усовершенствования в классической филологии, собственно научными причинами, не привлекая таких факторов, как общественный интерес и некоторая «мода», плюс благосклонность к подобного рода «ответвлениям» научных интересов со стороны министерства и попечителей учебных округов, объяснить затруднительно.

ратить «непосредственно наблюдаемое» в недостоверное, но равно и заставить увидеть то, что ранее было ненаблюдаемым — «славян»), то журнал способен «произвести переворот». Узнав о получении Погодиным разрешения на издание нового журнала (после закрывшегося фактически по причине отсутствия подписчиков «Московского наблюдателя»), Бодянский пишет:

«Стало быть, „Наблюдатель“ усне о Господе: мир праху его! Вы имеете довольно времени для накопления материалов; с моей стороны будет сделано все, что только могу: письма, замечания, известия, выписки, указания и пр. т. п. Свидевшись с Вами, мы говорим об этом подробнее и уладим Славянскую часть, которая, по моему мнению, должна быть непременно статьею в каждом № Вашего журнала; но в выборе надобно быть чрезвычайно осмотрительными [выд. нами. — А. Т.]» (Попов, 1879: 44, письмо от 12/24.IV.1838).

Получив же ответ Погодина (где тот извещает, что издание журнала откладывается минимум на год⁷), Бодянский продолжает:

«Стало быть, журнал Ваш не состоится и в будущем году! Степан Петрович⁸ будет странствовать целый год, а Вы больше полугода! Повремените с ним, если можно, до моего возвращения. Тогда я к Вашим услугам со всем, что найдется в моей котомке и голове; тогда можно ему будет дать также и пан-Славянское направление, сделать центром Славящины, сосредоточить в нем всех лучших славянских писателей, и потом... о, да что толковать об этом! Вы не можете представить, к каким следствиям такой журнал поведет, какой переворот может он произвести и как он будет благодетелен не только для Руси, но и для всех единокровных. Скажете: «это тебе так грезится!» Нет, нет и еще нет! Я смотрю в оба, и рука об руку. Впрочем, увидясь с Ст<епаном> Петров<ичем>, я сообщу ему свои мысли о том» (Попов, 1879: 60, письмо от 18.VI/1.VII.1838).

Связи еще более упрочатся после второго путешествия, предпринятого в 1839 году, которое сам Погодин опишет в дневнике «Год в чужих краях» (опубл. в 1844). По результатам путешествия Погодин постарается перевести свои наблюдения в практическую плоскость, отправив докладную записку С.С. Уварову. В ней он формулирует ту позицию, которая во многом останется неизменной вплоть до конца его дней, предлагая долгосрочную программу, нацеленную на распад Австрийской империи (распад Османской империи представляется ему делом, принципиально решенным и потому оставляемым без обсуждения — как вопрос уже практической политики). Австрия понимается им как государство внутренне слабое и осознающее свою слабость: «Австрийское Правительство живо чувствует опасность, которая угрожает ему со стороны Славян, и употребляет все меры, чтоб отворотить ее, но кажется, что сии меры, лаская оное надеждою на успех в настоящее

7. В действительности журнал — сменив название с первоначально предложенного «Москвич» на «Москвитянин» — начнет выходить лишь с 1841 г.

8. Шевырев.

время, только скопляют грозу, которая должна рано или поздно разразиться над ним» (Погодин, 1874: 16).

«Все ученые и литераторы <славянские>, кроме немногих подкупленных, заклятые враги Австрийцам, которые однакож тщательно скрывают свои чувствования, впредь до благоприятнейших обстоятельств. Народ разделяет их чувствования, хотя и бессознательно, по одному наследственному инстинкту, страдая в бедности, между тем как плоды трудов его расточаются иноплеменниками. Одно только дворянство, особенно в Богемии, держится Австрийцев, переродясь совершенно в Немецкое...» (Погодин, 1874: 19).

Одновременно Погодин объясняет Уварову, почему о той огромной силе, которую он рисует, не известно в Европе, почему оно скрыто от глаз — и интерпретируя причины этого как еще одно обстоятельство, благоприятствующее тем планам, которые он строит: «Положения Австрии в Европе не знают, потому что не знают Славянских наречий, и следовательно, не могут взвешивать, понимать настоящего движения. <...> Двадцать миллионов враждебного племени внутри государства ускользает от их внимания», причем распространенная среди русских точка зрения от этого не отличается: «Самая Богемия считается, даже в Русских учебных книгах, Немецким владением Австрийского Императора!» (Погодин, 1874: 21). Россия не знает о своих силах — и о том, какую угрозу она представляет для Австрии, но делая осторожную оговорку, что ведет речь с чужих слов⁹, Погодин утверждает:

«Австрия, говорят, боится более всего России, которой, без ее ведома, симпатизируют все Славяне вплоть до Адриатического моря. <...>

Славяне уверены, что Русское правительство тайне им благоприятствует и что только политические обстоятельства мешали ему до сих обнаружить яснее свои мысли. <...>

Россию же от Славян отвращают Австрийцы, называя Русскому правительству национальное расположение революционным.

Славяне вообще думают, что Австрийцы, с целью отвлекать внимание России от них, обращают оное на другие предметы, выдумывают разные опасности, побуждают принимать какие-то стеснительные меры, и стараются затмить настоящее положение дел» (Погодин, 1874: 21, 22, 23).

Хотя Погодин и делает оговорку, что «смотрел на Славян и их отношение к Русским только со стороны ученой и литературной» (Погодин, 1874: 25), однако предлагаемые им уже от себя действия не только оказываются долгосрочной куль-

9. Завершив рассуждение, Погодин вновь вставит оговорку: «Я представляю здесь Вашему Высокопревосходительству то, что я слышал, нисколько не ручаясь за истину последних предположений: может быть, угнетенным Славянам кажется многое в воображении, чего нет на самом деле» (Погодин, 1874: 23) — одновременно демонстрируя, что сам он склонен считать приведенные мнения основательными, и далее переходя к возможным сценариям распада Австрии.

турной политикой в отношении славянских народов, но и отчасти переходят в традиционную государственную политику¹⁰.

Погодин фактически выступает одним из пионеров политики «нового стиля», работающей с общественными движениями и стремящейся повлиять на общественное мнение других стран, предлагая, например, в отношении сербов «воспитывать некоторых также в наших Университетах и Духовных Академиях. Необходимо содействовать распространению Русского языка в Сербии и всеми силами препятствовать там чуждому влиянию, т. е. Австрийскому, подарить Правительству избранную библиотеку Русскую, наделить Русскими церковными книгами, и пускать оные по самой дешевой цене, в нарочно основанной где-нибудь между ними Русской книжной лавке, в Бухаресте или Кишиневе, так чтоб Сербы могли передавать, перепродавать сии книги прочим своим собратиям, составляющим важную часть народонаселения в Венгрии и распространенным по всем Австрийским владениям до Адриатического моря». Применительно к русинам он рекомендует «в ожидании благоприятных случаев... поддерживать их возникающую литературу частным образом, через вторые, третьи руки: доставлять пособие авторам, печатать книги, назначать премии на заданные темы об Истории, языке, посылать в библиотеки Русские книги, содействовать сочинению лексикона, грамматики, собранию преданий, песен» (Погодин, 1874: 27, 28). В отношении чехов Погодин предлагал, в частности, оказать финансовую поддержку *matice česká*, аналогично и в отношении словаков «от имени каких-нибудь Русских ученых или меценатов» (Погодин, 1874: 37). Подобные меры он рекомендовал и применительно к другим славянским движениям в Австрии, отмечая скромность потребных для этого средств: «25 т. рублей ежегодного пособия удовлетворили бы оные <нужды> с избытком, 10 т. отчасти. Пособие должно быть подаваемо, разумеется, самым тайным образом» (Погодин, 1874: 38–39). Тут же говорится, что все необходимые сведения им уже получены: «Я собрал самые обстоятельные и верные сведения, каким образом, по каким путям, через какие лица исполнить это, так чтоб не произошло ни малейшей огласки в публике, даже Русской, и не навлеклось ни малейшего подозрения со стороны Австрийского правительства. От Вашего Высочайшего превосходительства зависит исходатайствовать какую-нибудь сумму от щедрости Государя Императора, отца общего Славян, и подать тем новую жизнь ученому и литературному Славянскому миру, бросить семена, кои, может быть, дадут со временем плоды великие, исторические, вселенские [выд. нами. — А. Т.]» (Погодин, 1874: 39).

Еще до отправки доклада Уварову, в письме к Максимовичу от 30 октября 1839 года из Москвы (по возвращении из второго заграничного путешествия) Погодин пишет: «Славянский мир — мой. Аз есмь альфа и омега. Собираюсь, если дело

10. Так, после предложения об основании для болгар в пограничных городах специальных училищ, часть иностранных учеников которых должна содержаться на казенном иждивении, Погодин предлагает «исходатайствовать <для болгар> некоторые гражданские преимущества, наприм<ер> свободное отправление веры» (Погодин, 1874: 26).

пойдет хорошо и если правительство поможет, учредить русскую книжную лавку в Лейпциге, и иностранную и славянскую в Москве¹¹) (Погодин, 1882: 18), а в феврале 1840 года извещает того же корреспондента: «Я только что воротился из Петербурга, где был, между нами, по делу славян и, кажется, сделал кое-что для них» (Погодин, 1882: 21)¹².

Обратим внимание на еще один момент, ярко проявившийся в докладе 1839 года, но и затем присутствующий, хоть и в ослабленном виде, в рассуждениях Погодина 1840–1850-х годов (см.: Толочко, 2012б: 100–101)¹³ — отсутствие опасений перед сепаратистскими следствиями в отношении развития «местных наречий»¹⁴.

11. Эту же идею, но уже без лавки в Москве, оставив в планах лишь Лейпцигскую, Погодин излагает в докладе Уварову (Погодин, 1874: 41).

12. В примечании к цитируемому письму С. И. Пономарев отмечает: «Слова Погодина „по делу славян“ зачеркнуты, а вместо их поставлено „для литературы славян“: вероятно, Погодин послал это письмо с почтой, а не через оказию» (Погодин, 1882: 22).

Готовя собрание своих «Историко-политических писем и заметок...», в заключительном примечании к письму С. С. Уварову Погодин отметит: «Ни одного из вышеприведенных предложений не было тогда исполнено» (Погодин, 1874: 45).

13. В 1863 г., в ситуации польского восстания возвращаясь к обсуждению статуса украинского языка (после шумевшей деятельности «Основы» и попадания «украинофильского» движения в центр общественного внимания), Погодин сформулирует свою позицию следующим образом: «Развитие малороссийского наречия, содействие малороссийской литературе я одобряю в полной мере, но возводить его на степень особого литературного языка я считаю нелепостью, особенно теперь, когда во всех славянских племенах распространяется мысль и делаются опыты ввести великорусское наречие в общее для всех славянских племен литературное употребление!»

Западные отдаленные наши единоплеменники хотят писать и объясняться по-русски, а ближайшие, восточные, будут от нас отворачиваться? Смешно и жалко!» (Погодин, 1867: 96). Подобная позиция, в скором времени уже выглядящая непоследовательной (а для некоторых воспринимаемая в качестве таковой уже и на тот момент), укоренена в предшествующей ситуации: «великорусское наречие» мыслится как своего рода *lingua franca*, аналог средневековой латыни — для славянского мира (в рамках «славянской мечты» он нуждается в общем языке, на котором все славяне могли бы понимать друг друга — и которым оказывается на Пражском славянском съезде 1848 г. немецкий, о чем будет часто вспоминать — упрекая западных славян в их стремлении дистанцироваться от России и видя в таком вынужденном языковом выборе справедливое наказание и одновременно напоминание — И. С. Аксаков). Характерно, что в терминологии Погодина, всячески акцентирующей славянское единство, «великорусский», «сербский» и т. д. зачастую, как и в приведенной цитате, будут именоваться «наречиями», тогда как термин «язык» остается за одним «славянским», «наречиями» которого они все являются. Показательно, что речь не идет об отрицании за «малороссийским наречием» статуса языка, в смысле равного «великорусскому», и возможности обретения «малороссийским наречием» полноценного литературного развития — напротив, данное «наречие» толкуется как принципиально равное по статусу с «великорусским» и дальнейшее обсуждение сводится к вопросу целесообразности (см. подробнее о позиции Погодина в отношении «малороссийского языка/наречия»: Котенко и др., 2012: 410–411).

14. Такое отношение вполне вписывалось в имперскую политику того времени (хотя предполагало совсем иное основание — в этот ранний момент, в стадии первичного складывания национальной повестки, движения «на ощупь», будущие конфликты между имперским и национальным в большинстве случаев не осознаются, поскольку старая, домодерная империя, скрепленная принципом «династической верности», не только не исключает, но, напротив, предполагает локальные идентичности — она умножает различия, а не стирает их). А. Толочко, применительно к формированию «украинского исторического нарратива», отмечает: «Польское восстание 1830 года лишь способствовало благосклонному отношению властей к каким-либо историческим сочинениям, которые „отвоевывали“ бы территорию Юго-Западной Руси, освобождая ее из-под влияния польской истории в минувшем и от

План мероприятий, выдвинутый Погодиным, в частности предусматривал: «2) Для сравнительной Грамматики <всех Славянских наречий> нужна частная; должно назначить меньшие премии за сочинение Грамматик для тех наречий, кои не имеют еще оных, как то: нашего Малороссийского, Галицкого, и еще, кажется, одного или двух. <...> 4) Некоторые наречия не имеют еще Словарей; должно задать оные с премиями, и также наше Малороссийское, Галицкое, Болгарское, наши областные, церковные» (Погодин, 1874: 39, 40).

Российская империя должна стать проводником национальной политики, и это предполагает, что национальные движения из прямых или потенциальных противников (в рамках существующего порядка и соответствующей ему консервативной политики) превращаются в союзников. Славяне не могут обрести реальной поддержки нигде, кроме России¹⁵, а ее внутренние славянские движения тем самым не представляют опасности, увлекаемые общим пророссийским движением.

Вернувшись из третьей поездки по славянским землям, Погодин вновь пишет программное письмо-отчет, в котором характерны два момента.

Во-первых, повторение жесткой антиавстрийской позиции и курса на распад Австрийской империи, несмотря на то, что подобная позиция не разделяется правительством — а спустя несколько лет (с 1847 г.) будет вызывать официальные репрессии. Погодин добавляет к ранее приведенным аргументам новый — что сама Австрия стремится использовать набирающее силу национальное движение в своих интересах, против России (и, следовательно, предлагаемые Погодиным действия уже не являются актом агрессии против соседа, но законной, ответной мерой):

«Недавно получили они темное понятие о том, что Русское народонаселение Галиции, вместе со всею Малороссией, отличается от жителей Москвы и прочих северных губерний, и бросилось с жадностью на эту мысль, старается

польского влияния в настоящем. Украинцев в этом деле рассматривали как очевидных союзников, и правительство финансирует целый ряд научных, просветительских, общественных и издательских институций...» (Толочко, 2012б: 99).

15. Во всех этих предположениях содержалась одна важная предпосылка, а именно неспособность Австрийской империи решиться на положительное взаимодействие со славянскими национальными движениями: «Сама Австрия может сохраниться, если переменит свой образ действия и решится сделаться государством Славянским... Казалось, что было бы всего удобнее, спокойнее, справедливее для обеих сторон, особенно для Австрии, но на такую перемену Славяне никак не надеются, ибо между Австрийским слухом и Славянским звуком есть какая-то безвоздушная пропасть, через которую Правительство не может слышать и понять самого простого, ясного и громкого слова» (Погодин, 1874: 24–25).

Нельзя сказать, чтобы Погодин начисто отрицал подобную возможность, но, помимо малой ее реалистичности, он имел еще один аргумент — а именно потенциальную возможность для Российской империи всегда перебить допустимые для Австрии в рамках сохранения ее целостности уступки большими со своей стороны. Когда ситуация начнет качественно меняться в 1860-е годы (сначала в рамках политики немецко-славянской федерации, а затем политики дуализма), Погодин отразит происшедшие перемены тем, что существенно снизит пафос и предполагаемые перспективы российской политики в отношении славян — зажатый в тиски между ростом украинофильства и одновременно политикой покровительства славянским национализмам.

ее подтвердить, распространить в народе, нанимает ученых писать диссертации, надеясь посредством их охладить приверженность Галичан к России. Виды его простираются слишком далеко, и оно намеревается содействовать разделению даже самой России и привлекать Малороссию к себе, — не говорю уже о Польских помещиках, наводняющих Малороссию. С этой целью оно хочет устроить центр Малороссийской литературы у себя и препоручить с значительными выгодами издавать по своим видам журнал на Малороссийском языке в Вене Латинскими буквами. Малороссийский журнал в Вене! Малороссийский журнал Латинскими буквами! Вот как действует Австрийское правительство» (Погодин, 1874: 53–54).

Во-вторых, куда более напряженным становится позиция в отношении юго-западных губерний, положение которых активно обсуждается в это время в правительстве в связи с польским влиянием. Погодин предлагает — приписывая эти идеи неким «русинам», с которыми он беседовал, — меры, по духу родственные тем, что будут приняты после польского восстания 1863 года. И столь же характерно, что если направленность мер останется неизменной, то обстановка 1863 года даст возможность их реализовать, тогда как в ситуации 1840-х нет готовности применить средства, достаточные для реализации намеченных задач и доступные средства явно неспособны дать желаемого результата:

«Русины советуют выводить Польский дух из возвращенных губерний, Волынской, Подольской и проч., скупая имения хоть понемногу от Польских помещиков, что очень легко бывает на Киевских контрактах, возвышая и освещая Киев пребыванием Царской фамилии, привлекая туда Русских капиталистов, которые могут легко и выгодно приобретать земли, обращая большее внимание на благосостояние крестьян, которые стонут там под игом Польских помещиков, католиков и жидов» (Погодин, 1874: 53).

После доклада 1842 года Погодин более десяти лет не касается сколько-нибудь детально «славянского вопроса»: взгляды его остаются неизменными, а правительственный курс все более далеким от того направления, которое представлялось ему желательным: революционная волна 1848 года, получившая название «весны народов», переводит все проекты взаимодействия с национальными движениями в разряд революционных — и дает, правда, весьма кратковременную, вторую жизнь строго-легитимистской политике. На полях ответов И. С. Аксакова на вопросы, предложенные ему III отделением С.Е.И.В. Канцелярии, Николай I в марте 1849-го написал: «под видом участия к мнимому угнетению славянских племен таится преступная мысль о восстании против законной власти соседних и отчасти союзных государств и общем соединении, которого ожидают не от Божьего произволения, а от возмущения, губительного для России!.. И мне жаль, потому что это значит смешивать преступное с святым» (Аксаков, 1988: 501–502). Фразу Аксакова — «Признаюсь, меня гораздо более всех славян занимает Русь» — император подчеркнул и напротив нее написал: «И дельно, потому что все прочее мечта; один

Бог может определить, что готовится в дальнем будущем, но ежели бы стечения обстоятельств и привели к этому соединению, то оно будет на гибель России» (Аксаков, 1988: 506)¹⁶.

Начало Крымской войны вызовет со стороны Погодина — как и других отечественных интеллектуалов, разделявших сходные взгляды — взрыв энтузиазма (иногда, как в случае А. С. Хомякова, сопряженного с опасениями по поводу того, окажется ли Россия достойной той задачи, которую, по их мысли, она на себя взяла в отношении славян). В 1857 году в предисловии к тогда так и оставшимся ненапечатанными «Историко-политическим письмам» Погодин признает: «В начале войны <я> видел исполнение всех своих задушевных мечтаний» (Погодин, 1874: 4). Если по мере событий эти мечтания начинали осознаваться, напротив, все более далекими от осуществления, то более свободной почувствовала себя мысль — и первым, рискнувшим заговорить непривычным до этого, ощущавшимся как свободный и независимый, голосом стал именно Погодин. С. И. Пономарев вспоминал:

«„Политические письма“ Погодина производили в то время большой шум и толки. Бодянский, противник его в те годы, говорил нам: „Погодин никогда ничего лучшего не писал и ничего лучше не напишет“. Бодянский справедливо отдавал честь гражданской смелости Погодина, его политической прозорливости, ярко обнаружившейся в его Письмах. В пятидесятых годах они разошлись во множестве списков по всей России и читались с не меньшей жадностью, как некогда „Евгений Онегин“ или „Горе от ума“» (Погодин, 1882: 71).

Сам же Погодин так вспоминал о происхождении «Писем»: «Начались они случайно, по вызову одной доброй, любящей отчизну женщины¹⁷. Слово за слово, мне захотелось послужить кстати любезным своим единоплеменникам Славянам, которых судьба с младых лет возбуждала сердечное мое участие. Потом увидел я самое удобное время для убеждения в предательских действиях Австрии, коротко мне известных, и в отношении к Славянам, и в отношении к России. Текущие события меня возбуждали, как возбуждали и весь народ, вышедший как будто из

16. Слова императора трудно трактовать как принципиальный отказ от всяких «панславистских» амбиций, однако их реализация мыслилась исключительно подчиненной властным велениям — включая все варианты «культурной политики», организации общественного мнения и т. п. Собственно, это была скорее базовая готовность к территориальной экспансии и/или к расширению своего влияния.

17. Имеется в виду графиня Антонина Дмитриевна Блудова, обратившаяся к Погодину 25.1853 г., по возвращении того из заграничной поездки, с просьбой: «Напишите мне, что видели и слышали в ваше путешествие? Напишите, какие доходили до вас интриги иностранные против нас в тех краях» (Барсуков, 1898: 523–524). Адресат хоть и отвечал в начале послания: «...с какою целию буду я писать вам этот отчет? Если не произвело никакого действия и пропало без вести мое донесение 1842 года, которое так великолепно и удивительно, даже для меня самого, паче чаяния, оправдалось и оправдывается последующими событиями, с нынешними включительно, то какую пользу может принести краткая записка?» (Погодин, 1874: 70), тем не менее набросал краткие заметки, неожиданно привлечшие высокое внимание и вызвавшие последующие тексты уже по собственному побуждению автора.

долговременного сна: я услышал толки о политике от таких людей, которые вовсе не имели понятия, что такое политика, — и почел долгом сообщить моим соотечественникам то, что я знал по моим отношениям о разных важных предметах, и чего не знают другие. События совершавшиеся утверждали меня в моих убеждениях. Мои предсказания сбывались, я почувствовал смелость. Общее сочувствие, выражаясь самым лестным для меня образом, ободряло меня еще более, и я продолжал писать. Разгораясь более и более, я думал, что наконец наступило время исполнения моих самых задушевных, заветных надежд. Вся Русская история, казалось мне, стремится к своему увенчанию. Мысли толпились в голове моей, и я хотел высказать все» (Погодин, 1874: 269–270).

Ценность этих писем в том, что в ситуации растерянности властей и их готовности выслушать мнение со стороны — от человека, имеющего репутацию более чем благонадежного и в то же время предлагающего взгляд на политику, далекий от общепринятого — Погодин проговаривает и выговаривает многое из того, что ранее оставалось в области умолчаний и намеков. Прежде всего он выступает за отказ от ранее принятой политики: «<...> вот результаты нашей политики! Правительства нас предали, народы возненавидели, а порядок, нами поддерживаемый, нарушался, нарушается и будет нарушаться. Следовательно, политика наша была не только для нас вредна, но и вообще безуспешна» (Погодин, 1874: 91); «...каких друзей приготовила нам прежняя наша политика и дипломатия? Никаких. Помощи нам ждать неоткуда. Друзья нас предали и все ближние стали далеко» (Погодин, 1874: 109). Уже озвученные в 1839 и 1842 годах тезисы провозглашаются не только вновь и открыто — но и без попытки скрыть их многообразные последствия, предполагающие радикальный разрыв с прежним курсом. По мере ухудшения ситуации и образования европейской коалиции против России, когда Австрия займет по отношению к ней позицию «враждебного нейтралитета», Погодин, утверждая, что раз Австрия перешла в стан практически открытых врагов России, то России, в свою очередь, нет причин оберегать целостность соседней империи, — полагал необходимым решиться на крайнее средство и открыто и действительно стать на сторону национальностей, осуществить своего рода «перехват» той программы, которая прежде воспринималась как враждебная, связанная с революционным движением. В 1842 году он пишет: «...Славянские политики еще решительнее, чем прежде, утверждают теперь, что она слабеет от часу, и едва ли больше Турции заключает в себе внутренней самостоятельности. При первой войне, где бы то ни было, она может разорваться на части. В Наполеоново время этого не случилось, потому что Славянское племя далеко было от настоящей зрелости и сознания. Имя и авторитет Меттерниха удерживает панически общее стремление, но смерть его явит многое народу» (Погодин, 1874: 54, ср. с запиской 1839 г.: Там же: 21). В августе 1854 года он уже от своего имени утверждает:

«Австрия есть государство, составленное из разных народов...

Управлять всеми этими народами она могла только посредством раздоров, естественных и искусственных. *Divide et impera* — вот что было ее правилом, в котором заключалось ее спасение. Иначе она существовать не могла. Венгерские полки должны были ограждать ей принадлежность Богемии, Чехи посылались в Ломбардию, итальянцы отвечали за Русинов, за Поляков, за Волохов, а Волохи за Немцев.

Можно судить, сколько злобы должно было питаться во всех сердцах ее подданных, сколько ненависти к ней накопилось!

Но все-таки она могла существовать, пока национальности не созрели до сознания. Сознание это принадлежит нашему времени, а именно к последнему двадцати-летию [выд. нами. — А. Т.]» (Погодин, 1874: 222, 223).

Он предлагает

«стараться о перенесении войны на другую сцену. Заварить общую кашу. Европа хотела войны — так вот тебе она: *tu l'as voulu!*

<...> Изъявите так или иначе, громко или тихо, даже молча, свое согласие на восстановление Польши, Венгрии, Италии, Греции, Славянских стран, словом, на устройство государств по языкам, как предсказывал Наполеон, размышляя на острове Св. Елены о судьбах Европейских. <...> А Кошут, Маццини, Ледро-Роллен? Это не наше дело, а дело Венгрии, Франции и Италии. Пусть они ведаются между собою, как знают, а наше дело сторона. Свои собаки грызутся, чужая не приставай: умная пословица, которую мы к несчастью позабыли.

До Кошута и Маццини настоящая война не касается. Не революционеры собственно воюют теперь с консерваторами, а консерваторы между собою. Революционеры только в подкладке. Австрийцы консерваторы, и Немецкие Государи тоже. Сам Лудовик Бонапарт не красный республиканец, и Английская аристократия терпеть не может коммунизма. Консерваторы идут на Россию, главную свою подпору. Ясно, что не консерватизм и революция в войне, а Россия и Европа, Восток и Запад. Так выбросим из головы эти пустые слова, кои сбивают с толку и в настоящих обстоятельствах не имеют смысла». (Погодин, 1874: 277, 278–279).

Иначе говоря, если до того момента Погодин всячески убеждал — примеряясь к своей аудитории — что его славянские чаяния не только никак не связаны, но и прямо противостоят европейским революционным движениям, то теперь он отчетливо заявляет готовность использовать последние для достижения поставленных политических целей: принцип национальностей он ставит выше принципа легитимности¹⁸ — более того, он убежден, что последним надлежит пожертвовать в

18. Уже в январе 1856 г. он продолжает убеждать, набрасывая контуры новой политики: «Касательно внешних отношений объявите систему невмешательства: пусть все народы идут свободно, кто как желает, к своим целям. Покайтесь в ваших ошибках перед всеми, что примирит вас с Венгрией, Италией и всею левою стороною Европы. Пригласите все правительства покровительствовать национальностям: и вы тем докажете бескорыстие вашей новой политики, и приобретете благодарность и любовь национальностей, которые будут видеть в вас нравственных покровителей, и, опираясь на

текущей ситуации, поскольку национальное движение, если им не успеет овладеть Российская империя, будет обращено против нее: «Гоняясь за тенью Австрийского нейтралитета, мы охладили единственных своих союзников — Славян, мы поразили их в самое чувствительное сердце, лишив их надежды, коею они жили, уронили себя в их мнении и открыли к ним путь всем враждебным влияниям, подкрепляемым теперь нашим отсутствием, как прежде холодностью и бездействием» (Погодин, 1874: 280). Речь не о том, принимать или не принимать «политику национальностей» — она уже стала реальностью и теперь вопрос лишь в том, воспользуется ли ею в свою пользу Российская империя, или же она будет ее жертвою: «...при обороте дел в нашу пользу враги примут непременно те меры, кои описал я выше, и начнется настоящая Европейская, Наполеоновская война, потяжелее нынешней Турецкой. Мы потеряем тогда Польшу. Бог бы с нею, но мы наживем многих новых врагов — и конца перемене не видать! Лучше, благороднее и полезнее принять почин на себя (инициативу), и не давать в чужие руки того оружия, которое в наших руках примет совсем другое значение» (Погодин, 1874: 288).

Из общего понимания желаемой политики в отношении славян вытекает особая позиция по «польскому вопросу», который оказывается камнем преткновения, тем, что мешает Российской империи решиться на активную поддержку славянских национальных движений, с одной стороны, и настраивает многих славянских деятелей враждебно или, по крайней мере, настороженно по отношению к России — с другой. Как пишет Погодин Уварову в 1839 году: «<Славянские племена> смотрят на Польшу как на образец Русского управления. Оно весьма важно для будущих возможных отношений России к Славянскому миру. Немцы, указывая Славянам на Польшу при некоторых случаях, разумеется, в свое неверное стекло, говорят им: лучше ли Полякам у Русских, чем вам у нас?» (Погодин, 1879: 34). Именно это обуславливает неустойчивость мнений Погодина в отношении Польши (Стайцов, 2010) — необходимость одновременно соблюсти интересы империи и дать такое решение, которое делало бы возможным активное проведение в отношении славян политики того рода, какую он проповедовал¹⁹.

В 1839 году Погодин предлагает встать относительно Царства Польского на путь «культурной автономии»:

«К самым действительным мерам примирить их с нами, ибо они все еще ненавидят нас, есть покровительство их языку, литературе, Истории (я говорю о Царстве Польском), и, наоборот, ничего столько не питает злобы, как меры противоположные. Языку польскому надо учить наравне с Русским. Если мы будем учить ему недостаточно, то Поляки будут доучиваться ему дома, го-

вас, будут предъявлять свои права. <...> Покойному Государю мудрено было менять через тридцать лет свою систему. Он скончался последним самодержцем Европы, и скончался истинно по царски, согласно с своею ролею. Мир его праху. Почтим его последней искупительной саможаклавшейся жертвой самодержавия. Его сыну принадлежит новая эра в Истории России, в Истории Европы, в Истории человечества» (Погодин, 1874: 339, 340).

19. О взглядах Погодина по польскому вопросу в начале 1830-х гг. см.: Тесля, 2010.

раздо с большим рвением и успехом, как то бывает со всяким запрещенным предметом, и мы не только не достигнем своей цели, но еще более отдалимся от нее, и сверх того будем вооружать тайных врагов» (Погодин, 1874: 28);

«...осуждают Русское Правительство, даже самые Славяне, приверженные к нам [выд. нами. — А. Т.], за то, что в Польше нет Университета. <...> Не смею сказать ни слова об этом обвинении, ибо основание Университета в Польше соединено с политическими обстоятельствами <...>. Я скажу здесь только: почему для прекращения кликов, может быть и неосновательных, пока не назвать Университетом тех двухлетних дополнительных курсов, которые вводятся, как я слышал, при Варшавских гимназиях? Языки древние, наречия Славянские с их литературами, науки естественные, медицинские, Русское право, Римское право — такие предметы могут быть преподаваемы безопасно кем бы то ни было. Другие предметы могут быть оставлены, сколько угодно лет, — за неимением преподавателей. Курсы могут быть ограничены двумя, или тремя, или четырьмя годами, приемы и выпуски строги или снисходительны, смотря по особнным видам Правительства. Может быть опасно соединение многих молодых людей вместе — пусть факультеты и даже лекции разделятся по разным домам» (Погодин, 1874: 33).

В 1842 году он высказывается еще более сдержанно, цитируя неких неназванных «Славянских политиков о Польше»: «Если меры кроткие и национальные, согласные всего более с народным характером, в особенности покровительство языку, литературе и истории, не удадутся, то надобно одним разом расселить шляхту по всему пространству России, т. е. поступить так, как поступил Иоанн Васильевич I с Новым городом» (Погодин, 1874: 63–64).

В условиях Крымской войны положение вещей меняется самым существенным образом — Польша выступает как угроза для России: «Это болезнь на нашем теле» (Погодин, 1867: 36). Выход видится Погодину парадоксальный — дать Польше независимость (в «границах этнографических», как будет принято выражаться уже в 1860-е), поддержать ее — и тогда из угрозы для России она превратится в ее союзника и в угрозу для ее врагов: «Объявите независимость Польши, и вострепет Австрия, Пруссия и вся Германия, хотя они ратуют и теперь в ее пользу, пока она связана с Россией...» (Погодин, 1867: 37). По мере стабилизации положения от наиболее радикальных проектов Погодин отказывается — в 1856 году он выступает уже только за автономию Царства Польского. Однако и эта позиция вызывает недовольство в верхах — отосланная через секретаря великого князя Константина Николаевича, будущего министра народного просвещения А. В. Головнина с письмом на Высочайшее имя, «Записка о Польше» получает следующий ответ от того же Головнина: «В наше время много можно сделать хорошего, но все же размеры этого хорошего будут микроскопические сравнительно с тем, о чем вы мечтаете. Мы в состоянии поднять фунт, вымести комнату, а вы хотите, чтоб подняли миллион пудов и вычистили бы все здания Российской Империи, и сердитесь, ког-

да это не делаем. Его Высочество вовсе не разделяет изложенных в вашей статье мыслей» (цит. по: Стайцов, 2010: 224).

Впрочем, рассуждения Погодина о польском вопросе имеют и другой интерес — в них он оказывается вынужден (в связи с проблемой разграничения «польских» земель от «русских») сформулировать используемый им критерий национальности. Если в большинстве других своих выступлений Погодин использует понятия «народ», «русские», «поляки», «чехи» и т. п. как нечто беспроблемное, то здесь он эксплицирует свое понимание. Еще ранее можно было отметить, что народное и национальное не увязываются Погодиным тесно с религией — так, например, в начале 1854 года он пишет: «Русские, вас сколько? Мы не знаем еще наверное, сколько нас всего на все. Да неужели нет у вас никаких счетов? Есть метрические книги, но там записываются одни православные...» (Погодин, 1874: 120). Определяя, где должна пройти граница между Польшей и Россией, Погодин дает краткий набор критериев, звучащий вполне традиционно: «Если... согласиться, что Польша не принадлежит России, то колыми паче не принадлежит Польше ее прежние, временные завоевания в России, которые остались, как были искони, Русскими, с Русскою верою, с Русскими обычаями, с Русским языком [выд. нами. — А. Т.]» (Погодин, 1867: 63), т. е. критерии вероисповедный — конфессиональный, культурный — этнографический и лингвистический. Однако следом он решительно отбрасывает два первых — оставляя лишь последний и заявляя:

«Язык — вот естественная граница народов.

Где говорят по-польски, там — Польша.

Где говорят по-русски, там — Россия.

Какое основание может быть вернее и справедливее?» (Погодин, 1867: 63–64)²⁰.

Это понимание отсылает опять же к постгердеровскому, раннеромантическому видению, с его особым акцентом на языке — одновременно и объективном, «видимом» признаке, позволяющем внешнему наблюдателю идентифицировать наблюдаемого независимо от того самоописания, которое использует последний, и в то же время отсылающего к концепции «духа», явленного в слове. Как напишет Погодин в 1839 году в докладе С. С. Уварову, «язык есть такой же природный, неотъемлемый орган, как и прочие, только драгоценнейший для человека, потому что тесно связан с его разумною душою» (Погодин, 1874: 28). А. А. Шириянец отмечает, что «в 1860-е гг. центр тяжести обоснования различий <русской и западной государственности> смещается в сторону сакрального начала — „возвещения нам слова Божия“ славянскими просветителями святыми Кириллом и Мефодием» (Шириянец, 2011: 439), однако даже соглашаясь с этим наблюдением, все-таки сакральностью здесь обладает для Погодина в первую очередь сам язык.

20. Аналогично в статье 1863 г. «Польский вопрос» Погодин указывает на происхождение, язык, вероисповедание, но в конечном счете проводит границу по языку преобладающей части населения, «простого народа» (Погодин, 1867: 80).

* * *

Подводя итог краткому историческому обзору, отметим следующее:

— нельзя никоим образом сказать, что по славянскому вопросу Погодин придерживался официальной политики Российской империи;

— невозможно признать, что его позиция относительно «русскости», «русского народа» является лишь отражением официальной доктрины.

И в том и в другом отношении Погодин выдвигал и обосновывал различными способами — начиная от докладов министру народного просвещения и письма цесаревичу и заканчивая непечатной публицистикой времен Крымской войны — собственное видение. Вопрос национальный для Погодина оказывается оторванным от вопроса вероисповедного — последний фактор Погодин начинает отмечать достаточно поздно, под влиянием как объективных обстоятельств, вынуждающих брать его в расчет, так и славянофильской доктрины. Хотя данные вероисповедные формулировки появляются, они остаются второстепенными — примечательно, что польский вопрос Погодин принципиально отказывается осмыслять как столкновение православия и католицизма (схема, предложенная Ю. Ф. Самариним). Правда, задолго до этого он рассуждает о возможностях обращения поляков в православие, что представляется ему (снимая ритуальные оговорки) политически благоприятным решением. Сама религия осмысляется им последовательно — с ранних работ, таких как «Исторические афоризмы» — как культурный, политический и т. п. феномен, т. е. он максимально далек от попыток выстроить религиозную философию (в первую очередь философию истории). Распространяя выводы из исследования В. А. Мартынова, посвященного воззрениям С. П. Шевырева (Мартынов, 2011: 114–117) на М. П. Погодина, позволительно сказать, что его мысль имеет существенное просвещенческое содержание — романтические воззрения были им усвоены достаточно глубоко, но раз за разом переинтерпретировались просвещенчески.

Сформированное Погодиным в 1820–1830-е годы относительно неглубокое понимание национальной проблематики на уровне расхожих представлений той эпохи, подхватывающее общие места западно- и юго-славянских национальных движений, оказалось слишком «грубым» интеллектуальным инструментом в условиях второй волны национальных движений, после 1848 года. Это проявилось в польском вопросе в ситуации 1863–1864 гг., когда выступления Погодина были проигнорированы всеми сторонами полемического противостояния. Игнорировались те основные пункты, вокруг которых разворачивался конфликт (множественные идентичности, роль самосознания, соотношение религиозной и национальной идентичности и т. п.). Однако сами по себе взгляды Погодина на национальный вопрос представляют особый интерес. Это один из немногих достаточно проговоренных и многоаспектных выражений национальной проблематики в русской интеллектуальной традиции в период 1830–1840-х годов в рамках именно политического (основная часть полемики оказалась вытеснена в пространство эстети-

ческое). Национальная проблематика для Погодина вынесена преимущественно «вовне» — в сферу внешней политики, тогда как обращаться к внутриимперским аспектам он избегает (если не считать Польского вопроса). Причину этого, по нашему мнению, следует видеть не в избранной им публицистической стратегии. В своих взглядах он касался вопросов и отстаивал позиции, далеко не однозначные и зачастую не имеющие шансов быть благосклонно встреченными в высших правительственных кругах. Дело скорее в том, что, формируясь в 1820–1830-е годы, он воспринимает — несколько непоследовательно — «гражданское» понимание «нации», где потенциально «имперское» и «национальное» тяготеют к совпадению. Понимание это «деполитизированное»: из осознания данного конфликта в конце 1840-х возникнет новое, славянофильское понимание «народа» как обретающего свою субъектность в «обществе» как «органе самосознания» народа. Для Погодина, однако, здесь отсутствует напряжение: он воспринимает государство как состоящее из правительства и народа (Погодин, 1836: 54), т. е. субъектом оказывается государство в лице правительства. Империи предлагается политика «цезаристского» толка через эскалацию напряженности с европейскими соседями, «играя на повышение», снимая внутренний конфликт через внешний.

Сокращения

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.

С.Е.И.В. Канцелярия — Собственная Его Императорского Величества Канцелярия.

ЧОИДР — Чтения в императорском обществе истории и древностей российских.

Литература

Аксаков И. С. (1988). Письма к родным. 1844–1849 / Изд. подготовила Т.Ф. Пирожкова. М.: Наука.

Барсуков Н. П. (1891) Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. IV. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича.

Барсуков Н. П. (1898). Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. XII. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича.

Бачинин А. А. (1992). Россия и Польша в историко-политической публицистике М. П. Погодина // Балканские исследования. Вып. 16: Российское общество и зарубежные славяне. XVIII — нач. XIX в. М.: Ин-т славяноведения РАН. С. 167–179.

Венедиктов Г. К. (Ред.). (1998). Ю. И. Венелин в болгарском возрождении. М: Ин-т славяноведения и балканистики РАН.

Добровский Й. (1833). Грамматика языка славянского по древнему наречию, на коем россияне, сербы и другие славяне греческого исповедания, и далматы-глаголи-

- ты римского исповедания имеют церковные книги. Ч. 1 / Пер. с лат. М. Погодин. СПб.: Тип. Департамента народного просвещения.
- Добровский Й.* (1834). Грамматика языка славянского по древнему наречию, на коем россияне, сербы и другие славяне греческого исповедания, и далматы-глаголиты римского исповедания имеют церковные книги. Ч. 2-3 / Пер. с лат. С. Шевырева. СПб.: Тип. Императорской Академии наук.
- Кацис Л. Ф., Одесский М. П.* (2010). «Славянская взаимность»: модель и топика. Очерки. М.: Регнум.
- Койре А.* (2003). Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Пер. с фр. А. М. Руткевича под ред. И. В. Борисовой. М.: Модест Колеров.
- Котенко А. Л., Мартынюк О. В., Миллер А. И.* (2012). Малоросс // «Понятие о России»: к исторической семантике имперского периода. Т. 2. М.: Новое литературное обозрение. С. 392–443.
- Лециловская И. И.* (1997). Идея общности славян в культурах славянских народов (конец XVIII — первая половина XIX в.) // Славянский вопрос: веки истории / Под ред. Е. П. Аксенова, А. Н. Горяинова, М. Ю. Досталь. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН. С. 20–42.
- Мартынов В. А.* (2011). Эпизод из жизни «русской идеи»: С. П. Шевырев. Омск: Изд-во Омского гос. ун-та.
- Павленко Н. И.* (2003). Михаил Погодин: жизнь и творчество. М.: Памятники исторической мысли.
- Пашаева Н. М.* (2001). Очерки истории русского движения в Галичине XIX–XX вв. М.: Государственная публичная историческая библиотека России.
- Погодин М. П.* (1882). Письма М. П. Погодина к М. А. Максимовичу. С пояснениями С. И. Пономарева. СПб.: Тип. Императорской Академии наук.
- Погодин М. П.* (1874). Историко-политические письма и записки в продолжении Крымской войны. 1853–1856. М.: Тип. В. М. Фриш.
- Погодин М. П.* (1836). Исторические афоризмы. М.: Университетская типография.
- Погодин М. П.* (1867). Польский вопрос. Собрание рассуждений, записок и замечаний. 1831–1867. М.: Тип. газеты «Русский».
- Погодин М. П.* (1873). К вопросу о славянофилах // Гражданин. №11. С. 347–352; № 13. С. 415–420.
- Попов Н. А.* (Ред). (1879). Письма к М. П. Погодину из славянских земель (1835–1861). М.: Университетская типография.
- Пытин А. Н.* (1906). Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов. СПб.: Колос.
- Стайцов Р. Е.* (2010). Тема Польши в публицистике М. П. Погодина (50-е годы XIX в.) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. № 6. С. 222–228.
- Тесля А. А.* (2010). Понятия «нации» и «народности» в государственной идеологии конца 20-х — начала 30-х гг. XIX в. в связи с «польским вопросом» // Основные тенденции государственного и общественного развития России: история и со-

- временность. Вып. 4 / Под ред. Н. Т. Кудиновой. Хабаровск: Изд-во Тихоокеан. гос. ун-та. С. 3–12.
- Толочко А.* (2012a). Киевская Русь и Малороссия в XIX веке. К.: Laurus.
- Толочко А.* (2012б). Спор о наследии Киевской Руси в середине XIX века: Максимович vs. Погодин / Пер. с укр. А. Н. Дмитриева и О. В. Карповой // Историческая культура императорской России: формирование представлений о прошлом: Коллект. моногр. в честь проф. И. М. Савельевой / Отв. ред. А. Н. Дмитриев. М.: Изд. дом Высшей школы экономики.
- Чаадаев П. Я.* (1991). Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2: Письма П. Я. Чаадаева и комментарии к ним. Письма разных лиц к П. Я. Чаадаеву. Архивные документы. Именной указатель к 1 и 2 томам / Отв. ред. З. А. Каменский. М.: Наука.
- Шириняни А. А.* (2008) Русский хранитель: политический консерватизм М. П. Погодина. М.: Русский Миръ.
- Шириняни А. А.* (2011). Нигилизм или консерватизм? (Русская интеллигенция в истории политики и мысли). М.: Изд-во Моск. ун-та.
- Hroch M.* (1985). Social preconditions of national revival in Europe: a comparative analysis of social composition of patriotic groups among the smaller European nations / Transl. B. Fowkes. Cambridge: Cambridge University Press.

Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии»^{*,1}

Томас Лукман

В данном тексте Лукман, спустя более чем 20 лет после выхода первого издания «Невидимой религии», обобщает и проясняет свою позицию, изложенную в самой книге. Он спорит с представлением о падении роли религии в современном обществе и о растущей светскости нашего времени, настаивая на таком понимании религии, которое не сводило бы ее к интуициям западного человека. Основанием для определения религии для Лукмана становится понятие трансценденций, которые он делит на «малые», «средние» и «большие». Именно опыт последних, «больших», трансценденций, уводящих человека прочь от повседневности в иную реальность, играет ключевую роль в возникновении того, что подразумевается под религией. Иерархии трансценденций поставлена в соответствие иерархия знаков, которые позволяют превратить содержание субъективного опыта трансценденций в интерсубъективную реальность. Средством аппрезентации «больших» трансценденций оказывается символ, а его реализацией в качестве социального действия — ритуал. Благодаря определенному набору коммуникативных действий, через посредство символических и языковых средств происходит превращение субъективного опыта трансценденции в объективную социальную конструкцию, так что опыты трансценденций становятся интерсубъективными и в виде этих символических конструкций подвергаются обсуждению, изменению и толкованию. В заключение Лукман обращается к положению религии в современном обществе, характеризуя его как «приватизацию» религии. Для Лукмана важно, что пошатнувшееся положение традиционных религий и ритуалов никоим образом не позволяет говорить о снижении общей религиозности, поскольку значение «больших» трансценденций не уменьшилось; речь может идти только о смене прежнего способа существования религии в обществе.

Ключевые слова: невидимая религия, секуляризация, приватизация религии, аппрезентация, типология трансценденций, социальное конструирование реальности.

I. Введение

До сих пор (я пишу это примерно через четверть столетия после завершения книги) широко распространено мнение, будто современная жизнь «лишена всякой религии», в основе своей нерелигиозна. До сих пор я считаю эти представления по сути неправильными. И если они вообще имеют отношение к реальности,

© Luckmann Th., 1996

© Кострова Е., Забаев И., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

* Пер. с нем. Елизаветы Костровой и Ивана Забаева. Источник: *Luckmann Th. (1996). Nachtrag // Luckmann Th. Die Unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 164–183.*

1. Отдельные аспекты данного послесловия взяты из других текстов и изложены там подробнее: Luckmann, 1985, 1988, 1989; Schütz, Luckmann, 1984.

то не просто в связи с современной жизнью, но в связи с социальной структурой в самом узком смысле слова. В сравнении с обществами австралийских аборигенов, Древнего Египта или европейского Средневековья индустриальные общества могут казаться действительно светскими (*weltlich*) и рационалистическими. Формирующие их политические и религиозные институты не должны более прибегать к традиционной, специфически религиозной легитимации. Преобладающая в них космология — космология современной науки — больше не ссылается на очевидно религиозные мифы, а доминирующие идеологии опираются на науку как на риторический первоисточник их легитимации. Большая часть населения современных индустриальных обществ уже не рассматривает себя связанной строго и исключительно с той или другой институционализированной (*offiziell etablierte*) религиозной общиной с ее обязательными догмами и ритуалами. Таким образом, социальные структуры современного мира являются светскими в незнакомой более ранним временам и другим обществам степени. Однако сколь бы сильно люди современных обществ в своем стиле жизни ни отличались от других культур, религиозный закон их жизни в основе своей не был потерян. Этот закон с давних пор характерен для человеческой жизни, вероятно, в противовес жизненным формам других видов. Глубинные социальные и культурные перемены ничего не изменили в религиозной природе человеческой жизни. Социальные условия современной жизни не создали принципиально новую человеческую сущность. Основные темы социально сконструированной модели реальности, без сомнения, изменились и как следствие структурных трансформаций, приведших к современным обществам, изменились также типичные образцы, на которые ориентируется сознание отдельного человека. Но сам процесс моделирования, помещавшего каждого в общественно и исторически трансцендентную реальность², есть религиозный процесс. Этот процесс включения индивидуального организма вида *Homo sapiens* в трансцендентность исторического общества является религиозным даже тогда, когда опыты трансцендентного более высоких порядков в таком обществе не сконструированы заранее или, если сконструированы, отдельные или многие личности не ориентируются на сконструированные модели.

Очевидно, мое утверждение основывается на определенном понимании того, что есть «религия» и что есть «трансцендентное». С момента выхода книги мое понимание существенно не изменилось. Оно, правда, расширилось и уточнилось в отношении вопроса об опыте трансцендентного.

Я по-прежнему придерживаюсь мнения, что основополагающая функция «религии» состоит в том, чтобы превращать членов (некоего) естественного рода (семейства) в действующих лиц в рамках исторически возникшего общественного порядка. Религия обнаруживается везде, где поведение членов рода превращается

2. На протяжении всего текста выдержан перевод немецкого «*die Wirklichkeit*» как «реальность», в том числе в связи с существующим переводом названия книги П. Бергера и Т. Лукмана «*Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*» как «Социальное конструирование реальности». — Прим. перев.

в морально оцениваемые действия, где Я (Selbst)³ находит себя в мире, населенном другими существами, с которыми, для которых и против которых Я действует морально оцениваемым способом.

Даже сегодня нелегко освободиться от этноцентрического предположения, что религия является только тем, что соответствует опыту религии в нашем обществе. Однако если обратиться к истории действий и страданий человечества, мы увидим потрясающее многообразие социальных данностей, которые выполняли основополагающую религиозную функцию — помещение человеческих существ в исторический социальный порядок. Тотемизм Арунты, племенные культуры сиу и викингов, сибирский шаманизм, мир богов Египта, культ Яхве древнего Израиля, различные религиозные формы индуизма и буддизма, конфуцианство, греческий Олимп, древнеримская государственная религия, христианство в его многообразии от синкретического сицилианского народного католицизма до пуританских общин Новой Англии, культура вуду на Гаити, американская гражданская религия и сока гаккай в Японии — кажется, в них мало общего. В действительности, «содержания» этих социальных порядков и их религий различаются чрезвычайно. Дело в том, что эти столь различающиеся содержания есть результат двух тесно связанных друг с другом общественных процессов, в которых обычная человеческая реальность более или менее систематически приводится в соотношение с чем-то, что в качестве «другой» реальности её трансцендирует. Оба процесса — коммуникативные, правда, на разных уровнях сложности (Komplexität) и в различных социально-структурных вариантах.

На первом этапе субъективные опыты самых разных посторонних и потусторонних трансценденций артикулируются в виде знаков (речевых, символических) и (в нормальной ситуации — для других: значит, интерсубъективно) реконструируются. На этих реконструкциях отстраиваются дальнейшие процессы общественной коммуникации, в которых одни реконструкции принимаются, другие отбрасываются, систематически между собой связываются и как свидетельства некоторой «другой» реальности ведут к общественной онтологизации субъективного опыта трансцендентного. Позже мы этого еще коснемся. Но сначала разясним, что, говоря о «трансценденции», или о субъективных опытах трансцендентного, подразумевается под выражением «другая» реальность.

II. Опыты трансценденции

Не вдаваясь в историю вопроса, в первую очередь можно сказать, что каждый отдает себе отчет в трансцендентности мира, в котором живет. Этот горизонт знания основан на том, что повседневный опыт наталкивается на границы, которые он либо преодолевает еще в пределах этой реальности, либо на которых останавливается. Каждый знает о границах в мире и знает также, что мир, каким он его

3. Здесь и далее немецкое «das Selbst» переводится как «Я». — Прим. перев.

познает в опыте, имеет границы. Никто всерьез не сомневается в том, что живет в мире, который был до него и который продолжит существовать после него.

Мы считаем неизбежным для «естественной», практической повседневной установки, что случается многое, чего мы не хотим, и что мы хотим многого, что не происходит. Часто мы вынуждены ждать, и нередко напрасно. Многое, что мы создали с надеждой на исполнение, пропадает; с другой стороны, наши поступки оставляют против нашей воли следы, на которые мы наталкиваемся после того, как давно забыли о самом поступке. Каждый человек понимает, что он в мире не один. Он встречает других, подобных ему. Он видит, что подобные ему стареют и умирают. Он знает, что сам он однажды родился, и он заключает, что другие переживут его. Мы привыкаем каждый день просыпаться, а ночью вновь засыпать. Мы привыкаем к определенным обязанностям, мы перенимаем давно созданные порядки. Повседневность идет привычным ходом; ее границы не слишком пугают нас. Но что, если старые привычки покинут нас и нас ошеломит возможность не проснуться?

Уже в повседневной установке мы постигаем мир как реальность, к которой принадлежим, но которая нам не идентична. Мы можем в ней освоиться, но не можем стать с ней единым целым. Каждый без особых размышлений принимает разницу между относящимися к Я и превосходящими Я — выходящими за пределы Я опытами: она лежит в основе знания о трансцендентности мира. Эта разница основана в общей структуре опыта. Каждый опыт настоящего имеет зерно представления (*ein vergewenwärtiger Kern*) и некий горизонт того, что не входит в опыт настоящего (*von gegenwärtig Nicht-Erfahrenem*): суть опыта автоматически отсылает к еще не испытанному и более не испытываемому. Отсюда проистекает первоначальный совместный опыт (*Miterfahrung*) трансцендентного. Различение в опыте того, что относится к Я, и того, что превосходит Я, и «совместный опыт» трансцендентного образуют фундамент, на котором строится расчленение опыта в жизненном мире на повседневное с его границами, границы повседневного и их преодоление во внеповседневное и границы мира опыта вообще.

Таким образом, может быть сформулирована упрощенная типология опытов «трансцендентного». Во-первых, если присутствующий в опыте настоящего неопыт (*das Nicht-Erfahrene*) в принципе точно так же может быть прожит в опыте, как и то, что испытывается сейчас, мы будем говорить о «малых» трансценденциях внутри повседневности. Во-вторых, если настоящее в принципе познается только опосредованно и никогда непосредственно, но все-таки как составная часть той же повседневной реальности, мы будем говорить о средних трансценденциях. В-третьих, если что-то понимается только как отсылка к другой, вне-повседневной и непознаваемой в опыте реальности, мы будем говорить о больших трансценденциях.

Даже «малые» трансценденции вовсе не являются чем-то незначительным. Однако, исходя из нашего опыта, нам кажется само собой разумеющимся, что в принципе мы могли бы их перешагнуть, поскольку речь ведь идет только о про-

странственных и временных границах *данного* опыта и *данного* действия. В принципе, ничто не препятствует возможности обойти или преодолеть их в дальнейших опытах и более поздних действиях. В любом случае даже преодоление малых трансценденций времени и пространства является достойным внимания событием. Мы отмечаем это обычно только тогда, когда нас покидает способность двигаться, когда мы становимся забывчивыми, когда мы напрасно ждем, да и тогда для нас, людей, преодоление этих границ (трансценденций) всегда только временно: после того как мы преодолели одну границу такого рода, мы подходим к следующей, после того как ожидаемое исполнилось — начинается следующее ожидание.

В своем непосредственном окружении мы встречаемся с предметами, которые не есть предметы, но познаются в опыте как подобные нам, как те, кто сам находится в своем окружающем мире, который включает нас. Наш окружающий мир может весьма сильно пересекаться с окружающим миром других. (Он никогда не может быть с ним совершенно идентичным, другие люди имеют свои пространственно-временные и биографические перспективы, я имею свои. Правда, обычно мы оставляем эту деталь без внимания.) Мы наталкиваемся в нашем опыте других на границу нашего собственного опыта и приходим одновременно к границе нашего опыта другого. Граница, на которую наталкиваются в опыте «средних» трансценденций, не может быть преодолена, какой бы «несплошной» она иногда ни казалась, например, в экстазе большой любви. «Внешнее» другого воплощает «внутреннее», которое как таковое не может быть испытано «непосредственно». Но оно воплощает его так точно, что мы можем подумать, что внутреннее можно непосредственно пережить в том, что снаружи. В случае «малых» и «средних» трансценденций разграничения опыта проводятся в одной и той же области реальности и могут быть преодолены в мало волнующем, почти привычном процессе, когда сознание «привлекается» или «отвлекается».

Что касается ухода от повседневной жизни, который воплощают сон и грёза, то тут все обстоит несколько иначе. Здесь единичный опыт, да и сам поток переживаний, наталкивается на другую границу, нежели ее необходимая собственная граница, на другой край, нежели край данного непосредственного окружающего мира, на другую ограду, нежели та, которая отделяет одного человека от другого. Остановка привычной деятельности нашего сознания обычной активности нашего сознания приводит нас к границе, за которой лежит нечто иное, нежели до нее. Становится возможным познать другую реальность, нежели реальность повседневной жизни. Заслуживает внимания в этой реальности то, что мы входим в нее каждый день или ночь, пересекая границу опыта, за которой ждет опыт, непохожий на тот, что был перед ней, и через которую мы вернемся, пересекая так же резко обозначенную границу. В противоположность пересечениям границы в повседневной реальности мы не много можем взять с собой и не много принести назад. Между безоговорочным уходом из повседневной жизни во время сна и нижней границей привычного ежедневного внимания лежит область полубодрствования, в котором лишь смутно классифицируются различия. Также и переходы к экстазу,

должно быть, не происходят одним большим скачком. Кроме того, необычно — и в этом отношении полудрема и экзотические состояния чрезвычайно похожи и, в свою очередь, напоминают сон, — что господствующие в повседневной жизни структуры релевантности в значительной степени или полностью снимаются. Повседневные заботы теряют свою действенность. Во всех этих пересечениях границ ежедневная жизнь уступает свои претензии на реальность в пользу иного состояния. На что в этом состоянии указывают опыты, можно было бы субъективно предугадать. Но поскольку в нашем распоряжении имеется только минимальный набор достойных доверия социально предконструированных возможностей интерпретации, то такие опыты могут выдвигать не только мимолетную, но и постоянную претензию на реальность, то есть претензию на реальность, которая сохраняет свое преимущество даже после «возвращения» в повседневную жизнь. Естественная установка сбрасывается, прагматический мотив лишается силы, система релевантности повседневного действия и повседневного опыта в значительной степени выключается. Для повседневной практики это, однако, может иметь место только в ограниченном объеме, даже если в социально сконструированном и канонизированном мировоззрении мимолетной иллюзией считается повседневность, а не другая реальность.

Мы еще не упомянули о смерти. Смерть не ощущается как граница. Скорее, знание о смерти как пределе человеческой жизни приобретает из опыта смерти других. Если нам подобный пересекает эту границу, он не возвращается обратно.

То, в каком направлении человек трансцендирует повседневность, как он эти трансценденции истолковывает и пытается постичь и преодолеть в символах и ритуалах, не является вопросом субъективного опыта отдельной личности, но вопросом исторической социальности человеческого существования, этой исходной «антропологической» трансценденции «биологического» — другими словами, предданности социальной конструкции реальности, такой и «другой», повседневной и внеповседневной. Знание, к которому мы *обращаемся*, чтобы сказать, что реально, а что нет, и что есть «просто» сновидение, есть знание, которое укоренено в естественной установке повседневной жизни и остается пленником ее (естественной установки) самоочевидности. Претензия на реальность, которую выдвигает повседневная жизнь, при свете дня и при нормальных, стабильных обстоятельствах, безусловно, всегда имеет практическое преимущество. Ночь, сны исключаются. Когда претензия повседневности на реальность к тому же используется как основание для простого утверждения реальности со стороны теории реальности, которая с самого начала отрицает претензии на реальность других смысловых областей, сон оказывается нереальным точно так же, как и другие неповседневные области смысла. Обратное — декларация нереальности повседневной жизни — делается сложнее. Хотя она (декларация) много раз осуществлялась «теоретически», но только с большими оговорками смогла повлиять на повседневное действие обычных (не «виртуозных» в религиозном отношении) людей.

«Содержательно» совершенно различные данности социальной реальности могут соответствовать универсальной человеческой религиозной функции, «помещающей» индивида в трансцендентную ему историю. Ядро этих условий образуют, однако, в узком смысле слова религиозные социальные конструкции «другой» или «внепорядоченной» реальности. Эти конструкции основаны на *коммуникативных реконструкциях* субъективных опытов трансценденции.

III. Социальное конструирование «других» реальностей

Указания на социальное конструирование «других» реальностей оставляют сферу в известном смысле до-общественного на долю субъективного опыта трансцендентного. Таким образом, необходимо вернуться к этому вопросу, чтобы продумать, как субъективные опыты трансцендентного преодолеваются, объективируются и делаются основанием социальных конструкций внеповседневной реальности. Как уже говорилось, в этом принимают участие два связанных друг с другом процесса, оба состоящие из определенных форм *коммуникативных действий*.

В первом процессе субъективные опыты различных видов трансценденций — от «малых», повседневных, до «больших», внеповседневных, символически-языковыми средствами объективируются и сообщаются другим людям (или также самому себе). В этом процессе, таким образом, субъективные опыты трансцендентного (точнее, воспоминания о субъективных опытах трансцендентного) реконструируются, обычно — реконструируются интересубъективно, включаясь в коммуникативные формы. Основные типы таких форм — это символические отсылки и обозначения, рассказы, в которых опыты мифологизируются и подготавливаются для дальнейшего пересказа, и ритуалы, в которых опыты совместно запоминаются. Можно сказать, что все три формы содержат достижения коллективной памяти.

Во втором из упомянутых процессов уже предполагаются полученные в первом процессе интересубъективные реконструкции. Они рассматриваются как данности сомнительного характера, которые нуждаются в общественном контроле. Они прежде всего должны быть правильно истолкованы, толкования должны быть друг с другом связаны так, чтобы быть согласованными (какая бы «логика» ни управляла согласованием) и, где нужно, переформулированными. Там, где это невозможно, сами опыты — а не только их реконструкции — должны быть отвергнуты. Систематизация включает, таким образом, как цензурный отбор, так и канонизацию правильных толкований. Соотношение повседневной и внеповседневной реальностей может быть «объяснено», причем так, что там, где речь идет о требованиях релевантности и легитимации опытов трансцендентного и их реконструкции, присущих всему обществу, повседневному социальному порядку с его институтами ничто не угрожает.

Само собой разумеется, что как раз на этом месте стыка реальностей можно найти сильный потенциал общественных изменений. Правда, существует тенден-

ция к систематизации, к тому, чтобы привязать нормы, которые управляют повседневным действием членов общества и служат поддержанию общественного порядка, к значениям и ценностям стоящей выше, легитимирующей общественный порядок, «другой» реальности, а вместе с тем и тенденция «системы» предпочитать такие «другие» реальности, которые допускают это без слишком больших сложностей (точнее, которые при выборе и канонизировании интерсубъективных реконструкций трансцендентного опыта работают на сохранение системы). Однако одомашнивание трансцендентных опытов удается не всегда и не всегда полностью. Одновременное поддержание регулирующей повседневность общественного порядка (прежде всего в областях власти и экономики) и некой не вполне «благоприятствующей» легитимации «другой» реальности требует, во всяком случае, сложных настроек: от образования промежуточных интерпретационных станций, которые обеспечивают возможность компромиссов между «теологией» и «народной религией» (от различных синкретических религиозных праздников до посредничающих «третьих орденов» для мирян), до предоставления анклавов для религиозных виртуозов (например, монастыри), вплоть до обвинения в ереси и догматического уничтожения или даже физического устранения религиозных «фанатиков» и замены их на готового к компромиссам земного управителя трансцендентного.

Когда этот второй процесс социального конструирования трансцендентной реальности протекает успешно, тогда реальности повседневного или внеповседневного характера, которые просвечивают сквозь общечеловеческие опыты трансценденции, в них предчувствуются, воображаются, ожидаются и вызывают страх, которые реконструируются сначала в интерсубъективных коммуникативных действиях, непременно получают прочный и — надолго или нет — обязательный онтологический статус.

Конечно, различие между этими обоими процессами — искусственное. С одной стороны, речь об «общечеловеческих опытах» трансценденции имеет смысл только тогда, когда она связывается с феноменологической редукцией, то есть строгим философским методом, который служит пошаговому раскрытию конститутивных оснований конкретного человеческого опыта⁴. Конкретные же опыты всегда историчны и поэтому в широком смысле, по форме и содержанию, определяются соответствующими социальными конструированиями реальности — включая конструкции другой реальности. С этой оговоркой и со всей необходимой осторожностью можно говорить о постоянной диалектике между обоими процессами. *Логически* сначала следует первый. Без вышеупомянутых интерсубъективных коммуникативных реконструкций универсальных аспектов постоянно повторяющихся человеческих опытов трансцендентного не было бы социального конструирования трансцендентных реальностей. Исторический выбор, канонизация, институционализация во втором комплексе процессов предполагают пред-

4. Ср.: Luckmann, 1980a (англ. издание: Luckmann, 1973).

шествование первого. И все же, строго говоря, нет таких изначальных заданностей этого рода, поскольку весь человеческий опыт определяется исторически и формируется через это определение. Конкретные субъективные опыты трансцендентного всегда более или менее полно ориентируются на социально сконструированные объективированные примеры подобных опытов. Поэтому *эмпирически* эти вторые процессы и их результаты предшествуют [первым]. В обоих случаях в «диалектике» обоих процессов многообразии субъективных религиозных опытов, как и многообразии общественных данностей с основополагающей религиозной функцией, конструируется социально.

IV. Знаки, символы, ритуалы

В предыдущих рассуждениях мы указывали на главное измерение коммуникативного обсуждения опытов трансцендентного и их социальное формирование в «другую» реальность («Священный космос») только с помощью выражения «лингво-символическое объективирование». Поскольку на нем и непосредственно, и опосредованно основываются уже изначальные интерсубъективные реконструкции опытов трансцендентного, такие как мифологизирующий рассказ или коммеморативный ритуал, это понятие должно быть хотя бы коротко прояснено. Более или менее успешное преодоление границ опыта удается нам благодаря интенциональной структуре отношения, которую Гуссерль назвал *аппрезентацией*. В отношениях аппрезентации — на что и указывает понятие — нечто, не доступное в опыте непосредственно, представляется (презентируется) через то, что может непосредственно познаваться в опыте. Если речь идет о чем-то, что только в данный момент, исключительно по случайной причине не может быть непосредственно доступно в опыте, в основном же всегда достижимо опытным путем, мы имеем дело с простым типом аппрезентации. Именно при помощи этих аппрезентаций мы преодолеваем малые трансценденции временного и пространственного опыта. Дым, который нам издали указывает на огонь, смрад, который указывает на труп, то есть *признаки* (Anzeichen), и установленные отдельными людьми, неконвенционализованные *метки* (Merkzeichen), например, зарубка на коре дерева, следы на снегу, помогают нам вырваться из границ нашего настоящего опыта. Ничто в этом «трансцендентном» не превосходит повседневный опыт и ничто в этих признаках и метках не указывает на «священный космос», но, разумеется, в повседневном преодолении таких трансценденций посредством толкования признаков и установления меток могут возникать проблемы, для решения которых с давних времен были разработаны особые техники, обозначаемые понятием магии.

Иначе обстоит дело с опытом другого человека (или, формулируя в общем виде, любого *alter ego*, которое не обязательно должно быть человеческим)⁵. Сознание другого может, как сказано, быть познано в опыте только опосредованно, только

5. Ср.: Luckmann, 1980b (англ. издание: Luckmann, 1970).

тогда и постольку, когда и поскольку оно себя выражает, если оно каким-то образом воплощается, и прежде всего если другой устанавливает знаки (*Zeichen*). Использование знаков предполагает определенную конвенционализацию, и конвенционализация возможна только в социальном действии — именно в том действии, в котором для нас изначально устанавливается трансцендентность *alter ego*. Конституция знаков в повседневной жизни и их (например, метафорические) трансформации, посредством которых также преодолеваются границы обычного опыта, не может быть здесь описана⁶. Нужно только указать, что знаки относятся к чему-то, что в опыте непосредственно не познается и не может быть непосредственно познано, — к сознанию *alter ego*. Наиболее значимым средством в интересующей реконструкции субъективного опыта — включая опыт трансцендентного — и наиболее важным средством в социальном конструировании повседневной и внеповседневной реальности является, разумеется, знаковая система языка. Из других реальностей в повседневность могут быть взяты только ссылки и воспоминания. Это воспоминания об опытах из различных других состояний: сна или состояния особой ясности сознания, которое отличает — наряду с иногда случаемой потерей сознания — экстаз. После возвращения в реальность повседневной жизни воспоминания могут использоваться как ссылки на другие реальности и, «переведенные» на язык, систематически обозначенные, выражаются в символах. Различные знаковые передачи чувств, прежде всего собственно знаки и символы, но также уже и более простые формы, а именно метки и признаки, передают «сведения» о границах непосредственного опыта, присоединяя к актуальному опыту то, что, хотя и релевантно для каждого опыта настоящего, но каким-либо образом превосходит ядро этого опыта. Признаки и метки служат преодолению «малых» трансценденций пространства и времени. Интерсубъективно сконструированные и конвенционализированные, знаки служат взаимопониманию с другими людьми. Пропась, которая отделяет человека от ближнего, хотя и в неполной мере, всегда преодолевается. Символы, в конце концов, это воплощения другой реальности в повседневной; они, правда, могут также использоваться в связи с определенными (а именно ритуализированными) действиями, чтобы преодолеть границы с другими реальностями, включая и последнюю границу.

Символы основываются на аппрезентативном отношении. Подобно тому, как знаки указывают на сознание *alter ego*, символы направлены на что-то, что не может быть непосредственно познано в опыте. При этом они отличаются от знаков в одном важном пункте: они ссылаются на что-то, что познается как принадлежащее некой другой реальности, нежели повседневная. То, что аппрезентируется в символических связях, не только отсутствует (это само собой разумеется для всех аппрезентативных связей) и не только *как таковое* фундаментально недостижимо (как сознание другого) — оно находится к тому же в совсем другой реальности, нежели та, в которой располагается *носитель* знака. Носители знаков были

6. Ср.: Luckmann, 1972a (англ. издание: Luckmann, 1972b).

бы — если закрыть глаза на их символическое содержание — составными частями опыта повседневности. Они есть события и предметы, с которыми мы встречаемся в состоянии полного бодрствования повседневного опыта. Вообще-то я могу с их помощью быть на пути в другое состояние, в экстаз; или я могу найти их на обратном пути в реальность повседневности. Однако если граница между областями реальности преодолевается в самом опыте, то символическое отношение разрывается, и человек «сам» (конечно, как «другое» Я) отправляется в другие реальности — в экстазе, в снах, в мистическом единстве и т. д. После того как мы возвратились в повседневную жизнь, в памяти, может быть, сохранились отсылки к другим реальностям. В реконструкциях они могут уплотняться в символы и пригодные к рассказу воспоминания. Если то, что испытано в «других» реальностях, оставило после себя в воспоминании индивида больше чем только слабые черты, тогда аппрезентативные отношения должны уплотниться: посредством признаков и знаков, которые тогда дополнительно получают символическую функцию.

Систематическое социальное уплотнение воспоминаний в перешагивающих границы опытах требует языка. Примеры рассказов о «другом состоянии», об опытах «других реальностей» всем нам знакомы, и соответствующие виды устной (а в письменных культурах, естественно, и письменной) коммуникации во многих обществах представляют собой доказательство вездесущности этих опытов.

Я не буду здесь углубляться в конституцию и знаковый характер символов (относительная иррелевантность природы носителя, неограниченная переносимость символического значения), но я хотел бы упомянуть соответствующую символам форму действия⁷. Ритуалы являются, если говорить формально, действиями. Ритуалы есть, так сказать, модус действия символов. Они суть *социальные действия*: они ориентированы на других. Только те, к кому обращаются в ритуале, не могут быть познаны в опыте так, как другие люди, с ними нельзя так же обращаться, их нельзя в той же степени понять. Эти «другие», на которых ориентировано ритуальное действие, принадлежат другой реальности, отличающейся от той, в которой находится действующий⁸. Итак, социальные действия, которые не рассчитывают на ответ других, являются односторонними, а действия, которые рассчитывают на ответ, — взаимными (двусторонними). Ритуалы, однако, не подходят под эту простую категоризацию. С одной стороны, они суть социальные действия; они предполагают какой-то ответ. Следуя изначальному смыслу действия, они, таким образом, рассчитывают на взаимность. Получают ли они ответ действительно — это между тем другой вопрос. Это вопрос, на который не может дать ответ внешний наблюдатель. Причина совсем простая. Ни над «вопросами», ни над «отве-

7. Совместная работа с Питером Бергером над книгой «Социальное конструирование реальности» происходила в годы между первым немецким изданием (1963) и расширенной английской версией (1967); хотя я и был знаком с уже опубликованными «Размышлениями о символе и трансценденции» Шюца (см.: Schütz, 1971), но пристально я занялся этой проблемой только тогда, когда попробовал собрать и разработать наброски, опубликованные статьи и рукописи Шюца для «Структур жизненного мира» (Schütz, Luckmann, 1979, 1984). Углубленный анализ предпринимает Зёффнер: Soeffner, 1989.

8. Ср.: Soeffner, 1988.

тами» в повседневности не господствует прагматический мотив коммуникации. Действующий, который ставит вопросы, пытается следовать правилам, думая, что они пригодны для коммуникации с другими областями реальности. Ритуальные действия направлены на внеповседневную реальность. Они были бы бессмысленны в рамках повседневных действий и коммуникации, однако они обретают свой смысл в символической отнесенности к священному космосу (причем ритуальное действие является носителем символического значения). Жертвоприношения, ритуалы перехода, похоронные ритуалы и тому подобное репрезентируют «последний» смысл, без того чтобы требовать, так сказать, «опосредующего перевода» в профанные связи (зависимости, обстоятельства) повседневных данностей.

Знание об этой реальности находит в различных обществах различную же символическую объективацию. К самому ритуальному действию добавляется следующее. Толкование возможного «ответа» выражается иногда достаточно ясно: например, в «магически» понимаемых признаках (после танца идет дождь). Часто, однако, «ответы» удастся истолковать только при помощи символических аппрезентаций. При этом аппрезентирующий элемент символического действия не обязательно должен быть социальным действием в нашем смысле. Как результат божественного действия может быть рассмотрено и природное явление (гром, огонь). Посредством контроля за интерпретациями «ответов» «другая» реальность ставится, так сказать, под коммуникативный контроль. Ритуалы представляют не только объективации: будучи однажды объективированы и сделаны общественно контролируруемыми, они могут быть переработаны в определенных институтах в более или менее самостоятельные области особого знания. Это особое знание служит в качестве руководства для разведки во внеповседневных областях реальности; оно охраняется профессионалами и может использоваться в практических целях повседневной жизни, связанных с интересами господства и хозяйственными интересами.

V. Приватизация религии

В этом дополнении к давно написанной и опубликованной книге я хотел прежде всего расширить в некоторых, кажущихся мне важными, пунктах представленное в ней общественно- и религиозно-теоретическое фундаментальное понимание⁹. Поскольку именно тогдашние формулировки этого фундаментального понимания — больше, чем типологический анализ исторических и современных социальных форм религии, — давали повод как к простому непониманию, так и к оправданным возражениям, я попытался в этом послесловии улучшить или прояснить кое-какие моменты, которые в первоначальных формулировках нуждались в улучшении и были неясными. Я надеюсь, что замечания о субъективном опыте трансцендентного, его интерсубъективной реконструкции в коммуникатив-

9. Прежде всего на основе систематического развития теории символа Шюца и излагаемых в ней размышлений о субъективном опыте различных трансценденций.

ных действиях, о социальном конструировании «других» реальностей и о роли, которую символы и ритуалы играют в этих процессах, соответствуют моему намерению. Само собой разумеется, что и использование данного теоретического концепта при анализе исторических социальных форм религии и современного развития новой социальной формы религии тоже нуждается как в улучшении, так и в расширении, хотя я думаю, что уже в тогдашних соображениях были отсылки к тому, что можно было и более чем за четверть столетия распознать взглядом, не замысленным неудачными теоретическими конструкциями (прежде всего различными теориями секуляризации). Если бы я собирался внести все эти расширения и улучшения, я должен был бы написать новую, более насыщенную материалом книгу. Этого я делать не хочу. Однако я хотел бы закончить послесловие по меньшей мере некоторыми замечаниями касательно современной ситуации религии в современных индустриальных обществах (те, кто охотно любит мерить прогресс эпохами, могут читать: общества постмодерна, постиндустриальные общества).

Приватизация религии — это ядро всеохватывающей приватизации жизни в современных обществах. Приватизация жизни есть одно из следствий — можно даже сказать: одно из «логических» следствий — высокой степени функциональной дифференциации социальной структуры. Некогда в архаических и традиционных обществах мультифункциональные институты (в типичном случае выступающие как составные части охватывающей клановой или родовой системы) регулировали социальное действие. Из них образовывались институты, в которых преобладали определенные функции, а другие отходили на задний план или уступали место другим институтам. В то же время институты с похожей основной функциональной направленностью сливались и образовывали специализированные области. В современных индустриальных обществах из таких институциональных областей сформировались относительно независимые социальные подсистемы. Нормы одной подсистемы являются *сравнительно* независимыми от правил, которые управляют действием в других подсистемах. В зависимости от сферы, в которой они располагаются, социальные интеракции повинуются скорее гетерогенным, в каждом случае целерациональным нормам.

Значимое следствие функциональной сегментации современной социальной структуры состоит в том, что в определенном смысле всеобщей, очевидно обязательной, социально сконструированной модели внеповседневной реальности больше не существует. *Специфически* религиозные конструкции опыта и модели, то есть те, которые отсылают к большим трансценденциям жизни, в западных обществах были некогда под монополистическим контролем (канонизация, цензура) христианской церкви. Между тем на «рынке» «священных универсумов» представлены уже вовсе не только традиционно христианские, специфически религиозные репрезентации. Скорее, они должны конкурировать с религиозными ориентациями (типичными реконструкциями различных опытов трансцендентного) различного происхождения. Товарный рынок трансцендентного основывается на продажах через массмедиа — книги, журналы, радио, телевизионные академии и

семинары, душетерапевтические практики и бродячие гуру из всех уголков мира. Сверх того, специфически религиозные ориентации на «большие» трансценденции, которые выводятся из традиционных «священных универсумов» и сейчас собраны в воображаемом музее (*musée imaginaire*) мировых религий, конкурируют не только с себе подобными. Они конкурируют также с моделями жизненной ориентации, которые выводятся из реконструкций посюсторонних трансценденций.

Члены современных индустриальных обществ, может быть, и живут в однородной (и становящейся все более однородной?) повседневной реальности, но эта реальность больше не связана с однородной внеповседневной реальностью.

Если исходить из простейшего предположения, то нужно сказать, что согласованность современных мировоззрений, в которых повседневные реальности связаны с трансцендентными, настолько слабее, нежели в архаичных или традиционных обществах, что возникает искушение допустить, что никакого соответствия вообще не осталось. Социальные конструкции, которые обобщают субъективный опыт различных трансценденций или его (опыта) интерсубъективные реконструкции в частных моделях, являются, во всяком случае, чрезвычайно гетерогенными. Уже в течение нескольких поколений традиционный христианский «Священный Космос» не является больше единственной «другой» реальностью, с которой приходят в соприкосновение широкие слои населения. Традиционные, институционально специализированные церкви не в состоянии сохранять в силе свою монополию даже для специфически религиозных тем. Более того, коллективные репрезентации, которые были выведены из социальных конструкций опыта «средних» трансценденций (нация, раса, бесклассовое общество, «освобождения» различного сорта и т. д.), решающим образом участвовали в формировании современного сознания. Кроме того, все шире распространялся интерес к «малым» трансценденциям, символом которого стали солипсические понятия вроде «самореализации» и ему подобных. Линия происхождения этого интереса очевидно ведет к романтикам, определенным ветвям философского идеализма и несколько позже возникшим «глубинным психологиям». Некогда маргинальные феномены между тем, кажется, переходят в массовую культуру и широко отражаются на современном сознании. Несомненную тенденцию [отхода] от религиозных моделей, изгоняемых из современного общества, к интерсубъективным реконструкциям опыта «средних» и во все увеличивающемся масштабе «малых» трансценденций можно рассматривать как культурное (*kulturthematische*) соответствие социально-структурной приватизации индивидуального существования. Можно исходить из избирательного сродства между структурной приватизацией и «сакрализацией» субъекта. Ничто в современной культуре не стало настолько общим местом, как якобы автономный субъект. И все же традиционные религиозные ориентации, основанные на морализирующих социальных конструкциях опыта больших трансценденций, не исчезли. Распространение этих ориентаций имеет в любом случае более узкую социальную опору, и их институционально специализированная, общественная локализация, а именно церкви, больше не явля-

ется преобладающей формой религии. Церкви стали институтами среди других институтов: носимые ими и легитимирующие их традиционно религиозные ориентации затмеваются в современном сознании такими, которые соотносятся исключительно с посясторонними трансценденциями различных уровней: нация, народ, общественные классы или их «преодоление», семья или более новые формы партнерства «автономных» индивидов, *alter ego* («общность») и сакрализованное, почти самодостаточное Я. Большое количество различных общественных малых и больших предприятий занимаются различными конструкциями моделей опыта трансцендентного и (или) их розничной или оптовой продажей. Базовая структура этого процесса, как уже было отмечено, есть хотя и монополизированный, но имеющий тенденцию к олигополизации рынок¹⁰. На нем действуют прежде всего массмедиа. На нем конкурируют также церкви (от телеевангелизма в США до папских поездок с традиционным целованием земли), которые хотят включиться в процесс современного социального конструирования трансценденции, хотя им как монументам более ранней эпохи институционально специализированной религии приходится сглаживать реставрационные и фундаменталистские течения. Сверх того, возникли полуинституционализированные, более или менее «новые» и более или менее «религиозные» (в традиционном понимании слова) общины, которые пытаются включиться в этот процесс. Социальная структура перестала систематически и обязательным образом быть посредником между субъективным сознанием и его опытом трансценденции, коммуникативными реконструкциями этого опыта и конкурирующими версиями «священного универсума». Плохо это или хорошо, к делу не относится. Во всяком случае, приватизация как преобладающая современная социальная форма религии может быть охарактеризована скорее через что-то, чем она не является, нежели через то, чем она является: она выделяется отсутствием заслуживающих всеобщее доверие и обязательных общественных моделей прочных общечеловеческих опытов трансцендентного.

Литература

- Berger P. L. (1965). Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse // Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Vol. 1. S. 235–249.
- Luckmann Th. (1970). On the Boundaries of the Social World // Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schütz / Ed. M. Natanson. The Hague: Nijhoff. P. 73–100.
- Luckmann Th. (1972a). Die Konstitution der Sprache in der Welt des Alltags // Soziologie der Kommunikation / Hrsg. B. Badura, K. Gloy. Stuttgart: Bad Cannstatt. S. 218–237.
- Luckmann Th. (1972b). The Constitution of Language in the World of Everyday Life // Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch / Ed. L. E. Embree. Evanston: Northwestern University Press. P. 469–488.

10. Ср.: Berger, 1965.

- Luckmann Th.* (1973). *Philosophy, Science, and Everyday Life // Phenomenology and the Social Sciences*. Vol. 1 / Ed. M. Natanson. Evanston: Northwestern University Press. P. 143–185.
- Luckmann Th.* (1980a). *Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben // Luckmann Th. Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh. S. 9–55.
- Luckmann Th.* (1980b). *Über die Grenzen der Sozialwelt // Luckmann Th. Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh. S. 56–93.
- Luckmann Th.* (1985). *Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen // Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*. Vol. 11. № 3. S. 535–550.
- Luckmann Th.* (1988). *Religion and Modern Consciousness // Zen Buddhism Today*. Vol. 6. P. 11–22.
- Luckmann Th.* (1989). *The New and the Old in Religion. Contribution to the Symposium on «Social Theory and Emerging Issues in a Changing Society» (University of Chicago, April 5–8, 1989)*.
- Schütz A.* (1971). *Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft // Schütz A. Gesammelte Aufsätze*. Band 1. Den Haag: Martinus Nijhoff. S. 331–411.
- Schütz A., Luckmann Th.* (1979). *Strukturen der Lebenswelt*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz A., Luckmann Th.* (1984). *Strukturen der Lebenswelt*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soeffner H.-G.* (1988). *Rituale des Antiritualismus: Materialien für Außeralltägliches // Materialität der Kommunikation / Hrsg. H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeiffer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 519–546.
- Soeffner H.-G.* (1989). *Emblematische und symbolische Formen der Orientierung // Soeffner H.-G. Auslegung des Alltags — Der Alltag der Auslegung: Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 158–184.

Пять базовых концептов социологии религии

Андрей Игнатьев

Кандидат философских наук, доцент, преподаватель

Российского государственного гуманитарного университета

Адрес для корреспонденции: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993

Email: ignatievs@yandex.ru

Данная статья представляет собой объединение небольших текстов, которые были подготовлены для словаря по социологии религии и посвящены пяти важнейшим, на взгляд автора, концептам этой дисциплины. Ряд концептов, которому посвящена статья, начинается с термина «конверсия религиозная», при этом рассматривается как история понятия, так и специфический социальный контекст, функцией которого являются соответствующие события и процессы. Далее рассматривается понятие «харизма», при этом особое внимание уделено эволюции соответствующих мифологем, а также сценариям их адаптации к специфическим контекстам социологии, политологии и бизнес-менеджмента. Центральное место в статье занимает аналитика понятия «священное», которое рассматривается как интегральное определение предметов религиозного опыта. Вслед за этим рассматривается понятие «гражданская религия», соответствующий круг явлений рассматривается как структура, которая опосредствует связи между политической культурой общества и религией. Этот ряд концептов замыкает термин «идентичность религиозная», трактуемый как обозначение структур, инвариантных повседневному религиозному опыту индивида и возникающих в результате идентификации одновременно как по отношению к трансцендентным «предметам веры», так и к соответствующему культовому «сообществу верных». С целью более удобного освоения материала понятия расположены в порядке конверсии «человека естественного», каковы мы все от рождения, и образуют вполне адекватное введение в предмет социологии религии.

Ключевые слова: гражданская религия, идентичность, конверсия, пограничная ситуация, священное, социология религии, харизма.

Есть такое мнение, что science вообще и отдельные научные дисциплины в частности — это литературная традиция, т. е. библиотека высказываний, сформулированных в формате «если X, то Y», а также сообщество индивидов, владеющих искусством построения таких высказываний, их интерпретации и прочее. При всей спорности этого мнения оно позволяет рассматривать преподавание дисциплины как обучение некоему иностранному языку, обладающему своей специфической лексикой (тезаурус понятий), синтактикой (модели, гипотезы или теории, определяющие правила употребления этих понятий в дискурсе) и прагматикой, т. е. функциями и перформативным контекстом использования этого языка. Данная статья представляет собой объединение пяти небольших текстов, подготовленных для словаря по социологии религии, посвящённых важнейшим, на взгляд автора, концептам этой дисциплины и в совокупности образующих введение в соответствующий учебный курс.

© Игнатьев А. А., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

* * *

КОНВЕРСИЯ РЕЛИГИОЗНАЯ, от лат. *conversio*, впервые у Тертуллиана, калька с греческого *epistrophe*, первоначально у Эпиктета и стоиков, а затем в новозаветной проповеди — обращение за помощью к Богу как альтернатива обращению к другому человеку — родственнику, деловому партнёру или вышестоящему начальству (Деяния, 15:3). Как было принято считать, конверсия сопровождается переменами в ценностях, понятиях и образцах поведения её субъекта (*metanoia*, или деятельное раскаяние), благодаря чему обеспечивает достижение особой интеллектуальной и нравственной проницательности (*epopteia*, или способность видеть), в свою очередь, открывающей перспективу избавления от тягот и тревог повседневной жизни. Вне относительно узкого и достаточно специфического контекста философской и нравоучительной литературы термин «конверсия» получил более или менее широкое хождение в период становления христианства как мировой религии, обозначая уже конкретное событие — отказ индивида от традиционного местного язычества в пользу христианства, самым ярким примером которого принято считать обращение св. апостола Павла. В период Реконквисты, а затем и вообще в Новое время термин «конверсия» был экстраполирован на переход в христианство из любой религии вообще, безотносительно к её содержанию, в том числе из иудаизма или ислама (лица, совершившие переход, назывались «конверсо»). В практике миссионеров, а также в массовом сознании и в медиа такая более широкая трактовка конверсии сохранилась до наших дней. Наконец, в последние несколько десятилетий в связи с распространением всякого рода «новых религиозных движений», с процессами, которые П. Бергер определил как «десекуляризация», а также формированием «постсекулярного» глобального контекста термин «конверсия» или его дериваты всё чаще используется как сугубо религиозоведческое понятие, указывающее на социальные, психические или любые другие процессы, касающиеся формирования, воспроизводства и трансляции «предметов веры», прежде всего, разумеется, предполагаемых той или иной религией.

Так понимаемая конверсия, которая сегодня нередко оказывается первичным опытом религиозно индифферентного или даже вообще неосведомлённого человека, попадает в поле зрения социологии только в начале 1970-х годов, наряду с другими событиями, обозначившими завершение Нового времени и начало *post-modernity*, как принято именовать нынешний глобальный контекст. Дело в том, что для богословия, как академического, так и в особенности популярного, «самодеятельного», конверсия — результат экзистенциальной встречи человека и Бога, иногда даже непосредственной интервенции Бога в повседневную жизнь, событие, заведомо выходящее за границы рационального (богословское понятие «таинство» указывает как раз на такого рода эксцессы, которые понять или объяснить невозможно). Соответственно, для социологии, психологии или других наук о человеке тут попросту нет и даже не может быть предмета исследований. Для классической социологии Вебера или Дюркгейма религия была социальной

практикой, инвариантной многообразию отдельных конкретных обществ, по сути дела — универсальной предпосылкой солидарности между индивидами, устойчивого социального порядка и всякой наблюдаемой или хотя бы мыслимой традиции, даже её «несущей конструкцией». Конкретные социальные функции религии и церкви могли обсуждаться, однако вопрос о предпосылках и факторах конверсии даже не ставился. Согласно догматической точке зрения, предполагалось, что источником соответствующего опыта является некий первичный «инсайт», о котором мы толком ничего знать не можем, тогда как передача этого опыта от поколения к поколению осуществляется непосредственно в процессе социализации, наряду с усвоением любых других социальных навыков. В 70-е годы минувшего века, в контексте более общих перемен, затронувших далеко не только социологию как научную дисциплину, этот общий подход был подвергнут достаточно убедительной критике, основанной в первую очередь на результатах исследований, предметом которых послужило становление и развитие «новых религиозных движений». Следствием этой критики оказалась не только актуализация представлений о религиозности как о психической аномалии или результате целенаправленной «промывки мозгов», длительное время остававшихся на периферии религиозно-аналитической или даже вообще за границами её предмета, но и достаточно радикальная относительно представлений классической социологии трактовка религии как «субсидиарной» социальной практики, т. е. разновидности так называемого «совладающего поведения», как благотворительность, целительство или же деятельность полиции. Эта позиция более или менее утвердилась в современной социологии религии, определяя как общую стратегию исследований в данной области или структуру их предмета, так и постановку самых разных частных проблем. Конверсия, согласно этой позиции, является результатом сугубо личного и даже «рационального», т. е. заведомо, пусть даже в отдалённой перспективе, объяснимого выбора, обусловленного не столько самой по себе традицией, сколько, наоборот, локальной проблемной ситуацией её кризиса.

На практике конверсия редко представляет собой одномоментный сдвиг в самосознании и хабитусе, обладающий такой же хорошо различимой локализацией во времени и пространстве, как обращение св. апостола Павла на пути в Дамаск. Обычно это диффузный и достаточно длительный социальный процесс, идентификация которого с какими-то наблюдаемыми событиями сама по себе является весьма сложной методологической проблемой. С чисто догматической точки зрения судить об этом процессе можно только *sub specie aeternitatis*, например, в ретроспективе Судного дня или другого события, являющегося реальным, а не воображаемым «концом истории». Поэтому любые эмпирические показатели конверсии остаются обычными социальными условностями, в лучшем случае — косвенными свидетельствами, валидными только в ограниченном контексте аналитики массовых социальных процессов или верификации их универсальных моделей: судить о реальности чьего-либо персонального обращения человек не вправе. Для христиан самых разных деноминаций подобными относительно ва-

лидными свидетельствами конверсии являются показатели так называемой «воцерковлённости». Речь идет об усвоении индивидом образцов поведения, понятий и ценностей, конститутивных для соответствующего культового сообщества, прежде всего — акт крещения, т. е. публичное социальное признание конверсии, а соответственно — посещение храма, исповедь или иные действия, которые церковь, деноминация или секта вменяет в обязанность своим членам. Такие действия, разумеется, всегда могут оказаться притворными, однако их регулярность и частота остаются не только свидетельствами обращения, которые достаточно трудно оспорить, но и позволяют судить о его глубине или устойчивости. Более того — аналогичные показатели обращения всегда могут быть сконструированы для любых других религий или культовых практик, что обеспечивает возможность сколько угодно широких сравнительных оценок так называемой «религиозной ситуации», а также сопоставимость количественных данных, полученных разными методами — от непосредственного подсчёта единиц наблюдения до классических массовых опросов. В то же время подобные показатели инвалидны, когда предметом исследования становятся культовые практики, не предполагающие образования сообществ с хорошо различимыми и кодифицированными границами («суеверия», например, практики New Age или субкультуры, возникающие на интеллектуальной и социальной периферии конфессий), а также ранние формы конверсии, предшествующие актам «воцерковления» или их аналогам в исламе, иудаизме, буддизме и других религиях, на важность исследования которых указывал ещё Георг Зиммель. В таких ситуациях, весьма характерных для post-modern обществ, идентификация конверсии оказывается достаточно сложной и отнюдь не решённой задачей. Тем не менее, какое-то представление о соответствующем личностном или контекстуальном сдвиге можно составить, выполняя массовое и адресное тестирование, а также исследуя круг чтения или структуру и динамику социальных сетей.

В свою очередь, самопроизвольная конверсия, т. е. классическое «откровение», как оно представлено в священных книгах и преданиях разных религий, — тоже достаточно редкое событие. Как правило, это результат очень сложной интерференции между личностными сдвигами или другими переменами, связанными с кризисом повседневной социальной рутины, и миссионерской деятельностью конкретных религиозных организаций. Последняя в наши дни осуществляется как в традиционных формах изустной катехетической проповеди, так и при посредстве медиа, что уже вошло в обычай, или даже новейших психотехник, как в сообществах New Age и «тоталитарных сектах». Такая деятельность предполагает систематический мониторинг и оценку результатов, что само по себе способствует превращению конверсии в привилегированную единицу наблюдения, на объяснение которой направлены религиоведческие исследования, в том числе методами и в понятиях социологии, сложилось даже особое направление *conversion studies*. Для социологии религии, которая сформировалась в последние четверть века, этот феномен постепенно становится тематическим центром исследований, во-

круг которого выстраиваются как её собственная «повестка дня», включая решение чисто методологических проблем, связанных с воспроизводимостью данных или их сопоставимостью, так и дискурс интеграции этой области исследований в более широкий междисциплинарный контекст. Более того, в наши дни обращение к религии в силу традиции, унаследованной от предшествующих поколений, становится редкостью, «десекуляризация» или «религиозное возрождение» на практике оказываются притязаниями на достаточно основательное, иногда даже революционное, преобразование обществ, которые ими затронуты. Способствуя появлению радикальных политических движений, религия перестаёт быть фактором консервации социального порядка, как считали классики социологии, и становится одной из наиболее важных предпосылок социальной динамики. В таком прагматическом контексте аналитика конверсии — исключительно актуальная задача.

Литература: *Дарби-Нок А.* Обращение: старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина. СПб.: Гуманитарная Академия, 2011; *Коротяев А., Клименко В., Прусиков Д.* Возникновение ислама. М.: ОГИ, 2007; *Чеснокова В. Ф.* Тесным путём: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005; *Alexander J. C.* Trauma: A Social Theory. Malden: Polity, 2012; *Berger P. L.* The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. New York: Vintage Books, 1974; *Berger P. L.* (Ed.). The Desecularization of the World: Resurgent Religion and the World Politics. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999; *Bruce S.* Politics and Religion. Malden: Polity, 2003; *Davie G.* The Sociology of Religion. London: SAGE, 2007; *Furseth I., Repstad P.* An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives. Aldershot: Ashgate, 2006; *Hervieu-Leger D.* La pelerin et le converti: la religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999; *Robbins Th.* Cults, Converts and Charisma. London: SAGE, 1988; *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press, 2000.

ХАРИЗМА, от авест. *hvarnah, обозначающего специфическую телесную субстанцию, которая отличает природного лидера и властелина от обычного человека. Как предполагалось, эта субстанция обеспечивает безусловное конкурентное преимущество в самых разных контекстах и передаётся с кровью или спермой. Отсюда — социальные институты монархии и аристократии с их особым акцентом на мужской линии наследования, а также ритуалы «причащения кровью», прежде всего побратимство или христианская евхаристия. Кроме того, эта субстанция каким-то образом связана с животворной энергией солнца и обнаруживает себя как сияние, исходящее от человека. Отсюда — специфическая иконография знати, лексика её титулования («солнцеликий», «сиятельство»), наконец, использование драгоценных камней как символов высокого социального статуса. Как принято считать, дериватами *hvarnah, сохраняющими отдельные частные значения этого слова, являются др.-греч. *harisma*, или «дар», а также лат. *fortuna*, или «удача», это родственные понятия.

У христиан термин «харизма» приобретает статус богословского понятия, указывающего на внешние, непосредственно наблюдаемые признаки человека, удостоенного благодати, т. е. особого внимания и милости Божией. Как принято

считать, это прежде всего эксклюзивная компетенция («дар откровения»), практические способности целительства и чудотворства («дар силы»), а также способность привлекать внимание, вызывать доверие и убеждать («дар речи»), которые уже не связываются с какой-то особой телесной субстанцией и рассматриваются скорее как функция, исполнителем которой, в принципе, может оказаться кто угодно. На самой ранней стадии формирования христианства как особой религии, когда церковь ещё не приобрела характер автономного социального института, в частности — не располагала какими-то кодифицированными моделями повседневного социального признания и стратификации, именно эти признаки служили основанием для первичной дифференциации «верных» на лидеров общины, в том числе интеллектуальных, и её рядовых членов. Позднее, с разделением церкви на клир и мирян, а также превращением клира в особую корпорацию со своей специфической культурой признаки харизмы как наблюдаемого феномена были закреплены традициями, определяющими архитектуру, внутреннее убранство храма и дизайн богослужебных артефактов (утвари или одеяний), а также требования к ораторской подготовке священнослужителей или другие характеристики их нормативного внешнего облика.

В социологию термин «харизма» был перенесён на рубеже XIX и XX веков по инициативе Э. Трёльча и усилиями М. Вебера, которому традиция дисциплины приписывает соответствующую заслугу. Сначала это было понятие, указывающее на особую роль аффектов межличностной солидарности или антипатии как фактора, который определяет границы культового сообщества и тем самым преобразует объекты или артефакты, обозначающие эти границы, в символы «священного», т. е. абсолютных и безусловных ценностей сообщества. В наши дни это одна из центральных тем так называемой «культурсоциологии». Позднее значение термина подвергается существенной модификации, теперь он указывает на особые «предметы веры», касающиеся вполне определённой персоны, её прирождённой («дар») или достигнутой («навык») способности осуществлять эффективное лидерство в контекстах с высоким уровнем неопределённости и риска. По современным представлениям, указанные «предметы веры» возникают в «пограничных» ситуациях кризиса социальной рутины как побочный эффект их виртуального или реального успешного преодоления и вполне могут рассматриваться как своего рода посттравматический синдром, объединяющий лидера и его ведомых в устойчивое сообщество. На практике такие ситуации могут быть как самопроизвольно возникшими катастрофами, так и специально организованными инициациями, когда ситуация кризиса и последующего спасения конструируется средствами, очень похожими на технологии коучинга или даже обычного психологического тренинга.

В социологии религии понятие харизмы, по сути дела, сохраняет то же самое значение, что прежде в богословии, но приобретает чисто дескриптивные функции — указывает на такие особенности интеракции между религиозным лидером и его публикой, которые не удаётся редуцировать ни к общепринятой традиции,

ни к специальной личной компетенции, вследствие чего их приходится рассматривать как «опыт удачи», выходящий за границы повседневной социальной рутины. Кроме того, понятие харизмы востребовано в аналитике политического, здесь оно оказывается весьма продуктивным при разработке стратегий или оценке перспективы массовых социальных движений, в частности, оно конституирует харизматическое лидерство как особый тип доминирования и мобилизации, приобретающий особое значение в условиях системного кризиса, когда перспектива традиционного или рационального лидерства ограничена. Наконец, в последние годы понятие харизмы достаточно широко представлено в дискурсе бизнес-менеджмента, где постепенно становится обозначением личного интерактивного навыка производить впечатление на публику, формируемого «с нуля» при посредстве различных психо- и социотехнических практик. В таких контекстах это понятие сохраняет только отдалённую и весьма опосредствованную связь с исходной мифологемой, реликтом которой, в частности, можно считать принятие кадровых решений по жребию, которое всё ещё практикуется в некоторых маргинальных областях шоу-бизнеса и спорта.

Литература: Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994; Лэй Э. Харизма: искусство производить сильное и незабываемое впечатление. М.: Претекст, 2010; Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М.: Восточная литература, 1997; Falco R. Charisma and Myth. London: CIP Group, 2010; Lindholm Ch. Charisma. Oxford: Blackwell, 1990; Lindholm Ch. (Ed.). The Anthropology of Religious Charisma: Ecstasies and Institutions. New York: Palgrave Macmillan, 2013; Lipp W. Stigma und Charisma: Ueber soziales Grenzverhalten. Wuerzburg: Ergon, 2010.

СВЯЩЕННОЕ — понятие, характеризующее предмет религиозного опыта в целом, в зависимости от контекста его аналитики указывает на функции объекта или артефакта как символа или даже воплощения абсолютных и безусловных ценностей какого-то сообщества («The Holy Grail» для рыцарей Круглого стола, например). Кроме того, это понятие может указывать на хронотоп, в границах которого такие ценности проблематизированы, а функции валидны («служение», «праздник»), отделяя его от профанического места и времени повседневной жизни, а также на действия, в том числе ритуалы («священнодействия»), обеспечивающие воспроизводство этих границ во времени и пространстве. Как и ряд других понятий социологии религии, термин «священное» заимствован из богослужебного дискурса, где является универсальным маркером «означающих», употребление которых вне контекста, предусмотренного ритуалом, запрещено догматом или обычаем.

У Дюркгейма, который инициировал перенос этого термина в социологию, «священное» трактуется прежде всего как результат эпидемических процессов, связанных с объединением индивидов сильными общими аффектами, которые на время как бы превращают их массовые скопления в единого действующего субъекта (*duende* в дискурсе корриды и *cante flamenco*, условие *sine qua non* импровизации в искусстве и жизни). Как предполагалось, аффекты подобного рода — в наши дни с ними нетрудно столкнуться на футбольных матчах или рок-концертах — всегда могут быть конвертированы в символ, публичная демонстрация которого

обеспечивает воспроизводство трансперсонального эмоционального порыва. Более того, предполагалось, что экстраполяция всех этих представлений на культовые сообщества и практики не нуждается в специальном обосновании, иначе говоря, что древнесемитские идолы, племенные «тотемы» или, наконец, индивиды, обладающие харизмой, являются символами, артикулирующими первичный «нуминозный» аффект (лат. *religio* первоначально значило состояние захваченности таким аффектом). На основании этих допущений, строго говоря, опирающихся на чисто внешнюю аналогию между групповыми экстатическими состояниями разной природы, т. е. в значительной степени гипотетических, была сформулирована новая дефиниция понятия: «священному» богослужебных инструкций было придано значение, которое позволило рассматривать самопроизвольно возникающую солидарность как «жесткое ядро» всякого религиозного опыта.

Такая трактовка «священного» позволила разграничить два типа контекстов повседневного действия: профанические, где отдельные конкретные действия продиктованы разделением труда, частными идентичностями или диспозициями индивидов, и сакральные, в которых действуют различные трансцендентные, т. е. выходящие за границы профанического контекста, факторы, обеспечивающие поддержание или разрушение социального порядка. Что до профанических контекстов, то именно они составляют общий предмет исследования социальных наук — психологии, социологии, экономики, политологии, лингвистики или других дисциплин, трактующих повседневные действия индивидов как область рационального, т. е. понятного или хотя бы объяснимого, выбора. Напротив, сакральные контексты организованы как хронотоп, в границах которого действия индивидов остаются эксцессом, очень часто неотличимым от симптоматики психического расстройства и заведомо исключаящим выбор. Отсюда — издержки, сопряженные с аналитикой таких действий, включая популярность «теории заговора», которую вполне можно рассматривать как секулярную версию демонологии. До относительно недавнего времени психопатический опыт повсеместно рассматривался как частная форма религиозного, более того — тема исцеления занимает одно из центральных мест в самых разных «священных преданиях». Сегодня этот вопрос открыт, есть разные точки зрения — от прямого отождествления конверсии с психическим расстройством до их трактовки как альтернативных форм социализации первичного аффекта, патологической и успешной.

Если в границах профанического контекста успех или неудача действия обусловлены личными способностями индивидов, их инструментальными навыками и характером интеракции с партнёрами, то за этими границами достижение желаемого результата обычно зависит от наличия лидера, который обладает собственной или унаследованной харизмой и потому может служить предметом трансперсонального аффекта, в частности — вызывать доверие и желание подражать. Отсюда — проекция на персону лидера мифологем «культурного героя» и «сотера», а также представление о «сообществе верных», кроме того — с персоной харизматического лидера обычно ассоциировано представление о земле обетован-

ной, которая рассматривается либо как воплощение абсолютных и безусловных ценностей (Эрец-Исраэль для иудеев), либо как место локализации объектов и артефактов, репрезентирующих «священное» в непосредственном опыте и дискурсе. Такими объектами или артефактами («святынями») обычно становится тело лидера, «безвременно ушедшего» до завершения миссии, или его частицы («мощи», «реликвии»), его личное имя, корпус его высказываний вкуче со свидетельствами очевидцев, каковыми, по сути дела, являются священные книги мировых религий, а также всякого рода предметы, находившиеся в длительном непосредственном контакте с телом лидера.

На практике граница между профаническим и сакральным является обычной социальной условностью или даже психологической установкой, которая всегда может быть проблематизирована, однако предполагает заметное и существенное различие в условиях повседневного действия. Если профанические контексты структурированы ценностями, понятиями и образцами поведения, которые хотя бы отчасти гарантируют достижение желаемого результата, то «священное» предполагает недостаточность или даже полное отсутствие таких гарантий, вследствие чего реально достигнутый результат оказывается случайной удачей (или неудачей). Классическая иллюстрация тезиса — сравнение практик ловли рыбы в лагуне и в открытом океане у Б. Малиновского: в первом случае это вполне рациональная технология, во втором — амальгама технических приёмов и ритуала, связывающего достигнутый результат с действием фактора («мана» или «оренда» культурантропологов, «благодать» новозаветной традиции), реальность которого является «предметом веры», общим для самых разных культовых практик. Действие этого гипотетического фактора амбивалентно, т. е. в одних случаях способствует достижению желаемого результата, а в других препятствует, и ассоциировано с исполнением различных заповедей или табу, в том числе пищевых, аскетическими практиками сублимации телесных влечений, орудиями и другими артефактами или объектами, которые субъект использует. Отсюда — культ оружия или различных оберегов, а также выбор места и времени действия или партнёров по интеракции. Сходство между такими заповедями или табу и диетическими или гигиеническими предписаниями неслучайно — между библейской мифологемой «скверны» и понятием инфекции существует реальное историческое сродство.

Солидарность, возникающая благодаря пароксизмам трансперсонального аффекта, — феномен неустойчивый. Для её воспроизводства во времени и пространстве необходимы практики социализации, которые обеспечивали бы разграничение профанического и сакрального как унифицированных частных ожиданий или диспозиций индивида, а не только аналитических конструкторов социологии. Эту функцию выполняют «инициации», т. е. ритуалы, организованные как поединок с соблюдением заранее известных и обязательных к исполнению правил. Участие в таких поединках, реликтовой и секуляризованной разновидностью которых являются современные детские, спортивные или досуговые игры, формирует особый «опыт удачи», т. е. достижения желаемого результата в контекстах с высоким

уровнем неопределённости. Этот опыт и наделяется статусом иерофании — непосредственной манифестации «священного» в повседневном действии, отсюда — мифологема «близнечного поединка» как учредительного акта религии, а также практики ордалий и гаданий, которые организованы как поединок с заведомо непредсказуемым исходом. Более сложной разновидностью инициаций являются ритуалы, которыми сопровождаются праздники, в том числе религиозные. Они предусматривают приостановку действия профанических социальных норм или других гарантий успеха, обычную для контекстов с высоким уровнем аномии, чёткие границы запретов или предписаний во времени и пространстве, достаточно жёсткие санкции за их нарушение, комплекс практик, конституирующих «опыт удачи», в том числе обычные досуговые или спортивные игры, а также, на кульминацию праздника, обязательную демонстрацию солидарности между его участниками.

Вопрос о природе этого первичного аффекта, порождающего дискурс и социальные практики «священного», также остаётся открытым: Рудольф Отто, младший современник Дюркгейма, а вслед за ним К. Г. Юнг рассматривали «нуминозное» как опыт вполне реальной катастрофы, связанной с вторжением в повседневную жизнь «трансцендентного субъекта» у одного и бессознательного у другого, что лишней раз указывает на эквивалентность обоих понятий как объяснительного ресурса. Для Р. Кайюа и других членов *College de Sociologie*, напротив, опыт «нуминозного» является особой иллюзией, которая достаточно часто возникает в так называемых «пограничных» ситуациях, связанных с кризисами идентичности, терминальными состояниями или во время стихийных бедствий, вооружённых конфликтов и других эксцессов, способствующих развитию аномии; такую иллюзию люди верующие обычно называют соблазном. У Фрейда и вслед за ним Рене Жирара тем же термином обозначены особые психические состояния, продуцирующие акты немотивированного группового насилия над «фармаком», или «козлом отпущения», как непроизвольные, так и структурированные как особый дискурс, вслед за ними чувство вины и, соответственно, исполнение ритуала, обеспечивающего сублимацию агрессивных влечений. Наконец, представители «культурсоциологии» рассматривают первичный аффект, опыт «нуминозного» и само понятие священного как особый посттравматический синдром, возникающий в ситуациях кризиса профанических социальных контекстов. Это позволило не только переосмыслить результаты исследований в данной области, но и включить в их предмет культовые практики, которые выходят далеко за границы общепринятых представлений о религии.

Литература: *Зенкин С. Н.* Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012; *Лизоркин-Бердичевский И.* Иудейская суббота. Черкассы: Коллоквиум, 2006; *Олье Д.* (Ред.). Коллеж социологии, 1937–1939. СПб.: Наука, 2004; *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000; *Bateson G., Bateson M. C.* Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. Cresskill: Hampton Press, 2005; *Lopes-Pedraza R.* Cultural Anxiety. New York: Daimon Date, 1995; *Lynch G.* The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach. New York: Oxford University Press, 2012.

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ — традиции или правовые институты, опосредствующие связь между религией и политической культурой общества, т. е. юридическими, моральными и психологическими императивами, нормирующими отношения господства. Понятие западноевропейской политической философии эпохи Просвещения (*civil religion* в англоязычной литературе), откуда оно в середине XX века было перенесено в социологию. Как принято считать, исторически понятие гражданской религии восходит к принятому в Древнем Риме делению культовых практик на частные (*sacra domna, sacra familia*), составлявшие традицию отдельных конкретных родов или племён, и общественные (*sacra publica*), функция которых состояла в объединении этих родов или племён общими понятиями, ценностями и образцами поведения. В теократических обществах Средневековья оппозиция «политического» и «традиционного» утратила актуальность, однако по мере секуляризации, когда исповедание той или иной религии превратилось в частное дело индивида или семьи, а общественное значение приобрела их безусловная политическая лояльность, такое деление снова оказалось востребовано, вследствие чего институты и символы государства стали трактоваться как предметы особой культовой практики.

Самым ранним прототипом того, что мы сегодня называем «гражданская религия», является практика коронации, сложившаяся в западноевропейских монархиях ещё на заре Средневековья и предусматривавшая обязательную публичную санкцию со стороны церкви. Это так называемое «помазание», вокруг которого в основном складывались и которым завершались местные политические конфликты. Со временем такой ритуал, непосредственным дериватом которого является современная практика инаугурации главы государства, получил теоретическое обоснование в понятии суверенитета, т. е. исключительной личной ответственности монарха сначала перед Богом, а затем и народом в лице собрания его представителей, ставшее основанием важнейших политических теорий Нового времени. Другим прецедентом подобных опосредствований между религией и практиками господства является идеологема «симфонии». Первоначально это значило — консенсуса между византийским императором и Патриархом, которая позднее была экстраполирована на отношения между восточноевропейскими религиозными и политическими лидерами, в России прежде всего. На практике, впрочем, эта идеологема не предусматривала каких-либо институциональных процедур разрешения конфликтов между главами государства и церкви, вследствие чего достаточно часто служила обычным риторическим алиби для подчинения клира монарху или даже его включения в состав государственного аппарата.

Круг идеологем, или сценариев повседневного действия, обозначаемых понятием «гражданская религия», складывался на протяжении едва ли не всей западноевропейской политической истории, поэтому трудно указать автора, который его предложил. Обычно эту заслугу приписывают Ж.-Ж. Руссо, однако он, скорее всего, использовал уже известное идиоматическое выражение, предположительно — извлечённое из недр какой-нибудь масонской ложи. Вкупе с комплементар-

ными ему концепциями полицейского государства, понятие гражданской религии является ответом западноевропейской политической философии на кризис традиций и правовых институтов монархии, связанный, как принято считать, с Реформацией и повлекший за собой долговременные крупномасштабные эксцессы повседневного насилия. На первых порах таким ответом стали различные идеологемы («просвещённой монархии», например), предполагавшие редукцию социального порядка непосредственно к совокупности частных ожиданий и диспозиций, т. е. во многом предвосхищавшие теорию коммуникативного действия, однако они так и остались привлекательными, но достаточно спорными проектами. У Ж.-Ж. Руссо политическая солидарность и предполагаемые ею идеологемы или традиции по-прежнему остаются умозрительным проектом, однако в период Великой французской революции, отчасти в связи с необходимостью обуздать стихию террора, предпринимаются попытки учредить гражданскую религию на практике, некоторые мемориальные ритуалы, восходящие к событиям этого времени, сохраняются по сей день.

Одним из результатов подобных попыток дедуцировать гражданскую религию из какой-нибудь априорной идеологемы или политической философии, а затем на этом основании воздвигнуть модернизированную версию теократии можно считать различные тоталитарные режимы минувшего века, прежде всего социалистическую «идеократию» и разные национальные версии «солидаризма», также являющиеся реакцией на послевоенную и постреволюционную аномию. Другую, гораздо более продуктивную как в чисто политическом, так и в интеллектуальном плане трактовку понятия гражданской религии в середине минувшего века предложили два американских исследователя — культурантрополог Клиффорд Гирц и социолог Роберт Белла. На разном материале, но практически одновременно они исследовали реальную социальную функцию конкретных религий в ситуациях кризиса и трансформации политических или экономических систем: первый — на примере целого ряда обществ колониальной периферии, второй — японского и американского общества. Их работы не только подтвердили наличие связи между религией и политической культурой общества, значение которой неоднократно подчёркивали классики социологии, но и продемонстрировали значение гражданской религии или других идеологем и практик, которые эту связь опосредствуют, как одной из важнейших предпосылок формирования наций, а также их воспроизводства в ходе истории.

Литература: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001; *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004; *Канторович Э.* Два тела короля: исследование по средневековой политической теологии. М.: Институт Гайдара, 2014; *Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000; *Bellah R. N.* The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial. Chicago: Chicago University Press, 1992; *Browning D. S., Fiorenza F. S.* (Eds.). Habermas, Modernity and Public Theology. New York: Crossroad, 1992; *Gentile E.* Politics as Religion. Princeton: Princeton University Press, 2006.

ИДЕНТИЧНОСТЬ РЕЛИГИОЗНАЯ — совокупность признаков, инвариантных повседневному религиозному опыту индивида, одно из измерений идентичности вообще, т. е. комплекса переменных, обеспечивающих установление сходства или различия между индивидами как субъектами действия, а также их опознание в этом качестве. Такой комплекс обычно маркирован личным именем или местоимением и включает хабитус индивида, антропологические параметры, различные признаки конфессии, которую индивид исповедует, его или её профессии, нации, а также локальной социальной группы, куда индивид входит (субкультуры, например).

В общей социологии понятие идентичности сформировалось на пересечении двух автономных традиций, первая, чисто интеллектуальная, восходит к античным представлениям о «характере» как о самодовлеющем объяснении действий индивида. В психологии эти представления, вплоть до наших дней конститутивные для теории и практики европейского театра, были кодифицированы как понятие типа личности, в социологии к ним же восходит понятие социальной роли, а также общий подход к аналитике повседневного действия, известный как «театральная метафора». Вторая традиция, чисто технологическая, выросла из практик медицинской диагностики, полицейского расследования или других занятий, связанных с конструированием гипотез о поведении конкретного индивида. Э. Эриксон, придавший термину «идентичность» статус научного понятия, использовал его в аналитике поведения делинквентов, объяснение которого через особый «характер» оказалось наиболее успешным, в этом конкретном случае задачи рационального объяснения, полицейского расследования и медицинской диагностики в значительной мере совпали, что позволило осуществить синтез разных традиций употребления термина. В работах Э. Гофмана, предложившего аналитику интерактивных стратегий, к которым обращаются различные маргинальные категории индивидов, в том числе мигранты и невротики, понятие идентичности сохраняет примерно такие же объяснительные функции, однако он дополнительно разграничивает актуальную и виртуальную идентичности. Это дает возможность рассматривать соответствующие процессы или отношения в их динамике, сегодня такой подход успешно используется при конструировании моделей политического и экономического транзита, предусматривающих оценку его социальных издержек. Для социологии религии понятие идентичности номинально остаётся достаточно свежим концептуальным нововведением, однако авторитетные прецеденты и даже традиция обращения к указанному выше кругу представлений в данной области исследований есть.

У Макса Вебера, который инициировал перенос этих представлений в социологию религии, самого термина «идентичность» нет, однако понятие «этос», представляющее собой экстраполяцию объяснений через «характер» на достаточно крупные социальные категории индивидов или их сообщества, вполне может считаться его прагматическим эквивалентом или даже синонимом, во всяком случае, в объём указанных понятий входит примерно тот же набор переменных

и функций. По сути дела, Вебер считал, что религиозная идентичность первична по отношению к политическим, экономическим или другим субидентичностям, возникающим в процессе социализации индивида. Основанием для такой гипотезы является классическая работа «Протестантская этика и дух капитализма», где показано, что представители разных конфессий привержены разным моделям потребления и — соответственно — разным моделям оплаты труда или разрешения трудовых конфликтов. Эта работа в дальнейшем послужила стимулом и образцом для множества исследований, выполненных в разных странах на самом разном материале, которые не только подтвердили зависимость потребительского выбора от религиозной идентичности, но и продемонстрировали её влияние на уровень экономической и политической активности (так называемый «тезис Галеви»), электоральные предпочтения и корпоративную культуру, репродуктивное поведение, в том числе уровень рождаемости, а также ряд других переменных. Есть даже правдоподобная и достаточно популярная гипотеза, что деградация монархии как политического института или превращение науки из частного развлечения в авторитетный социальный институт самым непосредственным образом связаны с формированием и распространением особой религиозной идентичности — крайних форм протестантизма, т. е. могут рассматриваться как побочный эффект этой глобальной инновации, строго говоря, не завершившейся по сей день.

Как принято считать, хорошо различимая и устойчивая религиозная идентичность является результатом идентификации одновременно по отношению к трансцендентным «предметам веры» и к соответствующему культовому «сообществу верных», которая достигается вследствие персональной конверсии и затем воспроизводится в пространстве или времени благодаря соответствующим институциональным практикам — исполнению предписаний и запретов данной конкретной религии. В зависимости от типа культовой практики такими «предметами веры» могут быть «суеверия», т. е. действия (в частности, ритуальные манипуляции оберегами), которые предупреждают неблагоприятное развитие событий, харизма актуального или виртуального лидера, статус объекта или артефакта как символической репрезентации священного, наконец, «трансцендентный субъект» иудаизма, христианства или ислама, а также формат его отношений с конкретными индивидами (договор, лидерство или господство). В свою очередь, идентификация с «сообществом верных», также в зависимости от типа культовой практики, может варьировать в диапазоне от партикулярного субъективного опыта, обеспечивающего формирование специфических личностных установок и диспозиций («призвание», по Макс Веберу, которое совсем не обязательно предполагает референтную социальную группу), до универсальных публичных ритуалов вступления в культовое сообщество, например, крещение у христиан или произнесение соответствующей вероисповедной формулы в исламе. Такая двойная идентификация субъекта через сообщество и «предметы веры» не только обеспечивает воспроизводство религиозной идентичности как реальности *sui generis*, предупреждая её вырождение либо в чисто личный фантазм, либо, наоборот, в

корпоративную условность, но и обуславливает её дифференциацию на субидентичности разного уровня (персональную и социальную), которая затем сохраняется в процессе формирования любых других структур повседневного опыта.

Как и любая идентичность, религиозная идентичность опосредствует связь между контекстами и субъектами действия или дискурса, обеспечивая непрерывность повседневного опыта, в данном случае — между контингентными проблемными ситуациями индивидов, которые обращаются к религии, т. е. субъектами этого опыта, и конститутивными ценностями, понятиями или образцами поведения, которые предполагаются различными культовыми практиками. Тем самым религиозная идентичность ограничивает множество конкретных проблемных ситуаций, в которых соответствующие культовые практики валидны, отделяя таким образом сферу религиозного опыта от сферы мирского с её чисто экономическими, политическими или социальными императивами, а также связывая эти культовые практики с определёнными формами культуры, географическими ареалами их распространения и обществами, где они сложились, т. е. наделяя эти общества или формы культуры привилегированным статусом. По этой причине, однако, никакая актуальная религиозная идентичность так и не становится универсальной. Тот религиозный опыт, который она предполагает, всегда ограничен как по содержанию, так и по ареалу распространения или параметрам «сообщества верных», а его единство и непрерывность всегда могут быть проблематизированы, например, в конфронтации с иноверными культовыми практиками или институциональным дискурсом науки. В зоне контакта с таким чужеродным дискурсом или в условиях войн, катастроф и в других пограничных контекстах связь между культовыми практиками и повседневной социальной реальностью обычно слабеет, временами даже наступает кризис соответствующей религиозной идентичности («жертвенный кризис», по Рене Жирану), который, в свою очередь, становится предпосылкой различных культовых инноваций — от перемен в священстве до возникновения сект и конфессиональных схизм или даже учреждения новой религии.

На практике религиозные идентичности обнаруживают себя прежде всего как латентные социальные границы, пересечение которых провоцирует сильный иррациональный аффект отторжения «чужаков», их стигматизацию и различные агрессивные действия, способствующие как поддержанию трансграничного конфликта, так и его рационализации посредством конструирования различного сорта признаков, делающих различие идентичностей явным. Обычно такими признаками являются структурация пространства, в том числе архитектурного, и времени, в том числе музыкального, диета, одежда, общепринятые социальные ритуалы и язык. В условиях «традиционного общества» именно эти признаки обозначают границу, которая разделяет сферу культовых практик, куда допускаются только «свои», и повседневную жизнь, открытую для «чужаков». В процессе секуляризации, когда религиозную идентичность замещают, а её функции перенимают национальные и профессиональные идентичности, тот же набор признаков

становится основанием эпистемологических, эстетических и моральных стандартов, в соответствии с которыми осуществляются меритократическая идентификация «своих», а также распознавание и экстерминация «чужаков», обычно сопровождаемые теми же аффектами или, по крайней мере, такой же риторикой, что и осквернение святынь. Более того, исторический опыт показывает, что латентные социальные границы, обусловленные былыми религиозными идентичностями, сохраняются, а их нарушение вызывает практически такой же аффект отторжения «чужаков» в условиях, когда соответствующие культовые практики, символы или артефакты полностью замещаются чисто политическими и юридическими конструктами, т. е. иммигранты или этнические меньшинства рассматриваются как чисто учётная категория, а не реальный и весьма специфический контингент индивидов.

Литература: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990; Крылов А. Н. Религиозная идентичность: индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М.: Икар, 2012; Смирнов А. В. (Ред.). Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: ЯСК, 2010; Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 2006; Ядов В. А. Процессы идентификации российских граждан в социальном пространстве «своих» и «несвоих» групп и сообществ (1999–2002 гг.). М.: Аспект Пресс, 2004; Benwell B., Stokoe E. Discourse and Identity. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006; Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963; Hill M. A Sociology of Religion. London: Heinemann, 1973; Jenkins R. Social Identity. London: Routledge, 1996; Luckmann Th. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan, 1967; Taylor Ch. Sources of the Self. Cambridge: Harvard University Press, 1989; Walzer M. Exodus and Revolution. New York: Basic Books, 1983.

* * *

Пять базовых концептов, которые представлены в статье, расположены не по алфавиту, а в порядке обращения «человека естественного» к религии. Так удобнее их осваивать. Кроме того, эти понятия отнюдь не исчерпывают тезауруса социологии религии, но являются, как уже говорилось, необходимым и вполне адекватным введением в её специфический предмет. Наконец, в статье рассмотрены только голые концептуальные схемы, как это предполагается текстуальным форматом словаря. Тем не менее, на взгляд автора, именно такие схемы должны быть в первую очередь преподаны тем, кто социологию религии изучает всерьёз, для того чтобы потом работать в этой области. Нужные факты и рассуждения, особенно если прочитать рекомендованные книги, появятся сами собой, независимо от того, будут ли нынешние студенты заниматься исследованиями, консультировать начальников или отдавать распоряжения подчинённым. Но вот сколько-нибудь успешно распорядиться всем этим «контентом» они смогут лишь в том случае, если сумеют его организовать в релевантную и корректную модель явления, всё равно — интересующего их «по жизни» или же по долгу службы.

Эмпирическая феноменология

LIBERMAN K. (2013). MORE STUDIES IN ETHNOMETHODOLOGY / FOREWORD BY H. GARFINKEL. ALBANY: SUNY PRESS. 300 P. ISBN 978-1-4384-4619-6

Светлана Баньковская

Кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник
Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ

Адрес для корреспонденции: ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Российская Федерация 101000
Email: sbankovskaya@gmail.com

Название книги Кена Либермана — одного из самых известных учеников «отца-основателя» этнометодологии Гарольда Гарфинкеля — говорит само за себя: это продолжение исследований в русле этнометодологического проекта более чем сорокалетней давности, написанное не без участия самого мэтра, можно сказать — «в уникальном соавторстве». В основании этого текста, задуманного как учебник, лежит наиболее подробный конспект семинаров Гарфинкеля тридцатилетней давности в Калифорнийском университете Лос-Анджелеса, в дальнейшем переработанный Либерманом для собственных курсов по этнометодологии в университете Орегона и дополненный его собственными дидактическими находками и экспериментальными иллюстрациями.

Но «учебник» у этнометодологов не может быть простым дидактическим преподнесением истин и суждений о социальном порядке: в отличие от конвенциональной социологии, этнометодологи не считают, что текст как таковой может кого-нибудь чему-нибудь научить, так же как и произведенные в результате студенческие отчетные эссе вряд ли достоверно свидетельствуют о полученных навыках. Тем более что, как признается Либерман, «списывание на тестировании и эпидемия плагиата среди студентов» (р. 1) заставили его вернуться к опыту своего учителя — Гарфинкеля — оценивать успехи студентов по их исследованиям, погружая их в повседневную исследовательскую практику и заставляя постигать этнометодологические принципы (или самим приходиться к формулировке этих принципов) непосредственно через исследование самых обыденных вещей.

«Сотрудничество» — самое верное слово для характеристики работы, результаты которой перед нами: Либерман выступает здесь и в роли ученика, постоянно сверяющего свои формулировки и описания с учителем — Гарфинкелем, и в роли учителя своих студентов, которые нередко удивляли их обоих своими находками.

Итак, книга была задумана как собрание исследований «этнометодологической школы этнометодологии», что предполагает радикальный критицизм в отноше-

нии эмпирически неочевидных теоретических обобщений и неприятие «рутинизированных», затверженных раз и навсегда истин. Каждая ее страница проникнута пиететом к Гарфинкелю, содержит его идеи и оценки, отсылает к его высказываниям и исследованиям разных лет. В этом же стиле Либерман развенчивает некоторые популярные мифы об этнометодологии (нередко поддерживаемые самими этнометодологами) — например, о несовместимости этнометодологического «радикального эмпиризма» с теорией и тем более — философией. Действительно, и сам Гарфинкель неоднократно провоцировал эти антитеоретические настроения, грозясь «убить любого, кто придет к нему с теорией, а теорию сжечь публично», однако было бы большим заблуждением полагать, пишет Либерман (и трудно с ним не согласиться в этом), что этнометодология, ее «старая школа» в лице Гарфинкеля, вообще не интересуется теорией, более конкретно — феноменологией. Вопреки многим этнометодологам, чересчур буквально (и наивно) трактующим пренебрежение мэтром теорией, или его «отход» от теории и феноменологии в поздних работах¹, Либерман всячески подчеркивает приверженность учителя и всей этнометодологической школы феноменологической традиции и даже помещает его в ряду последователей Гуссерля, вслед за Шюцем и Гурвичем.

Исследования, собранные в этом томе, Либерман часто называет и феноменологическими (или этнометодологическими). Все они представляют собой исследования повседневности, «естественного сотрудничества людей в практических делах»; и даже не исследования в привычном смысле слова, а скорее, расследования (на такой методологии настаивал еще Р. Парк), стремящиеся к максимально детальным описаниям феноменов повседневности, более того — к фиксации этих деталей *in vivo*, в процессе появления и протекания, без поспешных теоретических типизаций.

Проясняя отношение этнометодологических исследований к теории (опять же со ссылкой на Гарфинкеля), Либерман подчеркивает, что дело здесь «не в том, чтобы отвергать вообще любые понятия *per se*, но в том, чтобы избавиться от методологической привычки заменять любые повседневные действия понятиями» (р. 6). Именно этого — сведения человеческой деятельности к понятиям — и следует избегать в социальном исследовании, именно этому — как скрыть живой мир за ширмой общих понятий, произведенных профессиональным теоретизированием, — и учат студентов. Парадоксально, но, по мнению Либермана, более слабые в теории студенты имеют больше шансов достичь адекватных детальным описаниям исследуемого объекта, нежели те из них, кто умеет видеть в окружающем мире эмпирические референты теорий и подбирать конкретные детали для своих обобщений. «Хорошо выполненный социально-феноменологический анализ, — пишет Либерман, — не занимается поиском иллюстраций к своим понятиям, но оставляет привычки правильного выведения истин и позволяет непосредственным обстоятельствам увлечь себя по их собственному пути. Это и есть истинно

1. Rawls A. W. (2006). Respecifying the study of social order: Garfinkel's transition from theoretical conceptualization to practices in details // *Garfinkel H. Seeng sociologically*. Boulder: Paradigm. P. 13–15.

феноменологический способ исследования» (р. 6). Стремление обобщать и универсализировать, или, другими словами, желание избавить описание события от специфического, конкретного и случайного контекста, в котором только событие и оказывается наблюдаемым и описуемым, уводит исследователя от самого события. В другой своей работе Либерман поясняет эту исследовательскую установку еще более отчетливо и в феноменологическом ключе: социальный исследователь должен сначала внимательно понаблюдать, как изучаемые им люди «настраиваются» на внешние обстоятельства, следует искать именно их обстоятельства, а не собственные обстоятельства исследователя. Профессиональная задача заключается в том, чтобы найти и описать горизонты их опыта, особенно горизонты их понимания, в которых и протекает их деятельность². Такая задача наталкивается на отнюдь не новый, тем не менее до сих пор актуальный вопрос социальной эпистемологии «Как мы можем пробиться к нерациональному?». Ведь наши исследовательские инструменты «заточены» рационально; как сделать их чувствительными к реальной «работе», которую выполняют люди в своей практической, повседневной жизни? Если таким инструментом исследователя является рефлексия, то попытка одновременно выполнять этим инструментом две разные по сути работы — сосредоточенное наблюдение деталей (фиксирование вещей социального порядка, конфигураций феноменального поля) и анализ (теоретические манипуляции с наблюдаемыми вещами) — не может закончиться сколько-нибудь научно значимыми результатами.

Либерман вспоминает введенное У. Джемсом различие «знания предмета» и «знания о предмете», преобразованное Гарфинкелем в различие этнометодологических работ на «этнометодологические исследования феноменов» и «исследования об этнометодологии», последние из которых пытались объяснять этнометодологию, не занимаясь этнометодологией. «Идите в мир и сами найдите там то, о чем мы должны говорить», — в этом напутствии Гарфинкеля Либерман видит руководство к действию, которое и направляло работу, результаты которой собраны в книге.

Пожалуй, самой разработанной сегодня и наиболее близкой Либерману темой является объяснение объективации в формальном рассуждении, которую он изучал долгие двенадцать лет, наблюдая философские споры тибетских монахов (как они превращают свои совместно выработанные правила ведения споров в объективные философские суждения, как философия оказывается воплощенной в организационной работе). В книге эти исследования рассмотрены в главе «Хорография тибетских философских споров». Здесь, как и в исследовании «Локальной упорядоченности пересечения улицы Кинкейд», детально описан процесс организации локального порядка в условиях, когда слова не имеют никакого значения. Феномену объективации посвящено и «классическое», вполне в духе Гарфинкеля исследование, детально описывающее феномен рефлексивности, оно построено

2. *Liberman K. et al.* (2009). *Phenomenology and the social study of information systems: conversations with Kenneth Liberman*. Trento: Università di Trento. P. 23–24.

на результатах изучения студентами «игр-по-правилам» (глава «Рефлексивность правил в играх»). Выводы оказываются не менее «классическими» — правила не столько направляют действия игроков, обеспечивая предсказуемость их действий, но являются, скорее, «ресурсом» для продолжения игры; они имеют смысл лишь как стимул креативности игроков (р. 134).

Образцы феноменологического исследования межкультурной коммуникации представлены в главах «Сообщение смысла» и «Некоторые локальные стратегии для сохранения межкультурных разговоров». Здесь Либерман попытался соединить феноменологию речевой коммуникации М. Мерло-Понти с семиотикой Ф. де Соссюра в одной этнометодологическом контексте.

«Ориентирование по нарисованным картам» — это целый ряд исследований, инициированных еще Гурвичем и обучавших этнометодологии в пространственном измерении. Именно в них более всего проявляется одна из специфических особенностей этнометодологической исследовательской стратегии — ее первейшей задачей и результатом служит описание, отслеживание самого процесса «работы», а не теоретическое объяснение. Такой работой и стали попытки людей сориентироваться по самодельным картам на незнакомой местности, их практические рассуждения в ходе этого ориентирования.

«Феноменология тестирования кофе: уроки практической объективности» — образец этнографического описания практик дегустаторов кофе, в конечном счете ориентированный опять же на прояснения процесса объективации. В другой своей работе Либерман развивает эту мысль со следующими выводами: «Нет ничего объективного, что не подверглось бы интерпретации... существует только субъективная объективность... объективность потребна не только как достижение надежного знания, но и как основание коммуникации... однако всегда и с необходимостью это — субъективная объективность... объективной объективности не существует»³.

На примере дегустаторов видно, что они пытаются узнать о вкусе кофе больше, чем уже знают по своему опыту, и это большее получают в совместном дегустировании и обсуждении (интерпретации вкуса), конкретно — это новые дескрипторы, в которых и находит выражение объективность оценки вкуса. Интереснее всего то, как мы научаем друг друга говорить объективно о таких субъективных вещах, как ощущение вкуса.

Но, пожалуй, феноменологическим апогеем книги является ее заключение «Респецификация гуссерлианской феноменологии как ситуативных исследований мира», в котором Либерман подробно останавливается на отношении этнометодологии к работам Гуссерля. Либерман убежден, что этнометодология способна «помочь философии обнаружить и изучить способы использования разума в освоении мира» (р. 267). А если философы игнорируют открытия этнометодологов и социальных феноменологов, то они, скорее всего, так и останутся лишь под

3. Ibid. P. 13.

впечатлением своего собственного красноречия; радикальный «поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму» оказывается невозможным без практического следования гуссерлианскому требованию обратиться к самим вещам и «схватывать» их собственную форму существования, что и осуществляется в этнометодологических описаниях.

Гарфинкель, однако, рассматривал отношения гуссерлианской феноменологии и этнометологии несколько иначе — как противоположность в подходах к рассмотрению происхождения наук из жизненного мира. В завершающем программную этнометодологическую трилогию труде (запланированном в соавторстве с Либерманом и оставшемся незавершенным) — «Venerable Husserl: the Lebenswelt origins of the sciences. Husserl's documented conjecture» — феноменологический реализм поздней этнометодологии с его акцентированием фактов как «вещей» из социального порядка, феноменов «обыденного бессмертного общества», существующих до и независимо от индивидуального их восприятия, по мысли Гарфинкеля, уже не совмещался с гуссерлианским проектом феноменологии.

Либерману удается найти точку соприкосновения онтологически расходящихся перспектив в методологии — в «честном описании» наблюдаемого, без излишних домыслов и сокращений в угоду теоретическим проектам. В этом он остается верен Гуссерлю и поставленным им вопросам, хотя и не всегда разделяет его ответы на эти вопросы (p. 269).

Хотя Либерман рассматривает здесь многие темы из тех, что были намечены для третьего программного труда по этнометодологии (Гарфинкель называл в этой трилогии «Studies in ethnomethodology» (1967), «Ethnomethodology's program» (2002), «Venerable Husserl: the Lebenswelt origins of the sciences. Husserl's documented conjecture»), книга, выполняя свои дидактические задачи, не претендует на эту роль. Однако и просто учебником или систематическим изложением лекций ее тоже не назовешь. Конечно, «More Studies in Ethnomethodology» можно рекомендовать студентам для знакомства с этнометодологическим исследовательским стилем, но студент при этом должен быть подготовлен в философии и методологии социологического исследования. Более всего это собрание исследований соответствует гарфинкелевскому этнометодологическому проекту, который осуществляется путем пополнения «коллекции» наблюдений за жизнью «бессмертного обыденного общества».

Что такое «ортодоксальная теория и история идей»? Дисциплинарная новелла¹ в критико-иронических тонах*

Андрей Нехаев

Доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных коммуникаций факультета гуманитарного образования Омского государственного технического университета
Адрес для корреспонденции: пр. Мира, д. 11, Омск, Российская Федерация 644050
Email: a_v_nehaev@rambler.ru

Статья содержит критику современного состояния такой дисциплины, как теория и история идей. Ортодоксальные исследования в области теории и истории идей противопоставляются современным социальным исследованиям связей между рациональным и социальным. Обосновывается необходимость изменений в исследовательских практиках этой дисциплины, позволяющих избежать двух типичных концептуальных ловушек — эпифеноменализма и редукционизма. Особое внимание уделяется источникам и агентам влияния ортодоксии на исследовательские практики современной теории и истории идей. В частности, подробно рассматриваются исследовательские практики немецкой классической филологии XIX века (Klassische Philologie), которые получили широкое академическое признание благодаря деятельности таких влиятельных школ, как филология слов Готфрида Германа (Wortphilologie) и филология вещей Августа Бёка (Sachphilologie). Именно эти исследовательские практики стали орудием экспансии филологии в XIX веке на территории соседних дисциплин, и прежде всего на территории, занятые представителями истории. Активное заимствование этих практик и создание в трансграничных дисциплинарных областях зависимых от филологии ассоциаций исследователей оказывало влияние на формирование ортодоксального исследовательского канона в теории и истории идей. Это влияние оказалось столь масштабным и значительным, что даже после ухода филологии с мировой научной авансцены в самом начале XX века, следы этого влияния можно обнаружить в исследовательских практиках многих современных дисциплинарных программ теории и истории идей (в частности, истории идей А. Лавджоя, школы Анналов Л. Февра, Кембриджской школы истории К. Скиннера и Дж. Покока, социальной истории понятий Р. Козеллека). В заключении статьи дается краткий обзор некоторых наиболее перспективных направлений развития неортодоксальной и более социо-ориентированной теории и истории идей.

Ключевые слова: теория и история идей, рациональность, интеллектуалы, социальные исследования, каузальные объяснения, эпифеноменализм, редукционизм.

© Нехаев А. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

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

1. Термин «новелла» (от лат. novellae leges) отсылает к юридической практике, где он используется для того, чтобы описать и оправдать изменение, которое некий вновь созданный закон вносит в действующее законодательство. Аллюзия с юридической практикой отнюдь не случайна: дисциплинарная новелла используется именно для описания и оправдания необходимых изменений в исследовательской практике представителей той или иной дисциплины.

«...одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу».
Евангелие от Иоанна 9:25

Иронический прозрeний: Рациональное, слишком рациональное?

Современная теория и история идей² переживают серьезные метаморфозы, связанные с тем, что в методологической инструментальной исследовательской специализирующейся на подвластных им областях, все чаще проникают социологические орудия труда и концепты. Так, при построении своих набросков объяснения современный социоориентированный историк идей³ нередко прибегает к чисто социологическим варваризмам: социальный институт, социальная роль, социальная практика, социальная сеть, символический капитал, габитус, актор, интеракция. Это служит источником откровенного недовольства и неприязни для тех исследователей, которые продолжают придерживаться ортодоксальных канонов при изучении истории идей — стремления реконструировать и описать как можно более точно абстрактные контуры и имманентную схематику рассматриваемых ими идей-образцов⁴.

2. Используемое нами дисциплинарное название «теория и история идей» играет здесь роль так называемого зонтичного термина, позволяющего охватить обширную область исследований (в частности, Артур Лавджой указывает не менее двенадцати областей, которые могли бы укрыться под зонтиком того, что мы именуем «теория и история идей» (Лавджой, 2005: 158–159)). Границы этой истории вряд ли могут быть точно определены, она изучается множеством весьма различающихся по идеологии концепций и дисциплинарных программ (например, Роберт Дарнтон выделяет четыре — история идей, интеллектуальная история, социальная история идей и культурная история (Darnton, 1980: 337)). Сами эти концепции и дисциплинарные программы, используя разнообразные по целям и техникам методологии, изучая зачастую не обладающие подобием объекты (систематические формы мысли, неформальные виды мышления, ментальные оснастки, эпистемы, практики чтения и письма, структуры каналов коммуникации, профессиональные сообщества и т. д.), по-разному группируются и именуются в разных национальных исследовательских традициях (это и History of Ideas, и History of Concepts, и Intellectual History, и Geistesgeschichte, и Begriffsgeschichte, и Vorstellungsgeschichte, и Histoire des Mentalités, и Histoire Sociale des Idées, и др.). Краткий, но очень поучительный обзор трудностей выбора дисциплинарного имени для упомянутой нами выше области исследований можно найти в работе Роже Шартье (Шартье, 2004: 17–18).

3. Современные отечественные исследователи не стоят в стороне от этих процессов и также испытывают влияние социоориентированного тренда. В частности, внимания заслуживает проект по изучению локальных академических сообществ, принадлежащий группе петербургских социологов (Погорелов, Соколов, 2004, 2005; Александров, 2006; Соколов, 2008, 2009а, 2009б, 2010б, 2012а, 2012б; Соколов, Бочаров, Губа, Сафонова, 2010; Соколов, Титаев, 2013; Гельман, 2008; Губа, Семенов, 2010; Губа, 2011, 2012; Сафонова, 2010, 2012). К сожалению, несмотря на интенсивность давления, оказываемого социоориентированным трендом на отечественную теорию и историю идей, пока мало что выходит за собственные пределы социологической дисциплины. Подобного рода исследования, по сравнению с ортодоксией, во многом остаются, так сказать, «натуральным продуктом», которым питаются сами социологи, проявляющие нетривиальный интерес к идейной и социальной истории собственной дисциплины.

4. Один из наиболее ярких современных российских специалистов по аналитической философии Валерий Суворцев делает типичную ремарку: «Здесь важно отметить характерное для англоязычной академической философии, что, к сожалению, отсутствует в философии отечественной, наличие двух различных подходов к осмыслению наследия прошлого. При исследовании, интерпретации и переводах авторов прошлого, даже и не слишком отдаленного, в аналитической философии принято раз-

Однако влияние социологии в области теории и истории идей с каждым днем становится все более весомым, так что сейчас вполне справедливо говорить о четкой сложившейся границе, отделяющей патриархальное царство абстрактной теории и истории идей от подвергшейся безжалостным набегам социологов гибризированной периферийной зоны, которая, разрастаясь все более и более, угрожает нарушить, казалось бы, ставшие для него привычными сонное спокойствие и порядок.

Причина многих скорбей для ортодоксально ориентированных историков идей вполне очевидна — бесцеремонность, с которой социоориентированные исследователи берутся за изучение образцов из «Великого Каталога Идей», составленного с музейной тщательностью и бережностью, не может не обескураживать. И хотя почти антикварная щепетильность, с которой составляют свои описи и описания исследователи-ортодоксы, заполняя этот «Великий Каталог Идей» и одновременно располагая образцы-идеи на экспозицию в своей «Кунсткамере Идей», и должна вызывать священный трепет и уважение, тем не менее для социоориентированного исследователя она оказывается источником почти детского недоумения и возбуждает в нем наивное любопытство, переплавляемое в серии вопросов: «Почему антипсихологистские аргументы Эдмунда Гуссерля маркируются как канонические и решающие опровержения психологизма, а не менее яркие и сильные аргументы Пауля Наторпа или Германа Когена к таковым уже не относятся?»; «Почему неокантианство исчезло так незаметно? Разве предлагаемые неокантианцами идеи были так уж плохи?»; «Почему одни идеи эффективно рождают другие — образуя целые системы мышления, а другие нет?» На эти вопросы любому ортодоксально ориентированному историку идей (впрочем, как и любому профессиональному музейному зрителю) либо следует дать исчерпывающий ответ, либо объяснить, *почему их нельзя* или, может, даже *неприлично задавать*⁶.

К сожалению, ортодоксальные историки идей стараются не делать ни того, ни другого, предпочитая либо оставить нас в полном неведении, в худшем случае презрительным жестом давая осознать нам всю степень нашего невежества, либо

личать то, что называют history of ideas, и то, что называют history of philosophy. Различие связано с тем, что первая ставит перед собой задачу наиболее адекватной интерпретации взглядов или текстов философов, их вписывание в исторический и культурный контекст, отслеживание филиации идей, тогда как вторая нацелена на то, что можно было бы назвать имманентной реконструкцией философской идеи, заложенной в исходный текст или систему. Второй подход не предполагает исследование культурного и исторического контекста, скорее он в определенной степени пытается от него абстрагироваться, не особо заботясь об аутентичности избранного метода интерпретации...» (Суровцев, 2010: 27).

5. Такие наивные, с точки зрения любого приверженца ортодоксальной теории и истории идей, вопросы можно обнаружить в исследованиях Мартина Куша (Куш, 2004), посвященных немецкому философскому академическому сообществу середины XIX — конца XX века.

6. Иными словами, ортодоксальные историки не считают необходимым утруждать себя поисками ответов на эти или подобные вопросы, предпочитая благополучно позабыть о том, что: «изучая произведение, нельзя ограничиваться тем, что выражает то или другое видение мира. Необходимо ставить вопрос, каковы социальные и индивидуальные причины, которые обуславливают тот факт, что это видение выражено в данном месте и в данную эпоху и данным образом» (Гольдман, 2001: 26).

в лучшем случае вынуждая самостоятельно поломать голову над интересующими нас вопросами, либо, что бывает чаще всего, их ответы сливаются в невнятное бормотание опрометчиво потревоженного музейщика, мирно дремлющего под одним из экспонатов: «Дескать, Гуссерль — он и в Африке Гуссерль! На то он — Гуссерлем и рожден, чтобы давать решающие опровержения, в противном случае он был бы... Ну, положим, тот же Наторп, а может, и того хуже, какой-нибудь Мельхиор Палагий! И вообще, что за глупый вопрос: здесь написано „решающий“ — значит, решающий! Вы что — читать не умеете?!»⁷

Если перейти на серьезный исследовательский тон, то стоит констатировать, что, к сожалению, любая, даже самая изощренная и затейливая, но все-таки ортодоксально ориентированная история идей не просто *мало*, а *совсем ничего* не объясняет. Она полагает своим основным когнитивным регулятивом поиски и построение некоторой *абстрактной* модели, более или менее подробным образом реконструирующей *имманентный схематизм* находящейся в центре внимания идеи-образца, а решающим средством, позволяющим придать искомой абстрактной модели убедительность и правдоподобие, является прежде всего *релевантное описание* рассматриваемой историком-ортодоксом идеи-экспоната.

Неспособность абстрактной теории и истории идей давать *объяснения*⁸ и врожденная предрасположенность к составлению подробных *описаний* являются тем методологическим пороком, который как родовая травма преследует все исследования, выполненные в соответствии с ортодоксальным канонem. При этом важным травмирующим условием для любой абстрактной теории и истории идей оказывается неспособность и/или нежелание исследователя-ортодокса принять или

7. В известной степени иронизируя, можно сказать, что своеобразная «молитва» в устах ортодоксального историка идей, посредством которой он просит благословения на свои исследовательские труды, звучит примерно так: «Спасибо Тебе, Господи, что Ты создал все нужное нетрудным, а все трудное — ненужным!» (источник этой парафразы — афористичное высказывание украинского философа Григория Сковороды (Сковорода, 1973: 100)). Однако если оставить в стороне иронию и обратиться к фактам, мы можем видеть в них вполне надежные подкрепления этой прописной ортодоксальной истине. Например, в напутствиях британского историка Джеффри Элтона, произнесенных в 1968 г. во время его инаугурационной речи в Кембридже, которым должны следовать настоящие историки: «избегать непростых теорий, избегать занятий философией» (Пик & Растин, 2013), поскольку, замечает он уже в своем *opus magna* «The Practice of History», изданном годом ранее: «философская обеспокоенность такими проблемами, как реальность исторического знания или природа исторического мышления, только препятствует практике истории» (цит. по: Мегилл, 2012: 31).

8. Я решительно настаиваю на том, что ни одно исследование, предпринятое в точном соответствии с догматами и символами веры ортодоксально ориентированной теории и истории идей и имеющее своим основанием некоторую *абстрактную* (а значит, в принятых нами определениях: свободную от необходимости объяснять) модель, ни при каких обстоятельствах не сможет внятно или хотя бы правдоподобно *объяснить, почему*, например, антипсихологистские аргументы Эдмунда Гуссерля стали-таки каноническими и решающими опровержениями психологизма. Иными словами, если мы все же хотим получить удовлетворяющее нас объяснение, помочь в этом может только социоориентированное исследование, бескомпромиссно заявляющее, что «быть решающим аргументом — это значит обладать особым статусом, а обладать таким статусом — значит быть социальным институтом или его частью...» (Куш, 2002: 121). Впрочем, дабы утолить свое любопытство и узнать о том, почему антипсихологистские аргументы Эдмунда Гуссерля стали тем, чем мы их сейчас почитаем, можно обратиться к исследованиям Мартина Куша (Куш, 2004).

обоснованно опровергнуть хотя бы некоторые из концептуальных элементов и параметров, содержащих в социологических трактовках взаимоотношений между рациональным и социальным⁹.

Камнем преткновения для любого ортодоксального историка становится такой краеугольный для любой социоориентированной концепции параметр, как экспликация образцов-идей исключительно в контекстах латентных социальных реальностей: идея становится *значимой* и обретает собственную массу (становится центром рациональной гравитации), только и если только она *социоориентирована*. В частности, любой мало-мальски корректный социоориентированный анализ способен продемонстрировать то, что за всякой идеей скрывается ряд потенциальных социальных ролей и практик, которые могут быть введены и легитимированы с ее помощью и на ее основе. Более того, только реализация определенной латентно содержащейся в ней социальной роли или практики сделает лицо идеи различимым и узнаваемым на общем идейном ландшафте — «Великом каталоге Идей» ортодоксального историка¹⁰.

9. В целях простоты исследования я предлагаю отвлечься от колоссального по своему объему и значимости логико-философского комплекса герменевтических проблем, связанных с обоснованием возможности, корректности и аутентичности подобного рода реконструкций и интерпретаций. Могу лишь отметить, что когнитивный идеал абстрактной истории идей — имманентная интерпретация, или интерпретация идей в подлинно ранкеанском духе «*wie es eigentlich gewesen ist*» (так сказать, *интерпретация как она есть на самом деле*, что, согласитесь, само по себе звучит вызывающе абсурдно), до сих пор не имеет собственного надежного логико-философского основания, подвергаясь постоянным атакам со стороны то логики, то эпистемологии, то теории литературы и метаистории, ведя изнурительную борьбу с перманентно возникающими в ней парадоксами (разумеется, само по себе это, может быть, и неплохо, поскольку любая проблема-головоломка ценится ровно до тех пор, пока она не разгадана и не стала частью какой-либо тривиальной исследовательской технологии). Ставший уже идиомой призыв Леопольда фон Ранке (без сомнения, одного из величайших исследователей-историографов) «*wie es eigentlich gewesen ist*» не столь однозначен, как его трактуют. Смысл этого высказывания вызывает самые разные толкования: от призыва к фактографическому *описанию* истории, *какой она была на самом деле*, до требования *объяснения того, как по существу* происходили события (подробнее о коллизиях, связанных как с переводом, так и с трактовкой «*wie es eigentlich gewesen ist*» Леопольда фон Ранке см.: Бенн, 2011: 65–101; кроме того, об источниках запрета на так называемые «неисторические» обобщения, принятого немецкой историографической традицией см.: Рингер, 2008: 122–123). Мы будем придерживаться первой, радикально дескриптивной, трактовки, поскольку она в оптимальной степени отвечает интересам апологии социоориентированных исследований рационального и является более канонической, чем все прочие (хотя, вполне возможно, что наше намерение может быть несправедливым и некорректным по отношению к истинным замыслам Леопольда фон Ранке).

10. Все это как нельзя лучше иллюстрирует один замечательный пассаж Люсьена Гольдмана, в котором он обращает внимание на трудности проведения рационально обоснованного различия между идеями, когда мы рассматриваем их изолированно от практик стоящих за ними социальных групп: «Если исследовать только кальвинистскую доктрину предопределения и учение янсенистов, то различия между этими концепциями будут не совсем ясны. Исследование же социального и экономического поведения янсенистов и кальвинистов делает различие поразительно четким» (Гольдман, 2001: 15). К сказанному остается лишь добавить: «Практика — это не какая-то загадочная инстанция... это просто-напросто то, что делают люди» (Вейн, 2001: 17). В отличие от наших концептуальных объектов и рациональных конструкций, практика в глазах исследователя имеет то несомненное преимущество, что она полностью открыта для обозрения и не пытается что-либо от него утаивать за ширмами из слов. Памятью о мудром предостережении Шарля Талейрана, историку идей, который не желает по-

Несмотря на это, исследователь-ортодокс намеренно отрицает и отмечает любые сомнительные, на его взгляд, социальные детерминанты рациональности¹¹, рассматривая их в качестве неких тривиальных и вполне естественных эпифеноменов, внимание к которым способно сбить с толку, а самое главное — осквернить концептуальную чистоту и целомудренность рассматриваемых нами образцов-идей. Поступая подобным образом — твердо придерживаясь *социологического эпифеноменализма*, — исследователь-ортодокс располагает, как ему кажется, достаточно вескими основаниями. Так, если самой заветной (пусть даже и недостижимой) метацелью предпринимаемого им исследования является создание некоторой вполне определенной, желательно непротиворечивой и однозначно упорядоченной (хотя и поистине гигантской) *сети для категоризации и каталогизации* всего множества и разнообразия явлений и событий идейного ландшафта (ее овеществленным воплощением и является «Великий Каталог Идей»), то *только конструирование и фиксация различных функциональных связей и взаимозависимостей*, заданных над областью чистых рациональных зерен, предварительно отделенной от любых социальных плевел, могут и должны быть возведены в столь высокой аналитический ранг, как *объяснение*. Иными словами, *лишь описание и экспонация* образцов-идей, подвергшихся предварительной тщательнейшей реставрации, и *должны играть для нас роль объяснения*, а богато иллюстрированный музейный каталог, прилагаемый к ним, — роль подлинного исследования¹².

Именно этот, ставший уже каноническим, догмат укрепляет ортодоксального историка в его упорном стремлении держаться порочного в самих своих основаниях дескриптивного метода имманентной интерпретации. Этот метод не может дать ничего, кроме как более или менее детального *описания*¹³ ландшафта идей в

пасть в объятия исследовательской ортодоксии, стоит-таки уделить должное внимание практике и «судить о людях по поступкам и отбрасывать вечные фантомы, порождаемые в нас языком. <...> Судить о людях по поступкам — значит не судить о них по их идеологиям; это также значит не судить о них по вечным великим понятиям... которые затшевывают своеобразие сменяющих друг друга практик, придают им банальный и анахроничный вид» (Вейн, 2001: 17).

11. На это указывают многие социоориентированные исследователи; в частности, Пьер Бурдьё саркастично замечает, что «исследователи культуры, придерживающиеся самых разных теоретических и методологических установок и интенций, как правило, обходят стороной само существование социальных пространств, в которые помещены агенты, принимающие участие в культурном производстве...» (Бурдьё, 2007а: 367).

12. Например, демонстрируя, что «Логические исследования» Эдмунда Гуссерля являлись чисто рациональной (а значит, запланированной и предсказуемой) реакцией на возникшую опасность психологизма, но забывая, что весьма симптоматично для ортодоксии, разъяснить, *чем*, и главное — *почему* именно в этот момент — психологизм стал таким опасным предрассудком в глазах философии, что борьба с ним потребовала почти поголовной мобилизации со стороны философов.

13. Весьма вероятно, что некоторые даже более радикально социоориентированные исследователи, например Бруно Латур (Latour, Woolgar, 1979; Латур, 2006), в этом конкретном пассаже со мной бы и не согласились: указав, что научно-ритуальное действие и состоит в переписывании данных из одного журнала регистрации событий и фактов в другой. Возможно, что в каком-то смысле они были бы правы. В конце концов это во многом бы объяснило бесконечную циркуляцию таких клише, как «Кант боролся с последствиями сумятицы, возникшей в философски настроенных умах после скептических атак Юма», кочующих из одного «музейного каталога» в другой. Впрочем, вероятную крити-

тот или иной интересующий нас период его существования, но при этом никак *не объясняющего* что-либо: ни в его естественной истории — *рациональной геологии*, ни в возникшей на этом ландшафте искусственной *социальной архитектуре*.

Обвинение в методологической порочности, которое предъявлено здесь всей без исключения исследовательской ортодоксии в области теории и истории идей, может тем не менее натолкнуться на одно достаточно очевидное возражение: социокультурные детерминанты не только принимаются во внимание ортодоксально ориентированными историками идей, но зачастую служат для них основанием как при строительстве обширных канонических классификаций образцов идеи, так и при составлении их подробных каталогов. Нет сомнений в том, что интуитивное согласие с нашей стороны принять во внимание и, более того, считаться с такого рода контраргументом означает не что иное, как признание выдвинутого выше обвинения откровенной клеветой. Алиби, обретаемое исследователем-ортодоксом, достаточно легко проверить, стоит только открыть любой из изданных им каталогов и наглядно убедиться в том, что уж кто-кто, а он-то — исследователь-ортодокс — не только знает, но и всегда учитывает в своих описаниях социокультурные параметры, определяющие черты *семейного сходства*¹⁴ в лицах тех идей, которые принадлежат одной и той же исторической и/или интеллектуальной эпохе. Что же это, как не интерес к тем самым искомым социокультурным детерминантам, пользуясь которыми ортодоксальный историк и составляет свои детальные каталоги, описывающие в том числе (помимо одной только *рациональной родословной*) и *социальное происхождение*¹⁵ рассматриваемых нами идей-образцов? Ведь если было бы иначе, разве мы прочитали бы в бережно составленном ортодоксальным историком идей каталоге такие слова, как «античная философская мысль» или «философия эпохи Просвещения»?

ку легко устранить, введя важное уточнение: то, что Бруно Латур имеет в виду, говоря о переписывании и нанесении меток ученым, *действительно объясняет характер и природу его деятельности для самого ученого, но не объясняет, как следует объяснять ее результаты*. Мы, разумеется, в известной степени иронизируем: Бруно Латур был более прозорлив, и если его *правильно* понимать, то это *описание и переописание* играют роль инструментов легитимации и оправдания социальных практик, к которым прибегают ученые, а не средства их *аутентичного объяснения*.

14. Термин «семейное сходство» используется здесь в том же значении, в каком его использовал сам Людвиг Витгенштейн (Витгенштейн, 1994: 111).

15. Справедливости ради стоит отметить, что большинство ортодоксально ориентированных историков идей чаще всего обходятся банальной стилистической шлифовкой своих каталогов, лишь изредка упоминая о науке как социальном институте, просто оговариваясь, что изменения произошли, т. е. сами эти изменения конципируются подобно некоторым музейным мантрам-перформативам: «Ну вот, эпоха Постмодерна началась!» — или «Эпохе Модерна наследует Постмодерн, ознаменовавший <и так далее и так далее, строго по тексту>...», — что, разумеется, не может вызвать ничего, кроме снисходительной улыбки, когда мы, предположим, перечитываем папку каких-нибудь старых приказов или сталкиваемся с очередной экранно-пафосной констатацией отопительного сезона в российских регионах, наступающего в строгом соответствии с чьей-то должностной инструкцией, подкрепленной сонмом административных циркуляров.

Но к сожалению, скорби, испытываемые ортодоксальным историком, только умножаются апелляцией к такого рода контраргументу¹⁶. Описание образца-идеи, которое попадает на глаза в каталоге, к нему прилагаемом, имеет до нее касательства ровно столько же, сколько парадный портрет в музее к изображенному на нем реальному лицу. И причина этому не только и не столько *эпистемологическая*, связанная с тонкостями проводимых различений в когнитивных статусах и эпистемических природах наших репрезентации и интерпретаций, сколько более тривиальная и прозаическая — *прагматико-методологическая*.

Действительно, на первый взгляд ортодоксальный сторонник абстрактной теории и истории идей не склонен отрицать, что идеи могут и, более того, имеют между собой некоторое семейное сходство. Однако признание наличия между идеями семейного сходства ничего не говорит о его рациональной природе. Сколько ни всматривайся в рациональные лица идей, в них не найти той самой родовой черты-правила, определяющей характер, параметры и конфигурацию данного сходства¹⁷. Памятуя об этом, наш исследователь-ортодокс не был бы настоящим историком идей (уж он-то Людвига Витгенштейна читывал и каталогизировал собственноручно, а значит, знает, что он там понаписал о семейном сходстве), абстрактная теория и история идей прибегает к одной незаметной, но тем не менее незаконной уловке: испытывая лукавый и притворный интерес к социокультурным детерминантам, она как бы невзначай утверждает, что *все/многие/некоторые идеи N-ской эпохи были похожи, поскольку возникли в одних и тех же/схожих социокультурных условиях и обстоятельствах*¹⁸.

Нет сомнений, что здесь нам приходится иметь дело с получившим широкое хождение в среде ортодоксально ориентированных историков идей исследовательским *Kunststück*, хотя и скрытым за ширмами социологически-наивного взгляда на подлинные отношения между рациональным и социальным, поскольку, к примеру, те же идеи эпохи Просвещения похожи между собой ничуть не более, чем люди этой эпохи; и, разумеется, мало кому бы пришло на ум столь тотальным (радикальным, повальным, поголовным) образом объявить их всех родственниками на одном только основании, что жить им довелось в одно и то же время. Это лукаво-наивное рассуждение не только ровным счетом ничего нам не объясняет в социорациональной природе идей, но и преследует вполне очевидную корыстную цель — окутать все связанные с ней вопросы многозначительным туманом ни к чему не обязывающих суждений, скрывающих как методологическую порочность, так и аналитическую нищету исследовательской ортодоксии в области теории и

16. Не стоит забывать, что *рассказывание истории* (storytelling) — столь любимый ортодоксами жанр повествования — *не является подлинно каузальным объяснением* (Эльстер, 2011: 35–36).

17. На то оно и семейное, чтобы мы видели в нем «сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом, сходств в большом и малом» (Витгенштейн, 1994: 111).

18. Роль прописного экспланандума в таких квазиобъяснениях чаще всего выполняет ссылка на некий приснопамятный *Zeit Geist* — дух эпохи, понимаемый то как особая духовная общность (пользуясь терминологией Иоганна Гердера), то как определенная общность стилей жизни (теперь уже в терминологии Карла Манхейма).

истории идей. Такое бесцеремонное вколачивание социокультурных рамок в идеи служит скорее интересам и удобствам музейного зрителя «Кунсткамеры Идей», чем ее любопытных посетителей, которые на вопрос: «А почему, собственно, импрессионисты *так* писали картины?» — ответят: «Ну знаете, все-таки на дворе был модерн, так сказать... В общем, изменилась эпоха — изменились выразительные средства!»; и любая деликатная реакция посетителя на полученный ответ, вроде такой: «Почему изменилась эпоха?», или еще того хуже: «Почему изменившаяся эпоха дала импрессионизм, а не, скажем, — неоэкспрессионизм или гиперреализм?» — вызовет неподдельное бешенство нашего музейщика. «Какой же вы, однако, *тёмный* человек — „индустриализация“, „урбанизация“, „колониализм“ и что-то там еще... Хотя, впрочем, и неважно! Это-то и определило импрессионизм, а „культ потребления“, „сексуальная революция“ и „глобализация“ — неоэкспрессионизм и гиперреализм, что тут непонятного?!!»¹⁹

Такое рассуждение ортодоксально ориентированного историка идей, прибегающего к незаконным уловкам в аргументации, действительно вводит в заблуждение и способно сбить с толку своей симуляцией²⁰ объяснения, паразитирующей на одном из основополагающих исследовательских императивов социорациональ-

19. Поступая так, ортодоксально настроенный историк оказывается безнадежно слеп к тому, что *действительно на практике делали* эти художники: он видит лишь то, что призвано делать ее видимой для нашего глаза, а значит, становится *беспомощным в своих попытках разъяснить что-либо в их действиях*. Это и есть та ошибка, об опасности которой предупреждает Поль Вейн, предостерегая выносить суждения, основанные на забвении практики и обреченные «блуждать среди естественных объектов, нагромождая из них идеологические эпициклы и при этом ни разу не прикасаясь к подлинному движению» (Вейн, 2001). Остроумной иллюстрацией подобного рода ошибок, связанных с нечувствительностью к практикам, служит история Жоржа Вилля о прекращении гладиаторских боев в Римской империи, в которой тот показывает, как кажущиеся нам очевидными ответы на вопрос о причине исчезновения гладиатуры («расцвет христианства», или «рост гуманности») на деле оказываются способными сбить с толку и направить наши рассуждения по ложному следу (Вейн, 2001).

20. Напомним, дабы в нашем исследовании «не пахло дурно мёртвыми словами» — коль скоро «симультантность» и «симуляция» получили в умах современников столь широкое хождение (стали, так сказать, модными трендами), — что к симулякрам относится не *нечто похожее* или *копия*, а то, в чем напрочь *отсутствует какое-либо сходство*, притом что само это *отсутствие сходства и подлежит сокрытию или маскировке* (Делёз, 1998: 230). Апелляция именно к различению, предложенному Жилем Делёзом, отнюдь не случайна; оно обладает рядом несомненных преимуществ: гибкой операциональностью и ясностью своих оснований, — выгодно отличающих его в длинном ряду уже предложенных различений и трактовок, пусть даже и более популярных и распространенных. Так, в частности, вполне каноническая, но вместе с тем и весьма туманная дефиниция, принадлежащая Фредерику Джеймсону, характеризующему симулякр как «идентичную копию, для которой никогда не существовало оригинала» (Jameson, 1984: 66; цит. по: Ритцер, 2002: 546), все-таки менее удачна, поскольку, как кажется, упускает из виду сам конститутивный элемент в определении природы симулякра и симуляции. Ведь это вовсе не просто копия копии, серийный ряд которых теряется в бесконечности, никогда не достигая оригинала. Ключевым здесь является прежде всего то, что симулякр и симуляция содержат в себе намеренное плутовство и сознательное притворство, исключающее возможности для поиска любого рода функциональных сходств, в то время как и копия, и копия копии, или даже откровенная фальсификация/подделка, вполне может оказаться функционально идентичной существующему или только подразумеваемому оригиналу, что строго исключено в отношении симулякра, по крайней мере, в принятом Жилем Делёзом различении.

ных концепций: *социальные интеракции и структуры порождают определенные идеи*²¹.

Однако данный императив не следует трактовать столь наивно, как это делает исследователь-ортодокс, избегая тем самым другой крайности — *социологического редукионизма*, полагающего, что число типов рациональных сущностей идентично числу типов социальных институтов, а стало быть, единственной задачей для социорационального исследования является установление *взаимно-однозначного* соответствия между социальным и рациональным множествами таких типовых идентичностей²².

В отличие от ортодоксально настроенной абстрактной теории и истории идей, для всех без исключения социоориентированных концепций — *рациональные* сущности (например, такие как теории, дефиниции или аргументы) всегда есть сущности *социальные* (Куш, 2002: 120). Это значит, что хотя наши теории, дефиниции и аргументы, казалось бы, и относятся лишь к процессу нанесения концептуальных разграничений при разметке области рационального (так, теории и дефиниции устанавливают границы между вещами и опытами разных видов и сортов, а аргументы, в свою очередь, являются доводами *pro et contra* проведения границ тем или иным способом), тем не менее как теории и дефиниции, так и поддерживающие их сети аргументов, маркируют складывающиеся границы в связанной с ними области социального (Куш, 2002: 122). Иными словами, любые наши идеи (самых разных мастей и достоинства) имеют социальную природу, поскольку, рассматривая их в качестве социальных практик, которые нацелены на сохранение и/или изменение существующих социальных институтов и ролей, разрушая одни и

21. Честь этого, эпохального для всех без исключения социоориентированных исследований, открытия принадлежит Эмилию Дюркгейму.

22. О подобного рода концептуальных тупиках социологического редукионизма и связанных с ними опасностях настоятельно предупреждает Мартин Куш, обвиняя, между прочим, даже некоторых из социоориентированных исследователей (в частности, Дэвида Блур и Мэри Дуглас) в недостаточной стойкости к чарам и прелестям редукионизма. Так, он открыто заявляет, что «вопреки нашему желанию иметь четкие законы редукии рационального к социальному, мы пока вынуждены ограничиваться чрезвычайно неопределенными обобщениями...» (Куш, 2002: 126), а значит, аналитическая полезность подобного рода редукивного социологизма — даже в ограниченной роли регулятивного идеала — весьма сомнительна (Куш, 2002: 126). Утверждение Мартина Куша требует филигранного толкования, иначе, вырванное из контекста, оно может быть использовано в качестве откровенно релятивизирующего природу социорациональности аргумента, а значит, и как мощное орудие критики в руках сторонников абстрактной теории и истории идей, отстаивающих обскурантистские интересы исследовательской ортодоксии. Пресекая возможность для злонамеренной порчи концептуальной монеты со стороны исследователей-ортодоксов — монеты, пущенной в аналитическое обращение их социоориентированными противниками, стоит указать, что так называемые слабые каузации в понимании Мартина Куша не играют роли несущей конструкции для всей массы социорациональной теории, скорее это элемент декора, а значит, они могут нести ограниченную концептуальную нагрузку, поскольку их эпистемический статус и значение весьма уязвимы. Эти слабые каузации могут быть пересмотрены и реинтерпретированы на любой стадии существования социорациональной теории, это та самая часть, которую приходится монтировать каждый раз заново, когда мы приступаем к исследованиям нового материала и темы, т. е. их содержание и исполнение могут различаться от исследования к исследованию, в зависимости от множества подцелей и подзадач, которые приходится решать на протяжении некоторого вполне конкретного исследования.

вводя взамен другие, мы фиксируем достаточно надежный параметр, позволяющий не только и даже не столько *описать* абстрактные концептуальные контуры и размерности интересующей идеи, но и во многом *объяснить* сам факт их возникновения.

Все это свидетельствует о крайне скверном методологическом состоянии, в котором пребывает ныне современная абстрактная теория и история идей²³.

С одной стороны, нас окружает эпифеноменализм: позиция, широко проповедуемая среди масс исследовательской ортодоксии, поскольку позволяет игнорировать *подлинную* — а значит, *социорациональную* — историю ландшафта идей, подменяя ее *фиктивной*, основанной на дотошно регламентированных правилах и техниках каталогизации образцов-идей. Затрачивая многия труды и занимаясь лишь предварительной разработкой своей гигантской концептуальной схемы — «Великого каталога Идей», где каждая из идей, если того пожелает, всегда сможет найти свое место²⁴, шлифуя его своими абстрактными описаниями подобно зеркалу, в котором должны найти свое неискаженное ничем рациональное отражение все наши идеи, исследователь-ортодокс, склонный к эпифеноменализму, и не думает выяснять причины того, откуда они берутся, что с ними делать и куда в итоге они деваются, поскольку *это является для него избыточным*. Местом приложения его исследовательских усилий становится область *чистого рационального*, сепарированная от любых посторонних для нее фракций социального, которая не требует ничего иного, кроме как описания, тем более что каждая мало-мальски искусная манипуляция над ней (в частности, определение каких-нибудь функциональных взаимозависимостей²⁵) вполне способна претендовать на роль удовлетворительного квазиобъяснения²⁶.

23. Весьма экономно, используя всего три методологические презумпции, но вместе с тем достаточно емко, это состояние охарактеризовал Роже Шартье, указав, что для ортодоксии типичными являются: «1) утверждение осознанного и прозрачного отношения, существующего между интенциями тех, кто создавал интеллектуальные произведения, и самими этими произведениями; 2) приписывание интеллектуальной или эстетической созидательной функции исключительно индивидуальной изобретательности или творческой свободе автора... 3) объяснение согласованности, существующей между различными интеллектуальными (или художественными) произведениями своего времени, через понятия „заимствований“ или „влияний“... или с помощью апелляции к составной природе „духа времени“, складывающегося из ряда философских, психологических и эстетических характеристик» (Шартье 2004а: 22).

24. «Великий каталог Идей» есть, по сути, колоссальная сеть для категоризации идей любого рода, рассматриваемая исследователями-ортодоксами как когнитивный идеал для истории идей. Механизм включения той или иной идеи в этот масштабный пантеон означает ее торжественные похороны, сопровождающиеся предварительной текстуальной мумификацией.

25. К слову сказать, это деятельность, чем-то напоминающая поиск сходств и подобий между индексами в библиотечном каталоге, — занятие крайне бесполезное, хотя и отнимающее много сил и времени.

26. Именно этот исследовательский трюк — роспись идей интеллектуалов по мотивам тех или иных функционально-терминологических шаблонов, — лежащий в основаниях принципа непорочного зачатия идей, был изумительным образом раскритикован Пьером Бурдьё, демонстрирующим, что «самые „чистые“ манифестации — даже наиболее критичных интеллектуалов — всегда чем-нибудь обязаны мотивам и причинам „нечистым“...» (Бурдьё, 2007а: 366).

С другой стороны, имеется редукционизм: позиция, свойственная ортодоксально ориентированному историку идей, падкому на выгоды, сулимые ему верой в такого рода исследовательские императивы. Принятие догматов наивного социологизма позволяет ему надеяться на то, что рациональное — это лишь простой дериват, некий легкорастворимый осадок от социального, а значит, искомое им решение задачи по *редукции*²⁷ рационального к социальному вот-вот будет найдено²⁸. В каком-то смысле мир для такого исследователя-ортодокса как бы перевернут с ног на голову по отношению к миру апологета эпифеноменализма, но используемая им при концептуализации социорационального ландшафта схема рассуждений, насыщенная наивными социологизмами, служит тем не менее одной и той же солидарной для них обоим цели — она есть только удобный и ничего не объясняющий шаблон и формуляр, используемый для описания и каталогизации идей.

27. Если вдруг для кого-то по тем или иным соображениям оказывается либо неприемлемым, либо оскорбительным такое использование терминов, как «редукция» и «редукционизм», то в целях политкорректности его можно уснастить эпитетом «вульгарный» или «грубый» и тем самым недвусмысленно различить интенции исследовательских практик ортодоксии и методологические императивы социоориентированных концепций. Правда, сути дела это не изменит, поскольку в конечном счете как вульгарный, так и изысканный редукционизм различаются не схематикой объяснения, а эстетическим и эпистемическим вкусом исследователя, а также его литературными способностями. При этом сам факт того, что логико-эпистемологические вопросы редукции все-таки имеют для социологии принципиальное значение, засвидетельствовал «спор о социологизме» (2009–2010 гг.) между Виктором Вахштайном (Вахштайн, 2009а; Вахштайн, 2009б; Вахштайн, 2010) и рядом его социоориентированных оппонентов — Андреем Корбутом (Корбут, 2009), Василием Кузьминовым (Кузьминов, 2010), Ириной Вендило, Олегом Журавлевым, Даниилом Кондовым и Натальей Савельевой (Вендило и др., 2010). Помимо прочего, в качестве прямых предшественников и современников, стимулирующих как «естественные» (методологические), так и «сверхъестественные» (логико-эпистемологические), расширения следствий, имплицитруемых подобного рода спорам, можно указать на аналитические экскурсы и эмоциональные сетования по поводу возникшего в социальных науках и гуманитаристике дефицита теорий (Филиппов, 1997; Филиппов, 2008; Хапаева, 2005: 140–163; Соколов, 2010а).

28. Неслучайно Пьер Бурдьё настоятельно рекомендует придерживаться принципа относительной автономии анализируемых областей, поскольку «любой редукционизм является уплощающей проекцией одного пространства на другое, которая приводит к осмыслению различных полей и их продукции в чуждых им категориях» (Бурдьё, 2007а: 389–390). При этом как сравнительная относительность, так и сама широта регистра автономии, используемые нами в трактовках исследуемых областей, могут существенно различаться, поскольку между разными областями (или, точнее, тем, что Пьером Бурдьё именуется «полями») присутствуют: во-первых, структурно-гомологическое сходство (надо полагать, этот постулат является результатом влияния идей «раннего» Эмиля Дюркгейма), обеспечивающее возможности для строительства мостов, связующих различные области в единые конструкции; а во-вторых, наличие практики прямых обменов между агентами, принадлежащими к различным полям (Бурдьё, 2007а: 390). Тем не менее даже такие мягкие структурно-гомологические ряды, выстраиваемые Пьером Бурдьё и его сторонниками, являются объектами для яростной критики со стороны приверженцев культурсоциологической «сильной программы» Джеффри Александера и Филиппа Смита, которые видят в них черты редуцирующей исследовательской практики, принимая принцип *подлинной автономии культуры*, скептически рассматривающего любые указания на ту или иную степень ее относительности (Александр, Смит, 2010; Александр, 2007; Alexander, 1995).

Генеалогия ортодоксии: *Klassische Philologie und Romantische Hermeneutik*

Разобрав вопрос о том, *что* такое ортодоксия и *как* чаще всего она используется в исследовательской практике теоретиков и историков идей, стоит бросить беглый взгляд и на то, *где* именно она возникла и кем впервые была востребована?

Критикуемый здесь исследовательский *Kunststück*, общепринятый в практике ортодоксальных историков идей, как и многие другие научные диковинки, сложился в XIX веке в немецкой академической среде. Семейство отцов ортодоксального канона теории и истории идей числит немалое количество колоритных и весьма влиятельных для своего времени фигур, прежде всего филологов и в основном представителей одной научной школы, известной под именем *Wortphilologie*²⁹. Это и Готфрид Герман, и Карл Лахман, и Фридрих Ричль, и Мориц Гаупт, и Кристиан Лобек, и множество других не менее симпатичных немецких университетских профессоров *Klassische Philologie*³⁰.

Разумеется, неожиданное родство ортодоксальной теории и истории идей с филологией не может поначалу не смущать. Казалось бы, что общего между ними? И разве философия не является более очевидным сродником? Разобраться поможет небольшой экскурс в историю немецкой классической филологии.

В жилах отцов ортодоксии действительно течет кровь филологов, и это не должно нас удивлять, поскольку в начале XIX века эта дисциплина переживала удивительные времена. На фоне медленного умирания немецкого *Gelehrtenstand*³¹ («ученого сословия») — довольно рыхлой социальной группы и основного потребителя знаний, поставляемых на интеллектуальный рынок *Klassische Philologie*, — шел процесс профессионализации³² и яростного «переприсвое-

29. *Wortphilologie* («Филология слов»), или *Sprachphilologie* («Филология языка»), одно из доминирующих направлений, наряду с *Sachphilologie* («Филологией вещей»), в немецкой филологии начала XIX века. Представители этих направлений, как и их идейные лидеры — Готфрид Герман и Август Бёк, — вели между собой ожесточенные методологические споры, подогреваемые среди прочего и процессами расширения дисциплинарных границ филологии, а именно выходом за пределы классической древности и одних только историко-поэтических текстов.

30. *Klassische Philologie* (нем. «Классическая филология») — учение, в основном связанное с текстологическими изысканиями в области сохранившихся греческих и римских текстов и изучением наследия античной древности.

31. Увлекательную и поучительную историю болезней *Gelehrtenstand* в XVIII-XIX вв. можно найти в статье Стивена Тернера (Тернер, 2006: 32–37, 39). Среди причин, которые привели к размыванию ценностей и в конечном счете устойчивых социальных границ ученого сословия, он особо выделяет череду педагогических реформ, не очень любезных по отношению к канонам классической филологии, повсеместное распространение практики чтения литературы на немецком языке и количественный рост так называемой «новой интеллигенции», симпатизирующей идеологии Просвещения и не разделявшей прежние добропорядочные стили жизни.

32. В ходе этой профессионализации были точно определены границы сообщества ученых-филологов и установлены недвусмысленные критерии (участие в университетских семинарах, защита диссертации, habilitation) на право заниматься филологическими исследованиями. Эти критерии рассматривались как *sine qua non* лицензирования любой исследовательской деятельности и носили откровенно академический характер, предполагая знакомство и умение обращаться с методами тек-

ния»³³ филологами собственной дисциплины (Графтон, 2006: 60, 64–65, 68–69, 72–77; Тернер, 2006: 37, 41–48, 52). Переживаемый немецкими университетами кризис³⁴, споры факультетов, образовательные реформы и, как следствие, изменения в системе практик, связанных с оценкой деятельности ученого³⁵, вынуждали представителей *Klassische Philologie* обратиться к серьёзному пересмотру оснований своей дисциплины.

Главную роль в профессионализации немецкой филологии и превращении ее в полноправную академическую *Wissenschaft* должен был сыграть новый *критический метод* — *Kritik*, позволяющий отсечь дилетантов и любителей из ученого сословия, филологические изыскания которых скорее подчинялись претензии на изящество, нежели требованиям научной строгости и точности. Именно на этом методологическом фундаменте создавалась и оттачивалась новая система производства и воспроизводства дисциплинарных границ филологии, регуляции и легитимации ее исследовательской практики. Основа этого критического метода состояла из изощренной и скрупулезной техники работы с текстом, в которой строгое *логико-грамматическое истолкование* полностью подавляло и вытесняло любую *эстетическую интерпретацию*. Свод правил по надлежащему применению *Kritik* требовал от филолога прежде всего сосредоточить внимание на рациональной реконструкции текста, позволяющей, как казалось, надежным образом установить его происхождение и генеалогию, а значит, и его подлинное значение. Текст надлежало в буквальном смысле слова выпотрошить: вычленив и рассмо-

стологического анализа, а не одно лишь желание заниматься красноречивым морализаторством или же в изысканном стиле излагать свои мысли. Как и следовало ожидать: «...за 1810–1835 годы немецкая филология обзавелась всеми атрибутами профессионализма. До этого периода некоторые выдающиеся филологи — Лейбниц, Берглер, Винкельман — вообще работали за пределами высшей школы, а многие другие — Фабрициус, Дамм, Шеллер и Рейске — занимали должности лишь в гимназиях» (Тернер, 2006: 41).

33. Как отмечает Стивен Тернер (Тернер, 2006: 56), термин *preemption* («переприсвоение») был впервые предложен Джорджем Дэниэлсом (Daniels, 1967). Используется этот термин прежде всего для анализа процессов профессионализации исследовательских практик в научных дисциплинах. В частности, им маркируют тенденции постепенного перехода дисциплинарных систем знаний из области публичного интереса (зачастую трактуемого идеологами профессионализации дисциплины как «вульгарный» и «профанирующий») в область специального интереса (доступную только для представителя данной дисциплины).

34. Настроение немецкого общества конца XVIII — начала XIX века по отношению к собственным университетам было весьма враждебным (Тернер, 2006: 35). Например, Герберт Шнедельбах приводит в качестве свидетельства утраты немецким университетом общественного доверия любопытный факт: «...многочисленные случаи закрытия университетов во время наполеоновских войн [по данным Рэндалла Коллинза, за период с 1792 по 1818 год были закрыты 22 из 42 немецких университетов (Коллинз, 2002: 832). — А. Н.] не вызвали сколько-нибудь значительного эха сожаления» (Шнедельбах, 2002: 67).

35. В начале XIX века идет становление новой практики использования научных достижений университетской профессуры как важнейшего критерия при оценке степени ее профессиональной компетенции. Эта практика постепенно складывалась в ходе так называемой «университетской революции» под непосредственным влиянием гумбольдтовской образовательной реформы (Шнедельбах, 2002: 66) и действием лежащего в ее фундаменте принципа «единства исследования и преподавания» (Гумбольдт, 2002: 5).

треть его лексикографическое и синтаксическое содержание, определить и сопоставить метрику, проследить этимологию каждого термина, обращая внимание на способы его употребления разными авторами в разные эпохи, избавиться от всех лишних или вводящих в заблуждение схолий и конъектур. Кабинет немецкого филолога первой половины XIX века все более и более походил на своеобразный анатомический театр, в котором разнообразные списки текстов, их различные редакции, фрагменты, схолии и конъектуры, — все это тщательно препарированное и очищенное, склеивалось в перевозданное, и тем не менее внеисторичное чучело текста³⁶.

Филологический метод *Kritik* достигает своего апогея в исследовательской практике представителей *Wortphilologie* — научной школы, колыбелью для которой стала кафедра филологии Лейпцигского университета, а крестным отцом — Готфрид Герман³⁷. В своих филологических штудиях Готфрид Герман превратил метод рациональной реконструкции в один из инструментов априорного познания, который позволял ему изучать значение текстов не столько при помощи прямых эмпирических исследований, сколько посредством дедукции соответствующих категорий из общей рациональной теории языка³⁸ (Тротман-Валлер, 2009: 29).

36. Яркой иллюстрацией являются слова Морица Гаупта, одного из учеников Готфрида Германа (а по совместительству и зятя), который, разбирая на семинаре со своими студентами «Илиаду», честно признавал, «что займется не всесторонней интерпретацией поэмы, но ее анатомированием: „Я намереваюсь прежде всего реконструировать первоначальную форму и ступенчатое развитие этой эпопеи“...» (Графтон, 2006: 83). Некоторые современные историки филологии, в частности, Мишель Эспань, прямо говорят о том, что «существует определенное сродство между медицинской логикой и историей интерпретации» (Эспань, 2006: 14).

37. Впрочем, сам Готфрид Герман и его ученики предпочитали именовать свою школу «критико-грамматической» (*kritisch-grammatische Schule*), полагая, что предложенное Августом Бёком противопоставление *Wortphilologie* и *Sachphilologie* несостоятельно, поскольку «знание о „вещах“ доступно нам лишь из знания античных текстов, а значит, самое главное — хорошо понимать эти тексты... так называемые „филологи вещей“ притязают на изучение вещей лишь затем, чтобы замаскировать свое недостаточное прилежание в изучении языка... вполне очевидно, что знать вещи необходимо... но узнать вещи мы можем лишь через тексты, и более того, именно тексты придают вещам их смысл и ценность...» (Тротман-Валлер, 2009: 35–36).

38. Некоторые исследователи (в частности, Селин Тротман-Валлер и Мишель Эспань), разбирая филологические воззрения Готфрида Германа, указывают на сильное влияние кантианства в его теориях (Тротман-Валлер, 2009: 29; Эспань, 2006: 14). Известно, что Готфрид Герман провел целый семестр в Йенском университете (1793/94 гг.), где под руководством Карла Рейнгольда изучал философию Иммануила Канта. Однако признания одного этого факта явно недостаточно. Разделяя с Кантом общие позиции трансцендентализма в отношении природы человеческого познания, Рейнгольд был тем не менее неудовлетворен его небрежением по отношению к языку. Подобно многим из противников кантианства (среди них самые яркие — Иоганн Гердер и Иоганн Гаман) он рассматривал *SprachKritik* (т. е. критику языка) как единственную и подлинную метакритику разума (Соболева, 2005: 24–26). Кроме того, более сильное влияние на Готфрида Германа, чем кантианство, могло оказать учение о языке Готфрида Лейбница, с которым тот мог ознакомиться благодаря Эрнсту Платнеру — профессору эстетики из родного для себя Лейпцигского университета (Тротман-Валлер, 2009: 29). Ведь некоторые из пассажей, взятые из учения о языке Готфрида Лейбница: «языки — это поистине лучшее зеркало человеческого духа и... путем тщательного анализа значения слов мы лучше всего могли бы понять деятельность разума» (Лейбниц, 2010: 67), или «так как языки вообще являются самыми древними памятниками народов, возникшими до письменности и искусства, то они лучше всего

Его мастерство при обращении с *Kritik* было столь велико, что порой он не брезговал и так называемой «дивинацией»³⁹, в ходе которой, пользуясь своим отличным знанием античных текстов и стилей⁴⁰, восстанавливал «первоначальный облик тех или иных мест, которые ему казались неаутентичными» (Тротман-Валлер, 2009: 29).

Описанная выше практика исследований, принятая среди представителей *Wortphilologie*, стала своеобразным катехизисом для немецких филологов первой половины XIX века; ее популярность в глазах филологов день ото дня только крепла, поскольку практика эта виделась им необычайно действенной и эффективной. Чем более масштабно применялся метод филологической *Kritik*, тем внушительнее был кумулятивный рост филологических знаний, сравнимый только с чем-то подобным в науках о природе. Помимо прочего, немецкой филологии в целом и *Wortphilologie* в частности очень повезло и в том, что кроме своих блестящих критико-грамматических способностей Готфрид Герман обладал и выдающимся педагогическим талантом. Его многочисленные ученики рассеялись по немецким университетам, захватывая кафедру за кафедрой⁴¹, где они старательно прививали новые стандарты филологического исследования, борясь с ересями эстетизации и дилетантизмом⁴². Некоторые из них на деле оказались даже более искушенными,

свидетельствуют об их происхождении, родстве и переселениях» (Лейбниц, 2010: 15), — выглядят как прямой источник для соответствующих парафраз, используемых Готфридом Германом в качестве аргументов в споре с Августом Бёком о границах и возможностях филологического знания.

39. Дивинация (*divinatorisch*) как прием филологического исследования не снискала себе большого уважения среди представителей *Wortphilologie*, поскольку рассматривалась прежде всего по аналогии с интуитивной способностью, которая в опоре на внутренние и стилистические особенности текста позволяла устранить имеющиеся в нем разночтения. Такая роскошь была позволительна скорее сочувствующим философии герменевтам или же заклятым конкурентам из *Sachphilologie*, нежели истинным ученым, ибо это шло вразрез с царившим среди представителей *Wortphilologie* культом рационального метода *Kritik* и представлениями о филологии как точной науке. Неудивительно, что Карл Лахман даже позволял себе иногда публично выступать против своего учителя, обвиняя Готфрида Германа в чрезмерном злоупотреблении стилистическими сторонами текста и отсутствии должного усердия в деле установления его генеалогии (Тернер, 2006: 46).

40. В нашу просвещенную постструктурализм эпоху сказали бы иначе: в своих филологических штудиях Готфрид Герман умело обращался с различными *видами письма*, опираясь на свои знания *языковых кодов*.

41. Стивен Тернер замечает, что «грамматики и критики текста (а почти все они были учениками Германа) господствовали практически во всех прусских университетах» (Тернер, 2006: 52), лишь недавно созданный Берлинский университет да университет в Галле смогли устоять перед натиском *Wortphilologie*, став вотчинами представителей *Sachphilologie* — научной школы Фридриха Вольфа и Августа Бёка.

42. Разбирая исследовательские практики, имевшие хождение в среде немецких филологов, Стивен Тернер указывает, что: «У интеллектуалов XVIII века был весьма терпимый и эклектичный подход к тому, что считать „приемлемой“ наукой. В журналах того времени и даже сочинениях крупнейших ученых исследования, относящиеся к науке самой высшей пробы, соседствуют с работами чисто описательного, популярного, педагогического или дидактического характера, причем такие сочинения лишь изредка прямо оценивались как малоценные или не слишком достойные продукты труда ученого» (Тернер, 2006: 44). Иными словами, некогда допустимая вальжность в занятиях наукой в условиях профессионализации и переписывания филологами своей собственной дисциплины стала поводом для моральных санкций.

чем их учитель. Так, текстологическая теория архетипа Карла Лахмана может рассматриваться как оригинальный вклад в развитие критического метода филологии, равно как и приемы *Conjektural Kritik*, совершенствуемые Фридрихом Ричлем на его семинаре в Боннском университете.

Неудивительно, что вооруженная таким методом филология вскоре ощутила тесноту собственных дисциплинарных рамок⁴³ и отважилась на экспансию за свои пределы. Самым подходящим направлением для этого оказались владения исторических дисциплин. На практике экспансия *Kritik* и методов рациональной реконструкции осуществлялась за счет взаимного сближения интересов как филологии, так и истории (Гадамер, 1988: 245).

С одной стороны, филологи, открывая для себя все новые территории, где следовало применить критический метод (мифы, религиозные воззрения, искусство, культуры бесписьменных народов), перестали испытывать чувство брезгливости по отношению к историческим штудиям. Начало этому было положено еще Генрихом Гейне (Тернер, 2006: 40), который в своих трудах пытался «дополнить классическую филологию изучением мифов и истории классического искусства и архитектуры» (Тернер, 2006: 48). Поддерживая и развивая это стремление, Фридрих Вольф и Август Бёк объявили филологию *Altertumwissenschaft* — «наукой, изучающей древность во всех ее аспектах» (Тернер, 2006: 48). Намекая на узость дисциплинарных горизонтов, присущих *Wortphilologie*, Фридрих Вольф и в особенности Август Бёк настаивали на необходимости уделять внимание не одним только словам, но также и вещам. Они требовали давать «толкования с учетом самого широкого контекста... толкование должно основываться на языке и обычаях» (Графтон, 2006: 67–68), а значит, «филологию следовало отныне мыслить как исследование более широкое по охвату и более историческое по направленности» (Тротман-Валлер, 2009: 31). Это методологическое правило было положено в основание *Sachphilologie* — научной школы, которая смогла составить реальную конкуренцию Готфриду Герману и его ученикам.

С другой стороны, историки, впечатленные успехами филологической *Kritik*⁴⁴, сами были не прочь воспользоваться этим методом, посчитав для себя за благо согласиться с мыслью о том, что «филология является предпосылкой всякого исторического исследования, поскольку никакое историческое исследование немислимо без сопоставления источников и их критики» (Эспань, 2006: 13). Позднее Вильгельм Дильтей обратит это слишком утилитарное увлечение в более возвы-

43. В этой связи Энтони Графтон ссылается на lamentации Макса Мюллера, одного из многочисленных учеников Готфрида Германа, отлично передающие атмосферу, сложившуюся в *Wortphilologie* под давлением культа метода *Kritik* и вдохновляемой им гонки среди исследователей: «Все уже сделано... не осталось ни пяди девственной земли, не взрыхленной плугом, ни одной руины, где я мог бы опробовать собственную лопату...» (Графтон, 2006: 69). Возможно, именно это сыграло немалую роль в том, что в конце концов Макс Мюллер перебрался в Англию, где сосредоточился в основном на изучении истории восточных религий.

44. Однако не одни только прелести филологии толкали историков в ее объятия. Желание дать отпор и поставить на место спекулятивную телеологическую философию истории Георга Гегеля также подталкивало историков навстречу филологии (Гадамер, 1988: 246, 248; Эспань, 2006: 15–16).

шенные формы, заявив, что «сама историческая действительность есть подлежащий пониманию текст» (Гадамер, 1988: 246), равно как и то, что любое критическое исследование текста, предпринимаемое филологией, вскрывает присущую этому тексту континуальность, которая есть не что иное, как «внутренний закон» самой истории (Плотников, 2000: 24). Впрочем, некоторые историки и сами могли похвастаться отличной филологической выучкой⁴⁵, что позволяло им без особого труда продвигать метод *Kritik* в своих исследовательских областях; так делали и Бартольд Нибур, и Леопольд фон Ранке, и Иоганн Дройзен, изучая древнюю и средневековую историю, и Герман Узенер, обращаясь к истории мифологии, и Адольф Бастиан, открывая для немцев путь в миры антропологии.

Масштабы осуществляемой экспансии оказались столь значительны, что пути филологии и философии рано или поздно должны были пересечься. Отношения между ними в это время носили весьма галантный характер: проявляя обоюдную готовность к приватным встречам, они все-таки не имели намерения демонстрировать свои связи публично. Пикантность ситуации состояла в том, что, выйдя за привычные для себя пределы, филология более не могла обойтись без новых средств собственной легитимации и оправдания своих методов, а это с неизбежностью вело к более общей философской теории познания. В поисках этих средств постепенно сложилась довольно запутанная сеть сходств и различий между императивами филологической и философской *Kritik*, а видимая амбивалентность настроений среди филологов и философов стала поводом для появления на свет их внебрачного дитяти — *ортодоксальной теории и истории идей*, — дитяти, взявшего от каждого из родителей частичку характера и фамильных черт.

Порок *эпифеноменализма* и питаемая ныне историками-ортодоксами слабость к методам рациональной реконструкции идей легко объяснимы тем, что детство этой дисциплины пришлось на расцвет техники филологической *Kritik*, ставшей своего рода *idola tribus* для представителей *Wortphilologie*. Оправдывая собственные текстологические изыскания в глазах коллег по цеху, Готфрид Герман и его ученики учреждали метод критики как однонаправленный процесс, строго подчиненный механизмам языка. Их верования в отношении языка были пропитаны априоризмом и пуризмом рациональности и основывались на том простом соображении, что понимания слов вполне достаточно для понимания всего остального. Практика филологов здесь шла рука об руку с философскими теориями *SprachKritik*, подогревая желания последних рассматривать язык как чистую форму мысли⁴⁶. И действительно, трудно упрекнуть немецких мыслителей первой

45. В частности, Леопольд фон Ранке во времена своей учебы в Лейпцигском университете слушал лекции и посещал семинары Готфрида Германа, а Иоганн Дройзен, обучаясь в Берлинском университете, познакомился с идеями *Altertumwissenschaft* Августа Бёка.

46. Разбирая тонкости метода филологической *Kritik* Готфрида Германа, Селин Тротман-Валлер замечает, что «в концепции Германа мы имеем дело с внеисторическим разумом, который отражается в языке» (Тротман-Валлер, 2009: 36). К этому остается лишь добавить, что наблюдавшаяся в Германии на протяжении первой половины XIX в. склонность рассматривать филологию как подобие фундамента для всех без исключения гуманитарных наук (Эспань, 2006: 13) дает нам право настаивать

половины XIX века в недостатке оригинальных теорий языка, как, впрочем, и в отсутствии должного усердия в деле создания разнообразных философских грамматик; этим активно занимались и Карл Рейнгольд, и Отто Группе, и Конрад Герман (сын Готфрида Германа), и Густав Гербер, и Макс Мюллер. В их работах логико-синтаксические исследования мирно соседствовали с этимологическими изысканиями⁴⁷. Мезальянс филологии и философии здесь был налицо: проблемы текста, которые виделись апологетам Wortphilologie как отклонения от его рационально реконструируемой связанности, для представителей SprachKritik рисовались нарушениями рефлексивно обнаруживаемых норм применения языка. Подобным образом формировался устойчивый исследовательский тренд и новая идеология универсального историописания, основанная на чистейшем рационализме и требовавшая «опираться только на мышление, на выведение заложенных в понятиях автора следствий при составлении представлений о подлинных его намерениях — представлений, которые автор должен был разделить с интерпретатором, если бы он мыслил достаточно ясно и отчетливо» (Гадамер, 1988: 243).

Заклятые друзья Готфрида Германа из Sachphilologie тоже не сидели сложа руки, хотя и действовали иначе, чем представители Wortphilologie. Признание того, что филология, в отличие от философии, не имеет дела с познанием напрямую, а ставит перед собой, как утверждал Август Бёк, более скромную задачу Erkenntnis des Erkannten, т. е. занимается *восприятием познанного*⁴⁸, не позволяло им включиться в ажиотаж вокруг принципов рациональной реконструкции, поразивший Готфрида Германа и его учеников. Экспансия филологии за пределы ее собственных дисциплинарных границ, реализуемая Фридрихом Вольфом и Августом Бёком, мыслилась ими как мероприятие намного более масштабное, чем имевшие скорее технический характер методологические интервенции представителей Wortphilologie.

Известно, что Август Бёк критически оценивал возможности филологии Готфрида Германа, находя ее слишком ограниченной, одержимой текстологическими изысканиями и «погруженной в рассмотрение даже не слов, а слогов и букв» (Тротман-Валлер, 2009: 32). По его мнению, это препятствовало пониманию стоящих за словами вещей, а значит, и самих слов, поскольку слова и вещи взаимно проясняют друг друга в актах нашего понимания. Требовалось найти иной универсальный способ оправдания филологических исследований, который бы опирался не только на спекулятивные теории SprachKritik. Испытываемый представителями Sachphilologie интерес к вещам выражался в стремлениях наладить понимание текстов не через них самих путем рациональной реконструкции, как это делали

на том, что для нее Linguistic Turn («лингвистический поворот») наступил намного раньше, чем для философии.

47. Развернутую экспозицию взглядов представителей SprachKritik можно найти в исследовании Майи Соболевой (Соболева, 2005).

48. Это определение, запущенное в научный оборот с легкой руки Августа Бёка и данное им по поводу целей собственных филологических исследований, пожалуй, остается лучшей и до сих пор непревзойденной характеристикой систем знаний, разрабатываемых теорией и историей идей.

адепты Wortphilologie, но посредством толкования их содержания, базирующегося на изучении особенностей социальной и культурной среды, в которой эти тексты возникли. Это означало, что метод филологической критики не может быть столь рациональным, как этого хотелось Готфриду Герману и его ученикам, но обязан стать историчным настолько, насколько это представляется возможным. Поэтому нет ничего удивительного в том, что на роль средства легитимации своей филологии Августом Бёком была избрана *Romantische Hermeneutik*⁴⁹. Тем более что за время своего обучения в Галльском университете, посещая лекции Фридриха Шлейермахера, он успел основательно разобраться с герменевтической традицией.

Привлекательность идей романтической герменевтики как универсального средства легитимации и распространения влияния филологии на соседние дисциплины связана с двумя обстоятельствами. Прежде всего вторжение филологии во владения истории и создание Фридрихом Вольфом и Августом Бёком в трансграничной зоне этих дисциплин *Altertumwissenschaft* настоятельно требовало сочетать интересы как грамматической, так и исторической интерпретации (Гадамер, 1988: 224). Кроме того, «герменевтика утверждала, что историческое знание уникально и отличается от результатов чистой работы ума и что достижение такого понимания должно основываться на интуитивной способности выходить за пределы одного только разума» (Тернер, 2006: 50–51). Это делало *Romantische Hermeneutik* в глазах Августа Бёка в стократ соблазнительнее, чем теории *SprachKritik* и рациональные философские грамматики, приковывавшие взоры Готфрида Германа и его учеников.

В отличие от аналитической манеры, свойственной Wortphilologie, требовавшей путем критики разлагать целое текста на составляющие его части⁵⁰, аутентичность которых не вызывала сомнений, Август Бёк и его последователи намеривались действовать более холистичным образом. Памятуя о «гёттингенском прецеденте»⁵¹, они не желали ограничивать себя одними только изысканиями тек-

49. *Romantische Hermeneutik* («Романтическая герменевтика») — термин, используемый Хансом-Георгом Гадамером для указания на немецкую историко-филологическую традицию толкования текстов, сложившуюся в первой половине XIX в. и включавшую в себя таких исследователей, как Фридрих Шлейермахер, Фридрих Аст, Август Бёк и Вильгельм Дильтей.

50. Для представителей Wortphilologie любое овеществленное в виде текста целое всегда оставалось крайне подозрительным объектом. В каком-то смысле целое как таковое для них не существовало, или точнее — сами части (т. е. выявляемые в ходе препарирования текста прототексты) играли эту роль. Пользуясь языком современной литературоведческой критики, можно выразить эту мысль иначе, сказав, что в качестве целого ими рассматривалось не само произведение, а составляющие его виды письма.

51. Речь здесь идет о реализации одного из самых грандиозных научных проектов XVIII в., задуманного и частично реализованного силами профессоров Гёттингенского университета во главе с филологом Иоганном Эйхгорном. Целью проекта являлось составление циклопических описаний для различных отраслей знания, которые должны были по замыслу Иоганна Эйхгорна играть роль своеобразной экзегетики по отношению к имевшим хождение в то время научным текстам. И хотя сам проект, как и следовало ожидать, не достиг поставленных перед ним целей, тем не менее его фиаско дало повод для стойких убеждений в том, «что невозможно говорить о текстах, не уяснив себе социального

ста, но ставили перед собой цель воссоздания того, что находится за его пределами. Это потребовало смены привычных акцентов филологического исследования: критика, основанная на технике рациональной реконструкции, должна была освободить место истолковывающему пониманию. Поэтому несмотря на имевшуюся в отношениях филологов и философов галантность, возникшая перед *Sachphilologie* дилемма — признать, что «филология не может обойтись без философской рефлексии об акте понимания и различных моментах этого акта» (Тротман-Валлер, 2009: 33), или отказаться от своих амбиций и прекратить филологическую экспансию во владения истории, — без особых колебаний была решена Августом Бёком и его последователями в пользу первого. Все, что теперь им оставалось сделать, — это подыскать из круга *Romantische Hermeneutik* подходящую фаворитку. Впрочем, это оказалось не таким простым занятием, поскольку на тот момент было из кого выбрать. Аллегорически эта ситуация может рассматриваться как борьба между тремя соперницами, каждая из которых была протеей от одной из трех традиционных дисциплинарных областей. На эту роль с равным успехом могли претендовать теория воссоздающего конструирования Фридриха Аста (воспитанница философии), композиционно-риторическая система интерпретации Фридриха Вольфа (племянница, если не сказать родная дочь самой филологии) и, наконец, грамматико-психологическое искусство истолкования Фридриха Шлейермахера (наперсница строгой теологии). Каждая из соперниц внесла свой вклад в развитие *Romantische Hermeneutik*, но нас в данном случае интересует только то, как именно каждая из них повлияла на формирование у теории и истории идей ортодоксальных склонностей.

Порок *редукционизма* и та наивность, с которой историки-ортодоксы декорируют пышным историческим и культурным убранством описываемые идеи, во многом стали следствием романтических связей филологии с герменевтикой. Знакомство с техниками интерпретации *Romantische Hermeneutik* означало принятие филологией ее основоположений, среди которых важнейшим был *принцип тождества части и целого*, «согласно которому целое понимается из частного, а, в свою очередь, частное может быть понято только из целого» (Шлейермахер, 2008: 440). Этот принцип, своими корнями погруженный в систему трансцендентально-идеализма Фридриха Шеллинга⁵², впервые стал использоваться в герменевтических целях Фридрихом Астом (Дильтей, 2001: 86–89, 143; Гадамер, 1988: 237), который в пике Готфриду Герману и его ученикам настаивал на амбивалентной и как бы замкнутой в круг структуре акта понимания. Пристрастие последних к методу рациональной реконструкции и культ филологической *Kritik* виделись ему излишне ограниченными и не отвечающими интересам подлинно научной филологии⁵³.

и материального устройства обществ, в которых эти тексты возникли» (Эспань, 2006: 23).

52. Любопытно, что сами герменевты подвергли фигуру Фридриха Шеллинга почти полному забвению. И это несмотря на то, что «герменевтика и Шеллинг в системном отношении более соответствуют друг другу» (Гронден, 2013: 139).

53. Исследовательские практики представителей *Wortphilologie* не были чем-то новым и удивительным для адептов герменевтики. На деле сами эти практики казались им простым возвращением

Благодаря хлопотам и рвению Фридриха Шлейермахера⁵⁴ находка Фридриха Аста послужила к немалой пользе герменевтического метода, способствуя росту его популярности среди филологов, прежде всего — последователей *Sachphilologie*. Их, разумеется, не могли не привлекать авансы, которые герменевтика давала своей щедрой рукой, обещая ни много ни мало, как «понимать речь наравне с автором, а потом и превзойти его» (Шлейермахер, 2004: 64; Дильтей, 2001: 142–143; Гадамер, 1988: 240–241). Их вкусам также отвечал и холизм представителей *Romantische Hermeneutik* во взглядах на отношения текста к породившей его исторической эпохе (Шлейермахер, 2004: 65), и ее дивинаторные пристрастия (Шлейермахер, 2004: 156; Шлейермахер, 2008: 442, 450; Дильтей, 2001: 155; Гадамер, 1988: 234, 238), и активно практикуемый дуализм грамматических и исторических интерпретаций (Шлейермахер, 2004: 44–45, 153–154; Шлейермахер, 2008: 453).

Увы, но изобретение *Romantische Hermeneutik* «колеса понимания» стало не только полезным открытием, но и серьёзной головоломкой, для которой каждая из соперничающих герменевтик должна была предложить свое собственное решение. Поиски такого решения убедили Фридриха Аста в необходимости использовать в ходе интерпретации два приема, которые позволили бы разомкнуть круговую структуру понимания, с тем чтобы при необходимости ввести или, наоборот, вывести из нее фигуру герменевта. Первый из этих приемов предполагал использование *Ahnung* — «предчувствия» (Дильтей, 2001: 143), позволявшего предвосхитить истолковываемое целого в отношении его частей (Шлейермахер, 2008: 442). Второй прием заключался в транспозиции отношений целого и части из плоскости языка на структуру самой истории, поскольку в ходе истолкования пониманию подлежит не только и даже не столько интересующий нас текст или его фрагмент, сколько стоящее за ним целое — исторический дух⁵⁵. Признание Фридрихом Астом «универсального духа, который утрачивает силу в конечном продукте писателя или человека» (Тернер, 2006: 50), позволяло ему разомкнуть круговую структуру понимания и извлечь из нее герменевта в тот момент, когда стоящие перед ним цели истолковывающего понимания были бы достигнуты.

к основательно подзабытым догмам из руководств по библейской экзегетике. Например, яркой тому иллюстрацией может служить правило толкования Святого Писания, предложенное Иоганном Турретини: «Если какое-то место противоречит разуму, то надо либо придать ему другой смысл, или, если не получится, отбросить его как неаутентичное» (Дильтей, 2001: 40). В этом правиле весьма затруднительно не разглядеть черты той самой техники рациональной реконструкции, которой так блестяще владели Готфрид Герман и его ученики.

54. Роль и значение фигуры Фридриха Шлейермахера в деле развития герменевтики трудно переоценить. Поэтому неудивительно, что всякий из тех, кому посчастливилось сделать собственный вклад в развитие герменевтики, не решается это оспаривать. Так, Вильгельм Дильтей признает, что благодаря хлопотам Фридриха Шлейермахера «герменевтика вступила в научно оформленное отношение к философии и философскому исследованию истории» (Дильтей, 2001: 151).

55. Вера Фридриха Аста в то, что «филология должна быть (и является) чем-то большим, но лишь в том случае, если ее предмет трактуется через *Geist* (дух) и *Idee* (Идею)» (Тернер, 2006: 50), безусловно, играла на руку сторонникам экспансии филологии за пределы ее собственных дисциплинарных границ.

Однако не стоит заблуждаться относительно методологических достоинств и кажущейся простоты герменевтики Фридриха Аста, поскольку геометрия акта понимания имела здесь *асимметричную природу*. С одной стороны, это делало его теорию воссоздающего конструирования не столь герметичной конструкцией, как искусство истолкования Фридриха Шлейермахера⁵⁶, но с другой — акт понимания, основанный на сочетании этих двух приемов в единой герменевтической практике, не мог не содержать в себе требование редукции. Перенесенная на почву истории мысли подобная герменевтическая техника в руках историков-ортодоксов достаточно быстро превратилась в средство по легитимации стоящих за идеями конструкций, воплощенных для них в одной-единственной — «Великом Каталоге Идей». Подобно тому как феномен оригинального интеллектуального творчества сводился Фридрихом Астом к понятию исторического духа, ортодоксально ориентированный историк редуцировал понимание идеи к знанию каталога, частью которого она, по его мнению, является. Чуть позднее, в период зрелости своей дисциплины, многим историкам идей пришлось по вкусу учреждаемая герменевтикой асимметрия в отношениях целого и части. Знакомство с этой герменевтической техникой сделало ее одним из любимых инструментов ортодоксии, позволявшим использовать удобную и простую схему редукции, в которой каждая идея и каждый из каталогов занимали свое строго отведенное место в тщательно отредактированной иерархии вложенных друг в друга проекций «Великого Каталога Идей». Двигаясь от одной проекции к другой, историк-ортодокс мог без особого труда получать калейдоскопические описания интересующих его идей и, как ему казалось, попутно разъяснять нам их значение.

Итак, не существует никаких препятствий к тому, чтобы видеть в филологии источник ортодоксальных верований, ныне столь распространенных среди историков идей. Как бы мы ни относились к филологии, нет смысла идти против совести, но стоит признать, что первая и отчасти вторая половины XIX века действительно были золотым периодом в ее жизни. В это время филология на равных могла поспорить с любой другой дисциплиной (в том числе и философией) за *jus justitia* над территориями, заселенными представителями гуманитарных наук. Триумф филологического метода оказал глобальное влияние на эти территории и их научный ландшафт: сформировались многие, теперь уже классические, исследовательские доктрины (в частности, немецкий историзм и историческая школа права), а в ходе успешных набегов филологов на соседние дисциплины были сгенерированы новые области исследований (например, искусствоведение и этноантропология). При этом ученые-поселенцы, занявшие эти пока еще только подлежащие освоению области, сохраняли свою зависимость от филологии вплоть до конца XIX века, т. е. до тех пор, пока в науках о языке — Sprachwissenschaften —

56. Стоит напомнить, что Фридрих Шлейермахер настаивал на сохранении более симметричной геометрии акта понимания. Это выразалось как в стремлении сохранить параллелизм грамматических и психологических техник истолкования, так и в отрицании любой иерархии в отношениях между ними (Шлейермахер, 2004: 45–46).

не произошло знаменательное событие, а именно династический переворот и воцарение лингвистики⁵⁷. Новые порядки и новая вера в семействе наук о языке, насаждаемые лингвистикой, привели к тому, что филология, впав в немилость, съезжилась до границ сравнительного литературоведения, а основанные ею дисциплинарные колонии в один миг осиротели. Некоторые из них, вроде любимого детища Фридриха Вольфа и Августа Бёка — *Altertumwissenschaft*, вовсе исчезли с карты наук, но были и те, что смогли продолжить свое существование, постепенно вытеснив и подвергнув забвению память о своей прародительнице — филологии.

Метаморфозы образа Идеи: интеллектуальная история и история понятий

Среди отпрысков филологии, благополучно переживших ее закат и падение, подготовленные в конце XIX века интригами сторонников лингвистики, можно видеть теорию и историю идей, которой удалось выжить благодаря тому, что сохранившая свое влияние в гуманитарных науках философия не оставила ее своими милостями и заботами. Более того, именно философия вновь вывела теорию и историю идей в научный свет и даже представила ее при академическом дворе. Произошло это долгожданное событие в первой половине XX века, когда, внимая мудрым наставлениям Артура Лавджоя⁵⁸, теория и история идей достигла собственного совершеннолетия и, казалось бы, покончив со своим тёмным филологическим прошлым, сложилась во вполне самостоятельную дисциплину. Теперь, когда прежние филологические исследовательские практики стали объектами порицания и вытеснения, можно было надеяться, что, несмотря на службу при академическом дворе науки, соблазны ортодоксии обойдут теорию и историю идей стороной. Однако так ли это? Действительно ли прежним филологическим источникам ортодоксии было раз и навсегда отказано в доверии?

Изюминкой представленной ко двору науки Артуром Лавджоем истории идей стал новый аналитический прием, призванный обеспечить ей преимущество перед всеми прочими практиками написания истории мысли. Суть этого приема заключалась в новом принципе членения и группировки идей, так как прежняя манера обращения с ними (свойственная, например, истории философии) каза-

57. Наступление этого важнейшего события в истории наук о языке стало возможным благодаря рвению и усилиям целой плеяды ярких ученых-языковедов на протяжении всего XIX в., среди которых особо следует выделить Расмуса Раска, Франца Боппа, Августа Шлейхера, Германа Остгофа, Карла Бругмана, Германа Пауля, Бартольда Дельбрюка, Уильяма Уитни, Мишеля Бреалья и Гуго Шухардта. Их старания не канули втуне, но оказались столь успешны, что уже в самом начале XX в. сторонникам окрепшего языковедения, значительно приумножившимся в своем числе, оставалось только объявить устами своего *Женевского Пророка* Фердинанда де Соссюра и его учеников-апостолов Альбера Сеше, Шарля Балли и Антуана Мейе о наступлении новой эры в науках о языке — царствия лингвистики.

58. В частности, в 1936 г. Артур Лавджой публикует свою знаменитую работу «*The Great Chain on Being: A Study of the History of an Idea*» (Лавджой, 2001), в которой дает набросок того, что такое история идей и что именно нам следует от нее ожидать; немного позднее, в 1940 г., он возвращается к методологическим проблемам истории идей в статье «*Reflections on the History of Ideas*» (Lovejoy, 1940).

лась Артуру Лавджою старомодной, если не сказать грубой. Такие привычные для истории идей объекты интереса, как философские доктрины, политические традиции или религиозные системы, рассматривались им в качестве сложных и порой причудливо составленных рациональных конструкций, которые требовалось разложить на элементарные составляющие, так называемые «идеи-единицы» (unit-ideas). Именно они являются подлинным предметом интереса для настоящего историка идей, поскольку все кажущиеся нам порой монолитными единства в истории мысли («христианство», «трансцендентализм», «консерватизм» и т. д.) на деле оказываются не чем иным, как различными смесями одних и тех же рациональных ингредиентов, каждый из которых и есть «идея-единица» (Лавджой, 2001: 9–10). Между тем кажущееся единство этих смесей зачастую иллюзорно. Это единство *филологически контингентно*, но не более того, поскольку основано на одной лишь *власти суффикса*, принуждающей видеть семейное сходство там, где его может и не быть вовсе, — в лицах тех доктрин-однофамильцев, которые объявляются родственными на основании некоторого общего для них «изма». Этот широко распространенный в среде историков-ортодоксов прием каталогизации и описания идей, служащий одним только целям простоты и удобства (Лавджой, 2001: 10), на практике не способен обеспечить нас ни аутентичным пониманием идей, ни объяснением того, как именно они возникают и исчезают в истории мысли. Испытываемая неприязнь к таким излюбленным ортодоксией структурам, как каталоги, может быть оправдана при помощи мотивов, очень схожих с теми, что использует Артур Лавджой, когда подвергает критике столь распространенный в истории мысли прием, как апелляция к различного рода «измам» (Лавджой, 2001: 10–12). Действительно, трудно спорить с тем, что все эти «измы», как и расположенные под ними каталоги, «не являются единствами того рода, что историк идей желает зафиксировать» (Лавджой, 2001: 11); как и с тем, что за ними прячутся феномены, которые «не имеют практически ничего общего, за исключением имени» (Лавджой, 2001: 12), притом что постулируемое с их помощью единство «оказывается опять-таки по преимуществу единством имени» (Лавджой, 2001: 12). Однако интересующий нас вопрос состоит отнюдь не в этом. Сейчас важнее разобраться с тем, способен ли предлагаемый Артуром Лавджоем аналитический прием освободить нас от порочной власти суффикса?

Не следует удивляться, что историк идей, практикующий подобного рода аналитическую манеру, сам того не осознавая, в своих исследованиях действует как образцовый представитель немецкой филологии первой половины XIX века. Казалось бы, интерес к идеям-единицам (этим своеобразным *битам мысли*) и признание комплексной природы используемых нами рациональных конструкций позволяют избавиться от наиболее одиозных форм ортодоксии, требуя от нас не отвлекаться на споры о словах, а изучать причудливые тропизмы одной той же мысли в разных условиях и средах (Лавджой, 2001: 20; Лавджой, 2005: 163, 165). Однако тот же интерес вынуждает изменить свое отношение к критериям оригинального интеллектуального творчества. В частности, сам Артур Лавджой неодно-

кратно признает, что «одним из результатов поиска идей-единиц в таких смесях будет, я полагаю, та истина, что большинство философских систем оригинальны и отличаются от других не столько своими элементами, сколько их сочетаниями» (Лавджой, 2001: 9). Но ставя под сомнение оригинальность интеллектуала, историк идей поступает в строгом соответствии с принципами и схемами рациональной реконструкции, которыми руководствовались в своей исследовательской практике Готфрид Герман и представители Wortphilologie (хотя изредка этим не пренебрегали в том числе и последователи Sachphilologie), для которых сама фигура автора виделась подозрительной и не внушающей доверия инстанцией⁵⁹. В этом отношении любой интеллектуал представлялся им не чем иным, как заурядной ментальной пробиркой, пригодной в основном лишь для приготовления разнообразных текстуальных смесей из полученных извне простейших текстуальных веществ.

Так, разбирая практики, характерные для немецкой филологии XIX века, Мишель Эспань уделяет особое внимание царившей в этот период культуре исследовательской подозрительности⁶⁰: «В глазах филолога автор — фигура подозрительная. Филолог склонен мыслить авторское сознание как своего рода тигель (реальный или виртуальный), в котором накладываются друг на друга и перемешиваются различные и многочисленные традиции. Соответственно, филолога интересует авторский круг чтения, авторский набор знаний и, конечно, способы, которыми эти знания затем перерабатываются в ходе производства новых сочинений» (Эспань, 2006: 20–21). В этом пассаже трудно не разглядеть аллюзию к аналитическим приемам истории идей Артура Лавджоя, разделяющего, по его собственному выражению, меланхоличную истину о том, что «кажущаяся новизна многих систем достигается исключительно за счет новых сфер их приложения и новой аранжировки составляющих их элементов... пока анализ не проведен, один и тот же комплекс идей выглядит как нечто совсем новое просто потому, что по-иному выражен» (Лавджой, 2001: 10). Увы, но такое желание смотреть не на суффиксы, а

59. Вполне возможно (пусть и с некоторой натяжкой) провозглашенный в 1960-е гг. *ex cathedra* Роланом Бартом (Барт, 1994) и Мишелем Фуко (Фуко, 1996) тезис о смерти автора был для ортодоксальной теории и истории идей не так уж нов и оригинален.

60. Не стоит забывать, что благодаря такой *презумпции виновности автора* при обращении с классическими текстами немецким филологам удалось добиться поистине впечатляющих успехов и войти-таки в лидирующую группу новаторских университетских дисциплин (Дёмин, 2013: 247; Графтон, 2006: 61–62). При этом лидерство филологии в тот период мало кем оспаривалось, скорее наоборот, достаточно широко признавалось за ее непосредственными дисциплинарными границами. Так, например, Фридрих Шеллинг делает яркую ремарку, характеризуя современное ему состояние немецкой филологии: «In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenso wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt [Геология еще ожидает гения, который исследует землю так, как Вольф исследовал Гомера: разложит ее на элементы и покажет ее строение. — пер. Евгения Борисова; здесь имеется в виду работа «Prolegomena ad Homerum» Фридриха Вольфа, в которой был исследован вопрос об авторстве «Илиады». — А. Н.]» (Schelling, 1990: 41). И даже сверх того, Фридрих Шеллинг не отказывает филологии в еще более возвышенных ролях, заявляя, что «настоящий Филолог стоит вместе с Художником и Философом на высших ступенях или, скорее, оба последних в нем соединяются» (Шеллинг, 209: 34).

прежде всего на корни наших идей и образуемых на их основе систем мышления, реализуемое в стремлении разглядеть за внешними (или, если угодно, грамматическими) различиями отдельных идей некие общие ингредиенты, неважно, какие именно, логические, псевдологические или аффективные (Лавджой, 2001: 10), сохранило всю филологическую ортодоксию на прежнем месте, изменив разве что ее понятийный и лексический антураж. В определенной степени иронизируя, можно было бы сказать, что развернутая Артуром Лавджоем борьба с *властью суффиксов* на деле обернулась *властью корней*. Проще говоря, при сохранении общей схематики исследования одна филологическая инстанция лишь сменилась другой. В мире же ортодоксального историка все осталось на своих местах, признанная устаревшей прежняя система индексов, используемых при описании идей и рациональности, была попросту заменена другой, опирающейся на по-иному перелицованные принципы типологизации составляющего «Великий Каталог Идей» материала. Фундамент, возводимый Артуром Лавджоем, по-прежнему покоился на старой доброй идеологии филологической Kritik, столь любезной сердцу спекулятивно мыслящего историка идей, требующей основывать понимание идеи и оригинального интеллектуального творчества на строгих принципах рациональной реконструкции⁶¹. И несмотря на все свои попытки сделать исследовательскую кухню историка идей не такой рационально пресной, прибегнув к помощи разного рода псевдологических и аффективных приправ, вроде имплицитных и эндемических предпочтений или видов метафизического пафоса (Лавджой, 2001: 12–19), Артур Лавджой, как и многие немецкие филологи XIX века до него (причисляемые нами к отцам-основателям ортодоксии), остается последовательным сторонником сепарации рациональных конструкций от всего для них по природе своей чуждого, а предложенный им проект теории и истории идей, вместо того чтобы отказать ортодоксии в своей милости, на деле призывает нас к реставрации прежних филологических практик.

Артур Лавджой оказался далеко не единственным, кого интересовала судьба и будущее теории и истории идей. В другой части света и представителями совсем иной дисциплины были предприняты альтернативные попытки вдохнуть в теорию и историю идей академическую жизнь и вернуть ее ко двору науки. На рубеже 1920–1930-х годов она обрела в лице французской исторической школы Анналов новых для себя покровителей. В отличие от своих немецких коллег, французские историки не были обременены столь тесными узами сотрудничества с филологией⁶². Это позволило представителям французской интеллектуальной истории

61. Неудивительно, что подобно тому, как задолго до него это делали Готфрид Герман и немецкие филологи — представители Wortphilologie, Артур Лавджой требует при обучении историков идей уделять первостепенное внимание «методам философского анализа — разложению комплексов идей на части» (Лавджой, 2005: 164).

62. В частности, Ханс Бёдекер, разбирая линии эволюции современной историографии, отмечал, что французская школа историописания и социальных наук вплоть до 1970-х гг. не испытывала серьезного методологического влияния со стороны языковедческих штудий. Следы этого влияния становятся заметны лишь позднее, когда складывается типично французская модель интеллектуальной

довольно быстро сформулировать оригинальную и достаточно разветвленную программу исследований, реализация которой помогла бы вытеснить из арсенала теории и истории идей некоторые наиболее одиозные методы ортодоксии.

Один из идейных лидеров французской историографии Люсьен Февр (ответственный в школе Анналов за исследования по истории культуры и исторической психологии) заявил о своем неприязненном отношении к имевшим широкое хождение в исторических науках методам описания и каталогизации ментальных конструкций прошлого уже в самых ранних работах⁶³. Исследователи, изучающие традиции и практики французской школы историографии XX века, часто фиксируют склонность Люсьена Февра признавать и нарочито подчеркивать «зазор, существующий между прежними формами мышления и теми зачастую мало-содержательными понятиями, при помощи которых историки стремились эти формы каталогизировать» (Шартье, 2004а: 20). Этот зазор, возникающий между изменчивым индивидуальным сознанием агента истории (в нашем случае интеллектуала, создающего разнообразные рациональные конструкции) и используемыми историками категориями для описания содержания сознания и объяснения действий этого самого агента, стал для него узловой проблемой теории и истории идей, решение которой настоятельно требовало новой методологии исследования. Ведь крайне неприятный для теории и истории идей казус состоял именно в том, что все ее прежние формы и методы опирались в основном на использование абстрактно заданных типологий, оперирующих определенным набором шаблонов и ярлыков, к тому же составленных из линейки классифицирующих терминов, введенной задним числом. Разумеется, это преступление против истории не могло и далее оставаться безнаказанным. Выход из сложившейся ситуации, по мнению Люсьена Февра, был только один — опутать, а затем и насытить область исторического изучения систем мысли исследованиями, принимающими во внимание разнообразные социальные контексты, в точках взаимного пересечения которых

истории, ориентированная на исторический анализ дискурсов (Бёдекер, 2010б: 10–11). Строго говоря, влияние, которое претерпела французская школа историописания и социальных наук, в качестве своего источника имело отнюдь не филологию, а ее дисциплинарное *alter ego* — лингвистику (в особенности благодаря бурному развитию сравнительного языкознания во Франции в работах по исторической семантике и этимологии стараниями Мишеля Бреалья, Жозефа Вандриеса и Фердинанда Брюно). Зоны этого влияния были весьма неравномерно распределены по всей территории, занимаемой историческими и социальными дисциплинами. В частности, наибольшее давление со стороны лингвистики испытали на себе только-только формирующиеся этнология и антропология (Ору, 2000: 228–231), и лишь позднее, в ситуации экспансии социальной истории и истории культуры, когда французскими историками были частично аннексированы области соседних дисциплин, влияние лингвистики сказывается и на трудах историков.

63. Роже Шартье указывает на присутствие этой склонности уже в ранних работах Люсьена Февра (датируемых 1910-ми гг.), попутно замечая, что с самого начала его исследовательским вниманием завладел вопрос о том, «возможно ли совместить мысли человека или его окружения... с традиционными категориями, используемыми историей идей (Ренессанс, гуманизм, Реформация и т. п.)» (Шартье, 2004а: 19). И коль скоро ответ на вопрос был им дан отрицательный, это толкало Февра на поиск новых способов концептуализации отношений между нашими идеями и социально-историческими ландшафтами.

возникают так называемые «ментальные оснастки»⁶⁴ (*ouillage mentale*) изучаемых исторических эпох.

Обнажив, таким образом, связи между рациональным и социальным, Люсьен Февр должен был прежде всего определить характер этих связей. Из здесь мы встречаем уже известные нам из *Romantische Hermeneutik* вариации на тему отношений между частью и целым. Признавая бесполезность для истории мысли любых спекулятивных исследований, вырывавших рациональные части из-под власти социального целого и рассматривавших идеи и системы мысли изолированно от условий их производства (Шартье, 2004а: 21), Люсьен Февр не ожидал многого и от концепций социальной истории, основательно привитых марксизмом, в которых социальное целое без остатка подчиняет и поглощает свои рациональные части (Февр, 1991; Иггерс, Ван, 2012: 215). Взамен им предлагается собственная исследовательская схема, как казалось, успешно разрешающая противоречия в отношениях целого и части, над которыми в свое время пришлось поломать голову представителям *Romantische Hermeneutik*. Тождество социального целого и его отдельных рациональных частей (будь то конкретные идеи или даже целые системы мысли) устанавливается через их симметричную редукцию к той самой особой институциональной мембране — ментальной оснастке. Необходимость и ценность такой институции для самого Люсьена Февра была очевидна, поскольку запрет на прямое действие наших идей в социальных мирах⁶⁵ настоятельно требовал структуры, связывающей воедино рациональное и социальное. Этой структурой и должна была стать ментальная оснастка, согласующая мир идей с нашими социальными мирами и тем самым определяющая формы мышления населяющих их социальных групп. Исследование истории мысли теперь могло быть без особого труда сведено к изучению ментальной оснастки исторических эпох, поскольку любая идея или рациональная конструкция получала права доступа к индивидуальному сознанию только через эту институцию, а каждая историческая эпоха была ценна только своим вкладом в поставки строительного материала (*materiaux d'idees*), используемого при создании подобного рода институций.

Прописанная Люсьеном Февром терапия французской интеллектуальной истории оказалась весьма действенным средством. Как минимум два последующих по-

64. Этот излюбленный для Люсьена Февра инструмент исторического исследования при более внимательном рассмотрении оказывается не чем иным, как сложносоставной лексико-эмоциональной конструкцией, призванной ограничивать исторические способы мышления для той или иной социальной группы (Шартье, 2004а: 21–23). Или, согласно лаконичному определению Робера Мандру: «Этот термин обозначает базовый психологический инструментарий, который историк должен восстановить для каждой эпохи и каждой цивилизации, прежде чем пытаться понять их усилия по концептуализации, коллективные мыслительные процессы и движения идей» (Мандру, 2010: 99).

65. В частности, представитель современного нам четвертого поколения школы *Анналов* Роже Шартье особо подчеркивает, что этот запрет играл важную методологическую роль в работах Люсьена Февра, считавшего, что «действует... не идея, а институция» (Шартье, 2004а: 20). Это позволило ему уйти и от догматических генерализаций, свойственных абстрактной истории идей, и от упрощающих формул марксизма, так как «для него социальные феномены никогда нельзя разложить на те идеологии, которые способствовали их формированию...» (Шартье, 2004а: 20).

колениа представителей *Histoire des Mentalités* — Жорж Дюби, Альфонс Дюпрон, Робер Мандру, Марк Ферро, Жак Ле Гофф — активно осваивали открытые им новые территории исследования, значительно потеснив казавшиеся долгое время неизблемыми традиционные формы интереса к социальной истории (Ревель, 1998: 67–68; Хар-Пелед, 2013). Однако у предлагаемой Люсьеном Февром редукции были и свои слабые места. Эксплицитно выраженная институция ментальной оснaстки, определяющая мышление той или иной социальной группы, оказывалась заложником типично картезианской головоломки — проблемы учреждающих, но, в свою очередь, никем и ничем не учрежденных структур. Принятая среди представителей школы Анналов практика исследований принимала формы *ретроспективного осмотра и изучения уже сложившихся и работающих ментальных конструкций*. Вопросы же о том, как и кем именно эти конструкции были выработаны, приняты и устоялись, почему и как они изменились, неизбежно ускользали из поля зрения подобного рода штудий *post factum*⁶⁶ (Шартье 2004а: 25, 32; Шартье, 2004б: 51–52). При этом практикуемая ими техника анализа, основанная на принципах, заимствованных прежде всего из работ по психологии⁶⁷, также была явно недостаточна для строительства прочных объяснительных конструкций. Неудивительно, что эта откровенно слабая механика взаимодействий коллективных представлений и индивидуального сознания находилась под постоянным давлением и со стороны критиков школы Анналов (Франко Вентури, Карло Гинзбург), и со стороны ее младореформаторов (Алэн Буро, Роже Шартье).

Но не только французские историки, деятельность которых протекала под бдительным оком Люсьена Февра (любившего, как известно, жанр рецензии и неумоимо в нем писавшего), имели желание вдохнуть новую академическую жизнь в осиротевшую после заката филологии теорию и историю идей. По ту сторону канала — в Англии — и приблизительно в то же время была предпринята альтернативная попытка пересмотра ее оснований, которая поначалу не вызвала какой-либо серьезной реакции в британских академических кругах и прошла почти незамеченной, но позднее тем не менее оказала существенное влияние.

66. Здесь мы, скорее, увидим уже известный нам ортодоксальный *Kunststück*, когда за основу принятой системы описания берется максима, согласно которой идеи одной и той же эпохи подобны друг другу, поскольку все они возникали в сходных социокультурных условиях и обстоятельствах. И все было бы ничего, если бы эта *максима описания*, основанная на простом ретроспективном наблюдении, не подавалась *под видом подлинного каузального объяснения*.

67. Известно, что сам Люсьен Февр (то ли под влиянием Анри Берра, с которым он в свое время тесно сотрудничал в рамках журнала «*Revue de Synthèse Historique*», то ли вполне независимо от этого) страстно увлекался концепциями коллективной психологии. Он пристально следил за их развитием и высоко ценил труды своих соотечественников Шарля Блонделя, Анри Валлона и Иньяса Мейерсона. Страсти эти оказались столь заразительны, что позднее — в 1960 г. на Международной конференции исторических наук в Стокгольме — Альфонс Дюпрон прямо заявил о монопольном праве исторической психологии на исследование львиной доли традиционных как для истории идей, так и для исторической антропологии проблем (Шартье, 2004а: 27–28). Тем не менее при всем желании найти единство и солидарность среди представителей самой школы Анналов по вопросу о том, что именно следует делать, когда речь заходит об исследованиях по исторической психологии, нам не удастся (Лазарев, 2010).

Речь прежде всего идет о Кембриджской школе истории идей, которая возникла при довольно курьезных обстоятельствах. В 1920-х годах Джордж Коллингвуд — молодой оксфордский философ, решивший после публичного и повсеместного, как ему казалось, банкротства доктрин британского реализма (Коллингвуд, 1980а: 347) попробовать свои силы на территории, принадлежащей историческим дисциплинам, предложил новый метод исторического исследования. Метод остался без должного внимания, но позднее удивительным образом вернулся в Англию и вошел в моду, став своего рода колониальным товаром, импортированным из далекой Австралии и Океании, «где в начале 1960-х Джон Пассмор и Джон Покок опубликовали свои классические работы по истории мысли» (Скиннер, 2004: 55). Каждая из этих работ была скроена по лекалам исторического исследования, в свое время предложенных Джорджем Коллингвудом. Эти работы стали первыми стимулами для появления новых способов исследования в англо-саксонской историографической традиции, укрепление которых на британской почве привело к формированию того, что ныне гордо именуется Кембриджской школой⁶⁸, включающей в себя помимо Джона Пассмора и Джона Покока такие фигуры, как Питер Ласлетт, Квентин Скиннер, Джон Данн.

Джордж Коллингвуд откровенно недолюбливал современные ему способы исследований, так или иначе затрагивающих область истории идей. Прежде всего его возмущала манера обращения с чужими идеями, открыто практикуемая его коллегами по философскому цеху — британскими реалистами. Их крайняя нечувствительность (если не сказать отвращение) к вопросам истории стали, на его взгляд, источником невообразимой путаницы, когда полемическое мастерство британских реалистов (вроде Кука Вилсона или Гарольда Причарда) обращалось против призраков идей, чаще всего не имевших со своими подлинниками ровным счетом ничего общего. Корни этой путаницы, по мнению Джорджа Коллингвуда, были сплетены из разделяемых британскими реалистами верований во всемогущество пропозициональной логики и тем, что с вопросами о значении высказанной кем-либо идеи мы можем обращаться подобно тому, как мы обходимся с вопросами о ее истинности или ложности (Коллингвуд, 1980а: 356; Коллингвуд, 1980б: 247). Этот мезальянс логики и грамматики не был в его глазах чем-то оправданным, поскольку признание скрытой в наших речевых действиях омонимии (Коллингвуд, 1980а: 357; Коллингвуд, 1999: 234–235) шло вразрез с верой в возможность установления взаимно-однозначного соответствия между стройными рядами пропозиций и

68. На текущий момент влияние этого направления не ограничивается только собственно Кембриджем, Оксбриджем или даже всей Англией. Многие из учеников Джона Покока (уже после того, как он перебрался в Кембридж из новозеландских университетов Кентерберри и Отаго) и Квентина Скиннера с большим успехом рассеялись по ключевым американским университетам (Ричард Так — Гарвард, Энтони Пэгден — университет Джона Хопкинса, Дэйвид Эрмитэйдж — Колумбийский университет, Маурицио Вирولي — Принстон (Бивир, 2010: 113–114)). Да и сами их учителя не сидели на одном месте, в частности, Джон Покок занимал академические позиции в Вашингтонском университете Сент-Луиса, а ныне — в университете Джона Хопкинса, а Квентин Скиннер — в Гарварде и Принстоне.

сериями индикативных предложений, подпитывавшей различные доктрины британского реализма (Коллингвуд, 1980а: 341–342).

Если британским реалистам подобного рода техника обращения с идеями еще могла быть в какой-то мере прощительна (как-никак она была составной частью их практики, требующей навыков философской критики), то для историков бесчувственность к таким очевидным различиям была не чем иным, как *testimonium raupertatis* их собственной дисциплины⁶⁹. Поэтому нет ничего удивительного, что Джордж Коллингвуд, инспектируя исследовательские практики историков, находит в них следы всех тех ортодоксальных пороков, которые проникли на территорию истории во времена масштабных филологических интервенций XIX века. По крайней мере, именно реакция на прививку метода филологической Kritik вызвала появление высшей формы так называемой «истории ножниц и клея» — критической истории (Коллингвуд, 1980б: 246–247), основанной на использовании все тех же приемов, некогда принятых и практикуемых представителями *Klassische Philologie*⁷⁰. Желание покончить раз и навсегда с этим прошлым истории, поставить ее на ноги и обеспечить положенную дисциплинарную автономию, не могло быть исполнено без того, чтобы отыскать в действиях самого историка солидный источник его собственных средств к существованию. Разумеется, это требовало нового метода исторического исследования, применение которого не вело бы к умножению и без того многочисленных несуразностей, свойственных прежним практикам обращения с историей мысли. Этим методом и попытался снабдить историка Джордж Коллингвуд.

Ограничения, накладываемые на действия историка этим методом, заключались в соблюдении одного простого правила, которого следовало неукоснительно придерживаться в своей практике, особенно в тех случаях, когда речь шла об истории мысли⁷¹. Памятуя о пустых и бесполезных дискуссиях британских реалистов, бурно споривших об истинности или ложности тех или иных систем мысли, но

69. Порицаемая Джорджем Коллингвудом (в 1920–1940-х гг.) антиисторичность британских академических кругов позднее (в 1960–1970-х гг.) столь же успешно влияла на умы философов и историков. Этот факт из жизни британского академического мира неоднократно упоминается многими исследователями (Пик, Растин, 2013), в том числе и самим Квентином Скиннером (Скиннер, 2006: 86–87).

70. Текстологические штудии представителей *Wortphilologie* и работа с источником сторонника критической истории были практически идентичны по своему образу действий и целям, поскольку обе эти практики основывались на сортировке массива текстовых данных по двум не имевшим пересечений папкам — «в работу» и «в корзину» (Коллингвуд, 1980б: 247, 261). При этом вся собственно аналитическая работа историков протекала в постоянных трудах на стройках «Великого Каталога Идей» и заключалась в создании разного рода классификационных схем (благо, как пишет Джордж Коллингвуд, «любая достаточно большая подборка фактов, как выяснилось, обнаруживала изобилие всякого рода закономерностей» (Коллингвуд, 1980б: 252)). Научной ценности никакая из этих классификаций не имела, поскольку была не более чем плодом произвола воображения создавшего ее историка (Коллингвуд, 1980б: 252–253).

71. А если верить Джорджу Коллингвуду: «Всякая история — история мысли» (Коллингвуд, 1980а: 385). Впрочем, подобного рода размашистые трактовки истории при желании легко обнаружить. Так, Престон Кинг также считает, что «не может быть истории, которая не была бы одновременно историей идей» (Кинг, 2013).

при этом вовсе не утруждавших себя выяснением их подлинных значений, историку было строго-настроено запрещено что-либо говорить о тексте, который сообщал нам о том или ином факте из истории идей, не поинтересовавшись прежде, ответом на какой вопрос он мог бы служить (Скиннер, 2004: 56–57, 60). Подобная манера действий историка была призвана подорвать веру в привычный нам образ рационального как мира вечных и неизменных идей и проблем (Коллингвуд, 1980а: 361–362), поскольку теперь идея становилась доступной для понимания, только и если только ее рассматривали в рамках комплекса вопросов и ответов, которому она в действительности принадлежала. Именно этот простой и применимый на практике контекстуализм и взяли на вооружение лидеры Кембриджской школы истории идей — Джон Покок и Квентин Скиннер, дав теоретическое обоснование подобному образу действий историка — обоснование, «согласно которому ученые не в состоянии верно ухватить суть высказывания, иначе как делая это изнутри контекста соответствующего дискурса или полемики» (Бивир, 2010: 113).

Стоит принять во внимание тот немаловажный факт, что становление Кембриджской школы происходило в эпоху крайне сурового для истории идей интеллектуального климата. В 1970–1980-е годы, благодаря влиянию, оказываемому перекрестной критикой постструктуралистов и феноменологов⁷² (Скиннер, 2004: 57–60, 8; Пик, Растин, 2013), все прежние привычные способы интерпретации истории идей, основанные на поиске в исследуемых текстах некой устойчивой и опорной точки, которая могла бы выдерживать вес возводимой реконструкции (чаще всего обретаемой в фигуре, стоящего за этим текстом автора и его намерений) и вместе с тем сохранять стабильность значения истолковываемых нами систем мысли, были подвергнуты безжалостным гонениям. Подобного рода исторические и герменевтические штудии объявлялись наивными и более не принимались в качестве хоть чего-то стоящего залога, который мог обеспечить кредитоспособность наших интерпретаций. Вера в то, что отныне якоря значений уже не могли быть брошены ни в твердую и надежную почву денотатов, ни в вечную и неизменную стихию рациональности, толкала историков и теоретиков идей на поиски новых способов и практик исследования.

Однако если упомянутые нами критики сочли для себя возможным продолжить изучение жизни текста и репрезентируемых им идей и после «смерти автора», сосредоточив свои усилия на исследовании различных техник присвоения текстов и идей читателем, феномене продуктивного чтения и действии механизмов ресемантизации (с разной степенью тщательности сепарируя социальные смыслы текста от его рациональных значений, связываемых прежде всего с фигурой автора и его намерениями), то представители Кембриджской школы истории идей не

72. Лагерь этих критиков в силу пестроты своего состава может быть лишь условно назван постструктуралистским и/или феноменологическим, хотя именно эти два различных и различимых течения определяли повестку и содержание ключевых дискуссий по вопросам теории и истории идей, оформляя границы лагеря критиков. Наиболее кровожадно настроенные из них действовали под предводительством Жака Деррида, а наименее — под знаменами Поля Рикёра.

спешили следовать их примеру. Стремление Джорджа Коллингвуда «понять как интенции самих авторов, так и то, что эти авторы имели в виду, когда писали свои произведения» (Скиннер, 2004: 60), всецело разделяемое Квентином Скиннером и в значительно меньшей степени и с определенными оговорками Джоном Пококом, получило поддержку с довольно неожиданной на первый взгляд стороны⁷³. Этой поддержкой оказались окрашенные в сугубо прагматические цвета теории языка, основы которых изложены в кембриджских работах Людвиг Витгенштейна и оксфордских трудах Джона Остина. Созданные для решения совершенно иных проблем, нежели те, с которыми обычно в своей исследовательской практике сталкивается историк идей, эти теории языка демонстрировали удивительные эвристические способности применительно к областям изучения истории мысли⁷⁴.

Интерес к языковым контекстам, внутри которых создаются и обращаются наши идеи, действительно играет ключевую роль в исследовательских техниках Кембриджской школы. Но можно ли сказать, что знакомая нам *Klassische Philologie* совершает здесь стремительный *come back*? И найдем ли мы у Джона Покока и Квентина Скиннера следы все той же ортодоксии, которая была столь свойственна немецким филологам первой половины XIX века (и прежде всего представителям *Wortphilologie*)?

Используемая Джоном Пококом техника исследования, безусловно, дает почву для такого рода подозрений (подпитываемых в равной степени как критиками, так и самими представителями Кембриджской школы). Ведь принципы истории идей, которыми в своих исследованиях руководствуется Джон Покок, напоминают те, что с успехом применялись в XIX веке представителями *Wortphilologie* к корпусу текстов классической литературы. Подобно немецким филологам, Джон Покок считает, что фигура автора и имевшие место при создании текста авторские ин-

73. Уместно уточнить, что упомянутый здесь эффект неожиданности имеет место, пожалуй, только в отношении тех, кто знаком с работами Джорджа Коллингвуда лишь по проблемам исторического метода, но не осведомлен в достаточной степени о его взглядах на природу языка. В противном случае его будет очень трудно удивить, поскольку хватит и одного пассажа о природе языка (например, следующего: «Нельзя сначала овладеть языком, а потом его использовать. Обладать языком и использовать его — это одно и то же» (Коллингвуд, 1999: 230)), чтобы дать понять насколько коррелятивны Джорджу Коллингвуду труды все того же Людвиг Витгенштейна (как известно, в поздний период своего творчества придерживающегося позиции, согласно которой «значение слова — это его употребление в языке» (Витгенштейн, 1994: 99)).

74. Определенные инструкции (полезные для теории и истории идей) эти теории содержали. Так, практикуемый в них отказ от представлений (живописующих язык то как жесткую и погруженную в денотаты систему знаков, то в виде алгебраического механизма, в котором, согласно строгим правилам, совершаются исчисления) стимулировал и устанавливал новые формы исследовательского интереса. Язык, перестав быть только медиумом в отношениях между нашим сознанием и миром, превратился в основу для наших социальных действий. Внимание теперь следовало уделять прежде всего нашему речевому поведению и тому, как мы совершаем действия при помощи слов. Это существенно расширяло границы языкового анализа, так как высказывание отныне ценилось не только своими дескриптивными возможностями, но и теми перформативными способностями, которыми оно могло обладать в речевой практике, что требовало от исследователя мастерства и упорства при изучении массы разнообразных языковых контекстов, бывших для прежних наивных форм интереса к языку лишь несущественными инклюзиями и случайными осадками в его тканях.

тенции могут быть до определенной степени проигнорированы историком идей, если его настоящей целью является реконструкция смыслового содержания интересующих историка систем мысли. Основанием для такого образа действий может быть то простое, но вместе с тем революционное, наблюдение, сделанное в ходе изучения речевого поведения прагматическими теориями языка: диспозиции актора речи не могут служить интересам рационального обоснования значения производимых им высказываний⁷⁵, так как единственной инстанцией, обладающей правом сертифицировать значение наших высказываний, является само сообщество говорящих. Применительно к теории и истории идей данное наблюдение создает надежный прецедент, позволяющий историку (если уж он берется за изучение систем мысли), как кажется, абсолютно обоснованно исключить фигуру автора из списка интересующих его объектов. Единственное, что в этой ситуации от него требуется — твердо следовать в своей практике презумпции о том, что «авторы не могут выходить за пределы социально заданных структур, и потому то, что они могут сказать, зависит от теоретических структур, к которым им предоставляют доступ их сообщества» (Бивир, 2010: 117). В этом отношении ни Джон Покок, ни его сторонники среди представителей Кембриджской школы не стали слепо исполнять предписания программы истории идей Джорджа Коллингвуда, но скорее основательно перетряхнули ее внутренности, приняв во внимание достижения прагматических теорий языка и избавившись от заведомо слабого звена в виде фигуры автора, с тем чтобы сохранить веру в действенность принципов контекстуализма. По крайней мере, на столь ответственную роль, как право определять смысл и содержание интересующих историка систем мысли, фигура автора уже не годилась, поскольку выяснилось, что это право нетождественно нашей имплицитной склонности видеть в авторе единственного рационально действующего агента истории идей⁷⁶. Отныне роль эта закреплялась за сообществом говорящих и используемой ими системой языковых практик.

Вопрос в том, насколько все это согласуется с ортодоксальным канонам теории и истории идей? Казалось бы, сказанного вполне хватает, чтобы без особых колебаний и проволочек признать в действиях Джона Покока уже знакомые нам *Kunststücken*, некогда успешно практикуемые представителями *Wortphilologie*. Мы видим здесь и увлечение языковыми штудиями, и недоверие к фигуре автора (т. е. ровно все то же самое, что заключает в себе порок эпифеноменализма). Но при более внимательном анализе вынести подобного рода оценку оказывается не так просто. *Le bon Dieu est dans le détail*. И если мы, памятуя о предостережениях

75. Среди критических фраз, обращенных своим острием против диспозициональной теории значения, особенно убийственно прозвучали слова Сола Крипке о нашей полной неспособности, используя язык, дать рациональный отчет некоторым вполне безобидным формам собственных действий (например, вычислениям согласно правилу сложения), поскольку в фактах нашего прошлого речевого поведения нет ровным счетом ничего, что могло бы помочь нам это сделать (Крипке, 2010: 42–53).

76. Как едко замечает Марк Бивир: «Иногда Покок позволяет авторам прокрадываться на историческую сцену, но лишь для того, чтобы затем свести их роль к роли рупора парадигм, задающих концептуальные рамки писания текстов» (Бивир, 2010: 117).

Джорджа Коллингвуда, поместим-таки теоретические конструкции Джона Покока в релевантный контекст, то без труда обнаружим одно немаловажное обстоятельство. Образ языка в трудах Джона Остина и тем паче «позднего» Людвиг Витгенштейна вовсе не тот, что можно обнаружить в теориях представителей немецкой SprachKritik образца XIX века — Карла Рейнгольда, Отто Группе, Конрада Германа, Густава Гербера, Макса Мюллера, — которые имплицитно подогревали веру во всеисильность филологической Kritik. Язык уже не был открываемой *a priori* для всеобщего обозрения логико-грамматической конструкцией, но стал продуктом социального установления. Эта вроде бы незначительная на первый взгляд деталь на деле имеет огромное значение⁷⁷. Признание в языке социальной практики, связанной с теми или иными социальными группами, позволяет Джону Пококу ускользнуть от картезианской ловушки, в которую обычно с легкостью попадают ортодоксально настроенные историки идей. Более того, предложенная им исследовательская техника не столь ригидна в обращении с текстом, чтобы надеяться вслед за представителями Wortphilologie на возможность его единственного прочтения (Бивир, 2010: 117–118). В одном и том же тексте вполне могут причудливо сочетаться разные языковые практики, связанные с разными социальными группами (Росock, 1985: 5), задача историка идей их распознать и надеяться, что данная им интерпретация сообщает нечто значимое в отношении истории мысли. Манера обращения с текстами и системами мысли, практикуемая Джоном Пококом, скорее напоминает аналогичные попытки изучения ментальных оснасток Люсьеном Февром, исключая, правда, очевидное намерение последнего принимать во внимание какие-либо еще контексты (и прежде всего психологические⁷⁸), располагающиеся за границами языка⁷⁹.

В отличие от Джона Покока, еще один лидер Кембриджской школы истории идей — Квентин Скиннер занимает более осторожную и умеренную (или, если угодно, консервативную) позицию. Как и остальные представители Кембриджской школы, Квентин Скиннер намерен изучать историю мысли, опираясь на исследо-

77. Чтобы убедиться в значимости этой ложной незначительности, достаточно бросить беглый взгляд на события, которые происходили в науках о языке в конце XIX — начале XX века, когда закату филологии, а вместе с тем и воцарению лингвистики весьма поспособствовали открытие Уильямом Уитни, а чуть позже переоткрытие Фердинандом де Соссюром социальной природы языка.

78. Любопытно отметить амбивалентность настроений в отношениях к психологии, фиксируемые среди представителей Кембриджской школы истории идей и их записных критиков из числа прочих школ британской историографии. Так, если Джон Покок или Квентин Скиннер настроены по отношению к ней либо негативно, либо настороженно, то их ярые критики (в частности, Льюис Нэмир — патриарх ортодоксии в политической истории) интересовались теориями Зигмунда Фрейда и психоанализом (Пик, Растин, 2013).

79. Очевидно, памятуя здесь о хрестоматийном высказывании из «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна за литерой 5.6, согласно которому «границы моего языка означают границы моего мира» (Витгенштейн, 2011: 174), Джон Покок дает своего рода парафраз или комментарий к нему, отмечая, что «the author inhabits a historically given world that is apprehensible only in the ways rendered available by a number of historically given languages» [автор обитает в исторически данном мире, который постижим лишь посредством исторически данных и оказавшихся доступными языков. — А. Н.] (Росock, 1985: 5).

вания языковых контекстов. При этом он отмечает, что прежняя традиция в истории идей (которая нами определяется как ортодоксальная и спекулятивная), хотя и интересовалась вопросами языкового значения, тем не менее делала это только в той части, которая касалась «смысла и референции, конвенционально предписываемых словам и предложениям» (Скиннер, 2004: 62). По счастью, прагматические теории языка позволили историкам идей увидеть и осознать, что это не только тривиальный, но и откровенно ложный метод определения значения языковых высказываний. Совсем иное дело — «изучать языковое действие в связи с тем, что могут делать пишущие и говорящие, при и посредством использования этих слов и предложений» (Скиннер, 2004: 62). Здесь Квентин Скиннер демонстрирует свою приверженность классическим императивам Джорджа Коллингвуда (Скиннер, 2004: 56, 60; Skinner, 1969: 50–53), сохраняя фигуру автора в качестве рационально действующего агента истории идей, знание о намерениях которого в моменты языковых действий способно сообщить нечто важное в отношении его речевого поведения (Скиннер, 2004: 66). Одновременно он следует по пути, проложенному теорией перформативных высказываний Джона Остина (Skinner, 1970; Skinner, 1971), модифицируя ее требования⁸⁰ в интересах метода истории идей при помощи простой формулы: «тексты являются действиями... ибо действия также являются текстами» (Скиннер, 2004: 65). Иными словами, действия, которые совершает автор (осознавая собственные намерения совершить их, равно как и свои намерения достичь чего-либо посредством их совершения) и которые были им обналичены в текстах, и есть тот искомый историком идей контекст, что позволяет ему реконструировать их подлинное значение⁸¹. Более того, не разделяя модный тренд, получивший распространение в англосаксонском академическом мире (особенно в 1980–1990-е годы), на скептические выводы критиков диспозициональной теории значения, Квентин Скиннер уверен, что для большинства наших речевых действий мы все-таки в состоянии восстановить релевантный языковой контекст. В конце концов, любой рационально действующий агент речи среди прочих интенций имеет (можно даже сказать — обязан иметь) прежде намерение «сообщить нечто и быть понятым» (Скиннер, 2004: 64). Именно такого рода контекстуализм, по мнению Квентина Скиннера, позволяет историку (независимо от его специализации, изучает ли он литературу, философию, социологию или политическую мысль) избежать наиболее одиозных проявлений ортодоксии, будь то слепая вера в мифологию авторских доктрин (когда поиск связанности в системах мысли, основанный на знании значений слов, полностью подавляет желание увидеть стоящие за тестами намерения), или в мир вечных и неизменных истин (безразличный к тем специфическим дискурсивным задачам, которые могут решаться автором

80. Джон Остин выделяет два минимальных: «они [т. е. предложения. — А. Н.] ничего не „описывают“ и ни о чем не „сообщают“, ничего не констатируют, не являются „истинными или ложными“...» (Остин, 1999: 12), а «употребление этих предложений является частью поступков или действий, которые в обычных случаях не описываются как говорение о чем-либо» (Остин, 1999: 12).

81. Нам кажется вполне очевидным: «если мы стремимся понять определенное высказывание, то нам придется и попытаться понять, почему некто это высказывание произвел» (Скиннер, 2004: 63).

при помощи своего текста), или даже в чудотворность используемых классификаций (каждая из которых по-своему исторична, хотя об этом и редко кто помнит).

Однако есть в построениях Квентина Скиннера очевидный изъян, который не может не настораживать. Предложенная им консервативная критика ортодоксии, основанная на признании того, что «тексты делаются более осмысленными, если историк в состоянии показать, чего автор добивался, когда писал этот труд, а не просто, что он „сказал в этом тексте“...» (Пик, Растин, 2013), пугающе рациональна. Порой даже кажется, что он явно или не явно следует максиме рационалиста, не без сарказма когда-то сформулированной Майклом Оукшотом: «если кто-то другой способен рассуждать так же честно и ясно, как и он, то ход мысли такого человека вряд ли будет расходиться с его собственным» (Оукшот, 2002: 8). Сам Квентин Скиннер отводит подобного рода обвинения, замечая, что никто не в состоянии продумывать за людей их мысли (Скиннер, 2004: 64). И хотя, действительно, «ничего нет плохого в том, чтобы реконструировать общий смысл сказанного, исследуя логику авторских формулировок» (Кинг, 2013), тем не менее за спором о том, верует ли Квентин Скиннер в догмы наивной герменевтики, вышедшей в свое время из лоно рациональной протестантской экзегетики, остается нерешенным другой малоприметный вопрос, который *last, but not least* по своему значению для исследовательских практик Кембриджской школы. Вопрос о том, можно ли считать реконструкции сетей представлений рациональных агентов истории, выполненные в точном соответствии с буквой и духом исследований Квентина Скиннера, одновременно и каузальными объяснениями того, почему эти агенты придерживались именно этой сети представлений? И как обозначить ту грань, которая отделяет описание сети представлений (сколь бы аутентичным это описание ни было) от объяснения, указывающего на причины, позволяющие понять, каковы были ее подлинные источники. Некоторые из критиков, в частности Марк Бивир (Бивир, 2010: 127–152), полагают, что на эти вопросы у Квентина Скиннера и его сторонников нет ответов⁸², поскольку одержимость представителей Кембриджской школы одними только языковыми контекстами (Бивир, 2010: 121; Дмитриев, 2004: 15) мешает им увидеть, «что другие контексты могут предоставить возможности для столь же ценного проникновения [в историю идей. — А. Н.]» (Бивир, 2010: 152).

Как это ни удивительно, но родина *Klassische Philologie* и связанной с ней исследовательской ортодоксии позднее остальных включилась в полемику вокруг метода истории идей. Лишь в 1960–1970-е годы в Германии складывается различимая исследовательская традиция — *Begriffsgeschichte*, которая взяла на свое попечение территории, населенные историками идей, вознамерившись предложить им собственный метод, способный обеспечить и оправдать их существование. Начало

82. В этом отношении тождество, устанавливаемое Квентином Скиннером между классом намерений рационального агента истории и классом причин, по которым он обязан их придерживаться, крайне проблематично и уязвимо (особенно если мы примем во внимание доводы критиков диспозициональной теории значения).

этому было положено работой над поистине грандиозным проектом «Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-socialen Sprache in Deutschland» (который по своим масштабам сопоставим разве что с гёттингенским проектом XVIII века Иоганна Эйхгорна), где группа немецких историков, курируемая Отто Бруннером, Рейнхартом Козеллеком и Вернером Конце, представила энциклопедический компендиум, включающий в себя сведения по исторической семантике политико-социальных понятий, имевших хождение в немецком языке.

Подобно Histoire des Mentalités — этому искусному творению рук французских историков, подпавших под влияние идей и харизмы лидеров школы Анналов, — Begriffsgeschichte была попыткой немецких историков расширить области исследования, подвластные социальной истории, за счет присоединения и аннексии тех, что были связаны с изучением разнообразных форм рациональности (Козеллек, 2006; Бёдекер, 2010а: 36–37, 62–63; Копосов, 2006: 20). Одним только этим стремлением сторонники истории понятий решительно обозначили свое неодобрительное отношение к любым исследованиям, которые игнорируют социальные и исторические контексты рациональности⁸³.

Будучи едва представленной при академическом дворе Begriffsgeschichte сразу стала мишенью для острых на язык критиков, оказавшись в самом центре жаростных дискуссий по поводу релевантности и обоснованности используемых в ней методов. Одно за другим на нее посыпались обвинения в эклектизме, лингвистической наивности, равно как и упреки в игнорировании достижений старых и весьма уважаемых научных традиций⁸⁴. И действительно, при взгляде со стороны метод истории понятий, которым Рейнхарт Козеллек предполагает вооружить немецкого социального историка в борьбе за территории истории, могут быть определены одной фразой — «мешок всякой всячины» (заглянув в который, мы обнаружим разнокалиберный арсенал, включающий в себя и текстологическую критику, и социологические, и ономазиологические, и семасиологические приемы исследований). Однако стремясь-таки увидеть за деревьями критики искомый методологический лес, в котором обитают представители Begriffsgeschichte, мы не станем пока погружаться в содержание и идеологическую подкладку этих дискуссий, а попытаемся прежде прояснить используемый ими метод истории понятий и основанные на нем исследовательские практики⁸⁵.

83. Ханс Бёдекер как-то иронично заметил, что Begriffsgeschichte настроена враждебно по отношению ко всем «позитивно-антикварным» (Бёдекер, 2010а: 37) видам историописания.

84. Среди которых, пожалуй, особо следует выделить такие добротные и чистокровные немецкие учения, как Kategorienlehre («учение о категориях») и Theorie des Begriffs («теория понятий»).

85. Для аналитического философа чтение теоретико-методологических работ представителей Begriffsgeschichte, включая труды самого Рейнхарта Козеллека, занятие не из самых простых и приятных. Так, один только пассаж, например: «...понятия отличаются от простых слов не вследствие присущей им изначально иной укорененности смысла. Понятия — это такие слова, которые „полны... смысловых связей, в рамках которых... употребляется слово“. В результате слова полны „смысловых возможностей“, понятия, наоборот, уже несут в себе „смысловую полноту“ и „в отличие от слов — всегда многозначны“. „Смысловая наполненность не расщепляется на различные смысловые возможности“... [и т. д. в том же духе. — А. Н.]» (Бёдекер, 2010а: 42) — станет серьезной проверкой терпения

Основы метода *Begriffsgeschichte* и связанных с ним исследовательских практик покоятся на простом и очевидном наблюдении: «...понятие теряет или приобретает многообразие смыслов, независимо от первоначального употребления» (Козеллек, 2010: 26), а значит, «история, этих временных наслоений может быть изучена» (Козеллек, 2010: 26). Темпоральность внутренней структуры понятия (что бы это туманное словосочетание на самом деле ни значило) создает условия и спрос на изучение его истории (Копосов, 2005: 55–56; Копосов, 2006: 17), которое *per definitionem* становится исследованием семантики некоторого набора базовых понятий, используемых агентами истории (индивидуальными или коллективными) для закрепления, организации и концептуализации своего собственного опыта⁸⁶. Признание нашей неспособности получать чистые формы

и такта для любого аналитического философа. Впрочем, даже для сторонников *Begriffsgeschichte* реконструкция собственных теоретико-методологических оснований тоже не самое легкое дело, о чем косвенно свидетельствует обилие цитат в посвященных этим вопросам аналитических обзорах (в частности, приведенный выше пассаж Ханса Бёдекера почти полностью состоит из цитат), поскольку изложить концепцию *Begriffsgeschichte* (и особенно в редакции Рейнхарта Козеллека), как говорится, коротко, просто и на французском языке — ох как непросто и ах как не коротко.

86. Удивительно, что в этих типичных для *Begriffsgeschichte* ходах мысли многие исследователи, как критики, так и апологеты (и прежде всего те, кто не столь, как хотелось бы, искушен в философии языка), видят латентную отсылку или даже явную апелляцию к модной и поныне гипотезе лингвистической относительности Эдуарда Сэпира и Бенджамина Уорфа. Однако здесь следует проявить осторожность и признать нерелевантность таких трактовок, поскольку сам Рейнхарт Козеллек (а вслед за ним и другие представители *Begriffsgeschichte*) неоднократно подчеркивал, что важность изучения истории понятий обусловлена не попытками разобраться в характере отношений между словами и понятиями, а в желании установить природу связей между понятиями и историческим опытом (Козеллек, 2010: 23–24; Бёдекер, 2010а: 62). В этом отношении историческим штудиям Рейнхарта Козеллека и его последователей скорее была бы близка философия языка Анри Бергсона, высказавшего предостережение о том, что «влияние языка на ощущения глубже, нежели обыкновенно думают» (Бергсон, 1999: 776). В этом нетрудно убедиться, если проследить то, как разворачивается мысль Анри Бергсона в одном из пассажей «Непосредственных данных сознания», где он описывает конъюнктуру в отношениях между изменчивыми и нетождественными самим себе ощущениями и их кристаллизацией в слове: «... в действительности не существуют ни тождественные ощущения, ни множественные вкусы, ибо ощущения и вкусы мне представляются в виде вещей, как только я их изолирую и придаю им определенные названия... Верно только то, что всякое ощущение, повторяясь, изменяется. Если я не замечаю этого изменения, то только потому, что я смотрю на него сквозь его причину, сквозь выражающее его слово. <...> Язык не только заставляет нас верить в неизменность наших ощущений, но нередко обманывает нас насчет характера пережитого ощущения. Например, когда я кушаю определенное блюдо, то название этого блюда, всеобщее одобренное, становится между моим ощущением и моим сознанием. Мне может казаться, что вкус блюда мне нравится, между тем достаточно слабого напряжения внимания, чтобы убедиться в противном. Итак, резко очерченное, грубое слово, накапливающее в себе устойчивые, общие и, следовательно, безличные элементы наших впечатлений, подавляет или, по меньшей мере, прикрывает нежные, неуловимые впечатления нашего индивидуального сознания. Чтобы эти последние могли бороться равным оружием, следует найти точные слова для их выражения, но эти слова, только что образованные, выступают против породившего их ощущения; придуманные для того, чтобы засвидетельствовать подвижность ощущения, они на него налагают свою собственную неподвижность. <...> ...нам кажется, что мы анализировали наше чувство, но в действительности мы его заменили рядоположностью инертных состояний, выражаемых словами, из которых каждое составляет общий элемент и, следовательно, безличный осадок впечатлений, полученных в определенных условиях всем обществом [курсив мой. — А. Н.]» (Бергсон, 1999: 775–777). Аналогичным образом развивает свою мысль и Рейнхарт Козеллек, когда берется

опыта⁸⁷, наряду со склонностью к пересмотру прежних логико-лингвистических интуиций в отношении структуры и функций понятий, толкает представителей *Begriffsgeschichte* на создание оригинальной схемы исторического исследования. Понятия в этой схеме играют роль своеобразных ячеек, в которые с течением времени слой за слоем оседают разнообразные смыслы, в том числе и те, что мы могли бы назвать социально значимыми, поскольку в них прежде всего фиксируется не столько наш опыт, но и обладающие перформативной силой ожидания. Это позволяет Рейнхарту Козеллеку превратить языковой контекст в нечто большее, чем простой индикатор исторического опыта, язык здесь становится реальным фактором истории (Бёдекер, 2010а: 35, 40, 56, 59). Иными словами, семантика понятий наделяется собственной каузальностью в отношении социального, поскольку эти понятия, сочетая в себе одновременно область опыта (*Erfahrungsbereich*) и горизонт ожиданий (*Erwartungshorizont*), определяют для нас то, что мы могли бы назвать *path dependence* нашей истории⁸⁸ (Козеллек, 2010: 28; Бёдекер, 2010а: 44–45; Копосов, 2005: 55). Задача историка заключается в том, чтобы выявить самые употребимые и имеющие наибольший радиус социального действия понятия, составляющие некий базовый словарь языка определенной исторической эпохи. Непрерывность в способах применения этих базовых понятий (*Grundbegriffe*) для концептуализации опыта прошлого и конструирования проектов будущего, когда их семантика относительно стабильна и устойчива, образует так называемые *longue durée* («большие длительности») в диахронической структуре языка, которые и являются объектами изучения исторической семантики (Козеллек, 2010: 27; Бёдекер, 2010б: 7). Такова минимаксная стратегия исследования, которой в своей практике обязан придерживаться немецкий историк, недвусмысленно заявляющий о собственной принадлежности к лагерю сторонников *Begriffsgeschichte*.

Подобный образ действий Рейнхарта Козеллека и его сторонников свидетельствует о фантомных болях, испытываемых немецкой историографической традицией после внезапной утраты в конце XIX — начале XX века покровительства со стороны филологии. Поэтому нам не стоит удивляться тому, что, памятуя об этих прошлых, но славных временах (когда благодаря методу филологической *Kritik* историографии казалось, что для нее нет, или почти нет, неразрешимых задач), немецкие историки стараются наладить свои отношения с новой хозяйкой в доме наук о языке — лингвистикой (Козеллек, 2010: 21, 27). В то же время это стремление

проследить процесс формирования базовых понятий, отслеживая то, как «сначала употребляемые во множественном числе существительные переходят в единственное число, становясь отвлеченными понятиями, они развиваются до „коллективных единственных“ (*Kollektivsingularen*) понятий» (Бёдекер, 2010а: 38), а затем, в результате употребления, «наполняются ожиданиями и представлениями о цели вместо содержащегося в них исторического опыта» (Бёдекер, 2010а: 38), образуя так называемые «движущие понятия» (*Bewegungsbegriffe*).

87. Нетрудно заметить в этом влияние, оказываемое на современные социальные науки холистично настроенными прагматическими теориями языка, прежде всего классическими работами Уилларда Куайна.

88. В конце концов, как осторожно замечает Рейнхарт Козеллек, «семантика покровительствует именно определенным способам организации идей и опыта» (Козеллек, 2010: 28).

сблизиться с лингвистикой, разумеется, не может не заронить в нас зерна подозрений в их способности сопротивляться порокам исследовательской ортодоксии. Теперь следует разобраться с тем, в чем именно исследовательские практики Begriffsgeschichte сходны и/или отличны от тех, которыми обзавелись сторонники ортодоксальной теории и истории идей.

Из всех доступных для нас сортов и разновидностей теории и истории идей, пожалуй, именно Begriffsgeschichte в наибольшей степени соответствует идеалам и ориентирам Erkenntnis des Erkannten, некогда обозначенным Августом Бёком при реализации собственного исследовательского проекта *Altertumwissenschaft*⁸⁹.

Однако эта близость таит в себе ряд опасностей. Наделяя семантику каузальностью в отношении истории, немецкие историки вступают на очень скользкую дорожку, следуя по которой они рискуют довольно скоро очутиться в тупиках ортодоксии. Прежде всего опасность здесь представляет имплицитная склонность гипостазировать понятия, используемые в ходе концептуализации и организации опыта. Базовые понятия (*Grundbegriffe*), изучаемые представителями Begriffsgeschichte, принципиально многозначны (Бёдекер, 2010а: 42–44, 53) и не имеют каких-либо стабильных и различимых референтов, они не указывают на агентов истории (индивидуальных или коллективных), а указывают лишь на образы их действия (или дискурсивные стратегии). В историю же может быть включено только то, что схвачено (*begreifen*) при помощи базовых понятий (Бёдекер, 2010а: 55–56; Копосов, 2006: 13). А значит, возникает непреодолимый соблазн убрать все для нее лишнее и чуждое, в том числе фигуру агента истории и событийные ряды, так или иначе связанные с его действиями, асимметрично редуцировав их к действующей теперь уже от собственного лица концептуальной схеме⁹⁰. Такая метафизическая манера обращения с историей всерьез настораживает, поскольку *от истории без действующего агента остается всего лишь шаг до истории ортодоксальной*, в которой всем заправляет *ZeitGeist*, делающий реальную историю руками своих безмолвных сообщников в лице политиков, религиозных деятелей, ученых, интеллектуалов, поэтов и художников, в конце концов, руками самих же историков⁹¹.

89. Например, Ханс Бёдекер настаивает на том, что «предметом истории понятий является не историческое событие само по себе, а его доступное языку отражение в сознании» (Бёдекер, 2010а: 56).

90. В исследовательской практике представителей Begriffsgeschichte заметно присутствие навязчивого желания слепить из понятий некий высший уровень исторического языка и самой истории. Примером тому могут служить многочисленные фразы и пассажи из работ немецких историков, в которых это стремление сказывается и показывается вроде таких, как «понятие... больше чем слово» (Бёдекер, 2010а: 42), «...чтобы поднять слово до уровня понятия» (Бёдекер, 2010а: 42), «понятия являются единствами, стоящими над словами...» (Бёдекер, 2010а: 55).

91. Показателен сам интерес к проблемам смены эпох (в частности, к изучению так называемого «Переломного времени» (*Sattelzeit*)), демонстрируемый Рейнхартом Козеллеком и его последователями. Здесь более чем очевидное свидетельство сходства между Begriffsgeschichte и ортодоксальной теорией и историей идей. Поэтому не стоит удивляться, когда Ханс Бёдекер без всякого смущения заявляет, что «история понятий изучает само- и миропонимание прошедших эпох, как они выражали себя в употреблении понятий» (Бёдекер, 2010а: 56).

Имеется и еще одна опасность, которая подстерегает немецких историков, симпатизирующих исследовательским практикам *Begriffsgeschichte*. Увы, но когда историк понятий ставит перед собой типично лексикометрические задачи, составляя различные по масштабам и тематике «*Historisches Lexikon*», это может служить прямой аллюзией к «Великому Каталогу Идей», создаваемому историком-ортодоксом. Хотя в отличие от последнего, решающего свои задачи одними только средствами синхронного анализа, представитель *Begriffsgeschichte* не отказывает себе в удовольствии использовать в тех же целях и арсенал диахронного анализа⁹², полагая, что в действительности «нет ни малейшего основания ожидать, что изменения содержания понятий придут к некоему завершению, по крайней мере до тех пор, пока „язык“ или „вещи“ пребывают в истории» (Бёдекер, 2010а: 56). Отчасти подобные действия историков понятий могут быть оправданы. В конце концов, разве есть что-либо еще, кроме диахронного сличения словарей, что способно сделать историю понятий видимой (или, если угодно, — наглядной)?! Однако вместе с тем такая манера действий представителей *Begriffsgeschichte* оставляет место для наших сомнений, которые в лаконичной форме выразил Жак Гийому, задавшись простым с виду вопросом о том, «в какой мере с помощью алфавитного списка сложно создать конфигурацию словарного запаса социально-политического языка в определенный момент?» (Гийому, 2010: 88). Ценность любого *Lexikon* (несмотря на искреннюю любовь Рейнхарта Козеллека к этому типу исторических источников (Козеллек, 2010: 32)) на практике оказывается крайне низкой⁹³, если перед нами стоит задача не только чувствительного к темпоральности смысловых изменений описания, но и каузально обременительная задача объяснения этих изменений⁹⁴. Поэтому, следуя по пути, намеченному *Begriffsgeschichte*, мы, как и многие поколения ортодоксальных историков до нас, рискуем остаться *cum nihil*, получив в свое распоряжение очередную, хотя и по-иному индексированный, каталог.

Итак, выйдя некогда из лоно немецкой филологии XIX века, дисциплинарно созревшая теория и история идей делала при академическом дворе науки первые

92. Стоит отдать должное Рейнхарту Козеллеку, который, несмотря на очевидный эклектизм своих лингвистических представлений (в какой-то мере простибельный профессиональному историку, хотя и в меньшей степени — ученику Ханса-Георга Гадамера), тем не менее достаточно осторожен в своих исторических исследованиях, что позволяет ему избежать наиболее типичных (даже среди профессиональных лингвистов) ловушек диахронного анализа, свойственных, например, подавляющему большинству историко-этимологических штудий (о некоторых наиболее распространенных затруднениях диахронного анализа см.: Нехаев, 2013).

93. Помимо прочего, пристрастие *Begriffsgeschichte* к итеративным структурам исторической семантики оставляет слишком мало места, чтобы в него можно было втиснуть хоть какой-нибудь маломальски корректный механизм каузального анализа оригинального интеллектуального творчества. Впрочем, нет смысла ломать голову, думая над тем, как можно приспособить эвристические способности истории понятий к решению подобного рода задач. Это слишком громоздкая и бесполезная конструкция, которая совершенно не годится для этих целей.

94. Как знать, но может быть, именно поэтому Рольф Райхардт (представитель второй волны немецкой истории понятий) решил отказаться от слишком метафизической манеры отцов-основателей *Begriffsgeschichte*, чувствуя необходимость сближения с другими, более каузально настроенными практиками (например, такими, которые можно найти в социологии знаний (Бёдекер, 2010а: 61)).

самостоятельные шаги. Примечательно, что почти каждый из этих шагов был нацелен на борьбу с прочно укоренившимися среди историков ортодоксальными исследовательскими практиками. Больших успехов на этом поприще снискать не удалось, поскольку зачастую в качестве лекарства от застарелого недуга ортодоксии историкам идей прописывались в основном одни лишь гомеопатические средства, предлагающие подобное лечить подобным и надеяться на лучшее.

Фуруристический эпилог: Прагматика, экономика и топология *ante portas*

Что же мы получаем взамен, если все-таки решаемся выбраться из тупиков методологического лабиринта, отстраиваемого абстрактной теорией и историей идей? Иными словами, на что может-таки надеяться социоориентированный исследователь в таком чрезвычайно обременительном деле, как изучение природы оригинального интеллектуального творчества?

Прежде всего при достаточно щепетильном анализе, свободном от методологических казусов как эпифеноменализма, так и редукционизма, идеи предстают в виде особых объектов — *своеобразных символично-вещественных конструкций*, совокупность которых и определяет рациональные контуры и социальную конфигурацию возводимой над общим для всех идей ландшафтом социорациональной архитектуры. При этом наше согласие видеть в идее черты социорациональной сущности (в противовес многочисленным исследовательским практикам, нацеленным на то, чтобы гипостазировать ее до состояния далее неанализируемого элемента, а иногда и единицы измерения, этаких «платонистских небес»⁹⁵ или «попперианского третьего мира», пытающимся рассматривать идею как неизменный референт для некоторого набора знаков, содержащегося в составленной для нее ортодоксально ориентированным историком описи) имплицитно опирается на рассмотрение идеи в качестве коллективной репрезентации некоторого сообщества интеллектуалов, границы и механизмы действия которой на само это сообщество еще только предстоит установить.

Это значит, что задачи социорационального исследования достаточно просты: во-первых, следует разобраться в механизмах, позволяющих конструировать и создавать такие социорациональные сущности, как идеи; во-вторых — исследовать возможности для рассмотрения опыта интеллектуалов (интеллектуального творчества), так сказать, в режиме non-fiction⁹⁶, т. е. разобраться с тем, *что* мы фиксируем как *оригинальность* интеллектуального творчества. Обе задачи весь-

95. Нет сомнений в том, что использование термина «идея»/«ιδέα»/«είδος» влечет за собой целый шлейф платонистских коннотаций. В этой связи доктрину Платона можно рассматривать как своеобразную архитектурно-конструктивную составляющую ортодоксии, как, впрочем, и идеологию всех тех, кто мыслит в соответствии с императивами ортодоксии, предписывающими, что именно мы должны видеть при помощи используемой терминологии.

96. Встречаясь с различием fiction/non-fiction, стоит всегда помнить о словах, которые произнес Джеффри Александер на XVII конгрессе ISA в Гётеборге (10–17 июля 2010 г.) при вручении ему премии Фонда Мэтью Догана (Mattei Dogan Foundation): «*Главное оружие социологии — реализм*».

ма тесно связаны между собой и предполагают ряд достаточно радикальных мер, направленных на то, чтобы сделать наше исследование более чувствительным к различиям, остающимся чаще всего в тени деятельности интеллектуала, как, впрочем, и изучающего его деятельность историка, по мнению которого (в случае если перед нами ортодокс), все, что нас должно заинтересовать, не более чем *Nützlichkeitskram*⁹⁷ от возводимых интеллектуалом концепций.

Наконец, прежде чем окончательно согласиться снять veto с исследований, выполненных в социорациональной стилистике и опирающихся на пропитанную социологизмами риторику, необходимо разобраться с тем, какого рода перспективы они открывают (а значит, и какого рода социальные практики за ними стоят). Иными словами, понять для себя: стоит ли эта — крайне сомнительная (по мнению приверженца ортодоксии) — игра свеч?

Первая перспектива — прозаико-методологическая. Наиболее прозаической перспективой является возможность, открываемая социорациональными исследованиями, для составления вполне конкретной методологической палитры, учитывающей то, что рациональные цвета, наложенные на одну поверхность рядом друг с другом, рождают соответствующие социальные *валеры*⁹⁸. Так, вполне очевидно, что идеи-антагонисты неизбежно будут конкурировать и в области вводимых и легитимируемых при их помощи в среде интеллектуалов социальных практик (Бурдьё, 2007б; Collins, 1989; Коллинз, 2002). Иными словами, борьба идей-антагонистов (т. е. тем, что мы, не покрывив душой, могли бы называть рациональным) рано или поздно примет форму борьбы между разделяющими веру в них ассоциациями исследователей⁹⁹ за право навязать всем остальным свое вполне определенное понимание того, что такое *Wissenschaftlichkeit*¹⁰⁰ (т. е. уже тем, что мы были бы склонны признать социальным), навязывая тем самым и определение того, что значит заниматься *подлинными* исследованиями. В этом смысле любой интеллектуальный диспут оборачивается для вступившей в него ассоциации ис-

97. *Nützlichkeitskram* («строительный мусор») — полезный хлам, мусорная польза [идеологически нагруженная катахреза, используемая немецкими историками и экономистами во второй половине XIX в. для характеристики рационально-утилитарных концепций английских и французских исследователей (Рингер, 2008)].

98. *Valeur* (фр. валер) — интенсивность света, абстрагированная от понятия цвета. В изобразительном искусстве данный термин указывает, чего стоит цвет, оттенок, тон, колорит на шкале между черным и белым, крайними пределами цвета, взятого в контексте соотношения света и тени.

99. Социоориентированный исследователь не склонен оспаривать пронизательное наблюдение Пьера Бурдьё, а значит, и сомневаться в том, что «наука не имеет иного основания, кроме коллективного верования в ее основы, которое производит и предполагает само функционирование научного поля» (Бурдьё, 2007б: 498).

100. Термин *Wissenschaftlichkeit* культивировался и активно использовался представителями немецкого академического сообщества во времена «университетской революции», разразившейся в начале XIX в., а также и позднее — в эпоху демаркационных и дисциплинарных войн. Значение этого термина можно передать, хотя и весьма приблизительно, при помощи таких словосочетаний, как «природа научности» и/или «академическая культура» (причем последняя толкуется столь широко, что включает в себя представления не только о повседневности, принятой в среде интеллектуалов, но и о роли и функциях в академическом мире цензурных и администрирующих практик).

следователей триумфом или фиаско строго коррелятивно той степени успешности, которую они способны продемонстрировать и в области принятых и разделяемых ими социальных практик (например, способности или неспособности поддерживать должный уровень солидарности среди своих приверженцев, сохраняя и воспроизводя границы собственной ассоциации). Таким образом, эта перспектива призвана обеспечить нас методологическим знанием в форме гибкого и операционального инструмента, позволяющего объяснять альянсы или мезальянсы между дифференцированными ассоциациями исследователей, определяя то, как и когда рациональные различия переходят в социальные конфликты, и наоборот — как и какие именно социальные противостояния в среде интеллектуалов оказываются способны обзавестись собственными идеями-антагонистами.

Вторая перспектива — прагматико-психологическая. Схематика объяснений, предлагаемых социорациональными исследованиями, не чужда и некоторым социобиохевиористским концепциям, поскольку генеалогии интеллектуальных традиций можно изучать при помощи традиционной биохевиористской системы стимул-реакция¹⁰¹, демонстрируя тем самым то, как социальные интеракции оставляют свой след на рациональности. Эта перспектива определяет себя как попытка найти законы и императивы эксплицитного академического поведения (пролагая свой исследовательский маршрут настолько тесно вдоль границы с теорией организационного управления, насколько это оказывается возможным (Пельц, Эндрюс, 1973: 25–27)). И хотя эта перспектива кажется нам вполне практичной, тем не менее у нее наличествует один существенный изъян — она (даже по социологическим меркам) слишком утилитарна, поэтому львиная доля ее объяснительных схем для исследований социорациональности будет иметь лишь локальное и ограниченное значение.

Третья перспектива — экономико-утилитарная. Цель этой перспективы — возвышенно-утилитарная: заложить основания для сравнительной экономики идей, которая позволяла бы мыслить теорию и историю идей в терминах предельной полезности, учитывая не только концептуальные издержки и затраты, необходимые для производства идеи, но и некоторые социальные ограничения, влияющие как на емкость, так и на конфигурацию идейного рынка, определяя тем самым спрос, эффективность предлагаемых интеллектуалами идей и относительную в них потребность¹⁰². Согласно постулатам экономики идей, наша интеллекту-

101. Вполне возможно, кто-то и смутится желанием привлечь биохевиоризм к исследованию академического мира, может даже стать, что такое намерение будет сочтено постыдным; но здесь стоит заметить, что коль скоро многие не гнушаются им при изучении обыденного языка и повседневных дискурсивных практик, то не будет большой беды, если мы окажемся способными привлечь биохевиоризм в целях объяснения чуть более рафинированных социальных практик.

102. Несомненный интерес в этом отношении представляет весьма любопытный анализ так называемой «экономики внимания» в российской социологии постсоветского периода, предпринятый Михаилом Соколовым (Соколов, 2009а). В частности, в ходе исследования «пространства внимания» современной российской социологии обнаруживается достаточно жесткая корреляция между институциональными ограничениями, которые возникают в условиях «бедной науки», и интеллектуальными стратегиями для дифференцированных групп социологов, которые, действуя в полном соот-

альная прибыль возникает из социорационального обмена, т. е. в условиях, когда идея конвертируется в социальную практику и стоящую за ней социальную роль. В этом отношении экономика идей сулит немалые прибыли, поскольку используя политэкономическую метафору обмена (с ярко выраженными возмездными коннотациями, используемыми явно в пику Роберту Мертону (Merton, 1973)) и сводя логику социальных процессов в академическом мире и интеллектуальном сообществе к объективированной логике максимизации эффективности конечного множества калькулируемых операций, она берет на себя смелость объяснить, как именно следует инвестировать свой культурный капитал, не забывая, что рациональная прибыль возникает из социальных практик, которыми рано или поздно обрастают все наши идеи. Определенного успеха на пути построения такой экономической теории добился Пьер Бурдьё, который, рассматривая культурную промышленность и свойственные ей производственные практики, активно (и не скрывая этого) использовал *язык экономики* (оперируя терминами: спрос и предложение, капитал, рынок, карьера, пост и т. д.) и особый присущий ему специфический смысл. Подобного рода социоориентированные исследования позволяют распознать динамику идеологии и легитимности для разнообразных ассоциаций, участвующих в культурном производстве, объясняя то, как идеи способны служить основой для дифференцированных групп интеллектуалов интересам солидарности и групповым критерием идентификации, а также определяя условия для мобилизации этих групп, движимых частным интересом и «невидимой рукой» идейного рынка¹⁰³. Однако социорациональные исследования способны сыграть важную терапевтическую роль, предостерегая от излишне редуccionистского пафоса политэкономических метафор обмена и напоминая об альтернативных антропологических метафорах обмена-дарения, которые также имеют не менее выраженный возмездный характер. Хотя, разумеется, эта возмездность покоится на иных — теперь уже культурных — основаниях: ведь интеллектуалы, подбирая «мужей» или «невест» для своих идей, действуют не всегда утилитарно, поскольку богатая семья «жениха» или «невесты» не обязательно может слыть приличной, а приличная — открывать сватающему доступ к серьезной социальной ренте.

ветствии с постулатами теории рационального выбора, минимизируют возможные издержки своего участия в культурном производстве как за счет селекции и воспроизводства определенных социологических идей (тем самым демонстрируя весьма «привередливую» норму теоретического вкуса), так и за счет предпочтения некоторых вполне определенных исследовательских практик (самоцензурируя свой методологический инструментарий).

103. Убедительность (рациональная забота) и признание (социальная забота) — вот, пожалуй, *единственная и подлинная мораль* любого интеллектуала: *убедительность — это символическая плата за признание — социальную (если угодно — материальную) выгоду*. И коль скоро нет никаких сомнений, что социальные структуры, подобные сообществам интеллектуалов, являются источниками такого рода морального авторитета, борьба рациональная, принимающая чаще всего форму критики, которая имеет своей целью убедительность и метит именно в нее, а вовсе и не в истину, оказывается трудноотделимой от борьбы социальной, которая ведется за признание и подстегивается культурами эгоистического «я», принятыми в среде интеллектуалов, вынуждая их идти на социальные контакты, позволяющие им взаимно контролировать друг друга.

Четвертая перспектива — архео-историческая. Эта перспектива, связанная с пониманием истории как долгосрочной эволюции человеческой рациональности, получила достаточно разветвленную (хотя и очень различающуюся по своим основаниям) теоретическую проработку в исследованиях Мишеля Фуко¹⁰⁴ (Фуко, 1994; Фуко, 2012), Эрнеста Геллнера (Геллнер, 2003) и Юргена Хабермаса (Habermas, 1970; Habermas, 1973; Хабермас, 2006; Хабермас, 2007). Из всех рассматриваемых нами перспектив именно эта (пока, по крайней мере) выглядит как наиболее реалистичная (с точки зрения соотношения сулимых ею теоретических выгод и степени ее практической реализации) и в некотором смысле даже весьма влиятельная и популярная среди приверженцев гибридизированной периферийной зоны теории и истории идей. Основные задачи, которые призвано будет решать социорациональное исследование в рамках этой перспективы, — преимущественно задачи *ad hoc*: став, так сказать, донором аргументов в пользу оправдания подобного рода археологических вторжений в область абстрактной теории и истории идей.

Пятая перспектива — метасоциологическая/метасоциэпистемологическая. Это поиск фундаментальных механизмов, позволяющих объяснять границы и содержание нашей рациональности, порождаемые всевозможными социальными интеракциями. Цель этой перспективы очерчена вполне ясно — создание общей теории социального мышления: во-первых, разобравшись с источниками и характером влияния и/или принуждения, которым обладают коллективные представления по отношению к нашим индивидуальным сознаниям, и во-вторых, раскрыв механизм, благодаря которому социальная группа и включенный в нее отдельный индивид оказываются способными порождать идеи с самой разнообразной степенью общности и причастности. Отчасти некоторые из элементов такого рода теории разработаны Эмилем Дюркгеймом (Durkheim, 1995), Джорджем Мидом (Mead, 1967), Максом Шелером (Шелер, 2011) и Карлом Манхеймом (Mannheim, 1952; Манхейм, 1994). Однако к сожалению, до сих пор отдельные сторонники общей теории социального мышления, несмотря на более чем солидную традицию в лице своих отцов-основателей, а также то, что они продолжают стабильно набирать очки в борьбе с традиционной спекулятивной теорией познания за право решать самостоятельно (а в перспективе, возможно, и единолично) эпистемологические споры, не представляют собою хорошо сыгранную исследовательскую команду. В этих условиях задачи, решаемые социорациональной теорией, пополняются требованием — найти необходимую «химию» для консолидации сети сторонников

104. Мишель Фуко достаточно прозрачно формулирует приоритетные цели своей оригинальной исследовательской программы: «...знания не будут рассматриваться в их развитии к объективности... нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле, эпистему, в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности форм, утверждают свою позитивность и обнаруживают, таким образом, историю, являющуюся не историей их нарастающего совершенствования, а скорее, историей условий их возможности; то, что должно выявиться в ходе изложения, это появляющиеся в пространстве знания конфигурации, обусловившие всевозможные формы эмпирического познания. Речь идет не столько об истории в традиционном смысле слова, сколько о какой-то разновидности „археологии“...» (Фуко, 1994: 34–35).

общей теории социального мышления в рамках единой исследовательской платформы. Тем более что культивируемая в рамках этой перспективы исследовательская идеология, активно пропагандирующая веру в то, что рациональность всегда зиждется на некотором до-/нерациональном основании, из которого она возникает, и на самом деле мы приобретаем рациональное как дар от мира социального¹⁰⁵, предоставляет для этого необходимую степень свободы.

Шестая перспектива — метарациональная. Наконец, последняя, почти фантастическая, но тем не менее и самая лакомая перспектива — построение общей топологии идей. Нет необходимости упоминать о том, что современная аналитическая геометрия (как, впрочем, и математика в целом) чрезвычайно многим обязана тем исследованиям ее оснований, которые были инициированы и выполнены Николаем Лобачевским, Георгом Риманом, Феликсом Клейном, Лейтзеном Брауэром. Однако в действительности аналитическая геометрия оказалась взорвана изнутри в самих своих основаниях только появлением, с легкой руки Анри Пуанкаре, общей топологии, открывшей не столько доступ к новым методам исследования, сколько *принципиально иной способ видеть вещи и интересоваться ими*¹⁰⁶. Новый топологический взгляд на вещи, отстаиваемый Анри Пуанкаре, состоял в видении их чистой формы, не связанной с окказиональной затейливостью их конкретного воплощения. Это был способ видения, позволяющий установить топологическое сходство (гомеоморфизм) между разнообразно-многообразными группами вещей по линии их общих топологических свойств: когда стоящая перед нами чашка чая и воткнутая в моток ниток иголка оказывались *топологически одним и тем же сортом вещей*.

Адаптация топологических интуиций, заложенных в так называемой гипотезе Пуанкаре-Тёрнстона¹⁰⁷ относительно области теории и истории идей, будет выглядеть приблизительно так: если допустить, что число радио-многообразий конечно¹⁰⁸, то каково их число и, соответственно, сколько групп таких многообразий и описывающих их эпистемологий мы в состоянии получить?

105. Иными словами, на вопрос «рационально ли это?» мы обязаны ответить вопросом-уточнением «а для кого?», признав тем самым, что нет рациональности в духе «мира идей» Платона или «третьего мира» Карла Поппера, который простирал бы свое действие на все без исключения умы независимо от времени и пространства в равной и безапелляционной манере.

106. В этом смысле можно согласиться с тем, что: «Топологическая интуиция — это интуиция формы и расположения фигур в чистом виде, чистая „Freude an der Gestalt“, как говорил Клейн. Это — наиболее геометрическая среда всех разновидностей геометрической интуиции» (Александров, 1972: 149).

107. Позднее — в 80-е годы XX века — гипотеза Анри Пуанкаре была дополнена и расширена американским математиком Уильямом Тёрнстоном (в частности, он предсказал существование только восьми канонических трехмерных геометрий).

108. И хотя теория и история идей не склонна ставить перед собой таких амбициозных задач, тем не менее можно найти некоторые свидетельства желаний ее отдельных представителей двигаться в этом направлении. В меньшей степени это может быть отнесено к истории идей Артура Лавджоя. При известной доле допущений сказанное можно отнести к Артуру Лавджою (Лавджой, 2001: 10). Подобная постановка вопроса может быть обнаружена при внимательном чтении одного из пассажей Люсьена Гольдмана: «Как ни разнообразны и многочисленны конкретные исторические ситуации, различные виды мировосприятия выражают все же реакцию на них относительно постоянной группы

Решение этой головоломки делает нас способными расшифровать-таки принципы семейного сходства идей. Однако для этого потребуется отыскать какой-то очень простой, но вместе с тем элегантный параметр, позволяющий это сделать, — параметр, подобный предложенному Анри Пуанкаре для общей топологии: число отверстий в n -мерно многообразных поверхностях¹⁰⁹. Найденный параметр позволит увидеть *подлинные* черты семейного сходства между n -многообразным множеством идей. Это даст *видение* того, что между идеями Аристотеля и Дэвида Юма, с точки зрения их общих радио-топологических свойств, вовсе и нет никаких различий, в то время как между идеями Иммануила Канта и, казалось бы, его ближайшими неокантианскими родственниками и прямыми наследниками — они есть, невзирая на то, какими бы различающимися или подобными они ни казались нашему невооруженному мышлению¹¹⁰.

На первый взгляд кажется, что рисуемая здесь топологическая перспектива пахнет ортодоксией. Однако так кажется только на первый взгляд, поскольку для того, чтобы существенно продвинуться на пути построения общей топологии идей, прежде следует внимательно исследовать социорациональность на предмет наличия/отсутствия в ней косвенных или прямых указаний на подобного рода топологический параметр¹¹¹.

общества. Философия и искусство, которые сохраняют свое значение независимо от времени и места зарождения, всегда выражают такую историческую ситуацию, такие фундаментальные, общечеловеческие проблемы, которые отражают отношения человека с другими людьми и с вселенной. Поскольку число последовательных ответов по данной проблематике ограничено [курсив мой. — А. Н.] самой структурой человеческой личности, то каждый из этих вопросов соответствует различным и часто противоположным историческим ситуациям. Это объясняет, с одной стороны, постоянное возрождение идей в истории искусства и философии, а с другой — позволяет ответить на вопрос, почему одно и то же мировосприятие приобретает в разные эпохи апологетический, декадентский, революционный или консервативный характер» (Гольдман, 2001: 27–28). Правда, в своей сноске к этому пассажу, содержащему признание конечного числа радио-многообразий, Люсьен Гольдман сразу оговаривается: «...в настоящее время мы далеки от научного определения этого предела. Позитивная разработка типологии мировидений, мировоззрений едва ли действительно находится даже на стадии подготовительных работ» (Гольдман, 2001: 28).

109. Предпринятое нами ранжирование данной перспективы как фантастической вероятно и не совсем корректно отражает реальное положение дел в этой области; определенные наработки уже имеются, правда, пока они сосредоточены в основном в области теоретической лингвистики, поскольку, как полагают исследователи, работающие над подобной проблематикой, необходимый параметр имеет сугубо языковую природу (Бейкер, 2008). В социологических науках интересные топологические «инъекции» можно обнаружить в приложениях акторно-сетевой теории (Actor Network Theory) (Law, Hassard, 1999; Ло, 2006; Хойслинг, 2003); например, в исследованиях таких экзотических объектов, как зимбабвийский втулочный насос или португальские каравеллы (Ло, 2006). Это значит, что возможность найти оригинальные социологические ответы на типично топологические вопросы (вроде такого, как «что именно следует считать гомеоморфным объектом?») обретает не иллюзорные, а реальные очертания.

110. Речь идет, разумеется, не о методах рациональной реконструкции, дополненных инструментами компаративного анализа. Вопрос топологии идей заключается скорее в том, что именно ограничивает радио-многообразия. И быть может, антропология, наблюдая среди примитивных племен схожие формы верований (безотносительно их содержания), поможет лучше, чем ортодоксальная теория и история идей? И все дело в практике, а не в наших умственных способностях и наклонностях?

111. Выскажу осторожное предположение о том, что искомый frame для нашей рациональности состоит только из трех типов радио-многообразий, а именно из идей «Опыта», «Разума» и «Духа»,

Литература

- Александр Дж.* (2007). Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры / Пер. с англ. М. Шуровой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 6. № 1. С. 17–37.
- Александр Дж., Смит Ф.* (2010). Сильная программа в культуросоциологии: элементы структурной герменевтики / Пер. с англ. С. Джакуповой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 11–30.
- Александров Д.* (2006). Места знания: институциональные перемены в российском производстве гуманитарных наук // Новое литературное обозрение. № 77. С. 273–284.
- Александров П. С.* (1972). Пуанкаре и топология // Успехи математических наук. Т. XXVII. № 1. С. 147–158.
- Бейкер М. К.* (2008). Атомы языка: грамматика в темном поле сознания. М.: ЛКИ.
- Бергсон А.* (1999). Непосредственные данные сознания // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест. С. 669–924.
- Барт Р.* (1994). Смерть автора / Пер. с франц. С. Н. Зенкина // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс. С. 384–391.
- Бенн Ст.* (2011). Одежды Клио. М.: Канон+, Реабилитация.
- Бёдекер Х. Э.* (2010а). Размышления о методе истории понятий // Бёдекер Х. Э. История понятий, история дискурса, история менталитета / Под ред. Х. Э. Бёдекера. М.: Новое литературное обозрение. С. 34–65.
- Бёдекер Х. Э.* (2010б). Отражение исторической семантики в исторической культурологии // Бёдекер Х. Э. История понятий, история дискурса, история менталитета / Под ред. Х. Э. Бёдекера. М.: Новое литературное обозрение. С. 5–17.
- Бивир М.* (2010). Роль контекстов в понимании и объяснении // История понятий, история дискурса, история менталитета / Под ред. Х. Э. Бёдекера. М.: Новое литературное обозрение. С. 112–152.
- Бурдьё П.* (2007а). Поле литературы / Пер. с франц. М. Гронаса. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя. С. 365–472.
- Бурдьё П.* (2007б). Поле науки / Пер. с франц. Е. Д. Вознесенской // Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя. С. 473–517.
- Вахштайн В.* (2009а). Конец социологизма: перспективы социологии науки. URL: http://www.polit.ru/article/2009/08/06/videon_vahshtain/ Дата доступа: 10.01.2014.
- Вахштайн В.* (2009б). Ответ этнометодологу, или Мартышка и очки. URL: <http://www.polit.ru/article/2009/09/18/socdisc/> Дата доступа: 10.01.2014.

которые, выступая в роли своеобразных академических тотемов (и являясь a priori для нас неразличимыми без практик, при помощи которых используемые в них объекты становятся фетишами), разделяют и одновременно консолидируют сообщество интеллектуалов на три академических племени; все прочие рациональные конструкции, используемые интеллектуалами, должны рассматриваться в качестве гомеоморфных этим трем.

- Вахштайн В.* (2010). Еще раз про когнитивный стиль и «спор о социологизме». URL: <http://www.polit.ru/article/2010/10/08/socio/> Дата доступа: 10.01.2014.
- Вейн П.* (2001). Фуко: революция в историографии (фрагменты) / Пер. с франц. Г. Галкиной и С. Козлова // Новое литературное обозрение. № 3. С. 10–20.
- Вендило И., Журавлев О., Кондов Д., Савельева Н.* (2010). Спор о «социологизме». URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/69/ve19.html> Дата доступа: 10.01.2014.
- Витгенштейн Л.* (1994). Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Гнозис. С. 75–319.
- Витгенштейн Л.* (2011). Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. Добронравова, Д. Лахути. М.: Канон+.
- Гадамер Х.-Г.* (1988). Истина и метод: основы философской герменевтики / Пер. с нем. М. А. Журинской, С. Н. Земляного, А. А. Рыбакова, И. Н. Буровой. М.: Прогресс.
- Геллнер Э.* (2003). Разум и культура: историческая роль рациональности и рационализма / Пер. с англ. Е. Понизовкиной. М.: Московская школа политических исследований.
- Гельман В. Я.* (2008). Ресурсы и репутации на периферийных рынках: постсоветские социальные науки // Антропологический форум. № 9. С. 41–47.
- Гийому Ж.* (2010). Лингвистическая история концептуальных словоупотреблений, проверенная на опыте лингвистических событий // История понятий, история дискурса, история менталитета / Под ред. Х. Э. Бёдекера. М.: Новое литературное обозрение. С. 87–111.
- Гольдман Л.* (2001). Сокровенный Бог / Пер. с франц. В. Г. Большакова. М.: Логос.
- Графтон Э.* (2006). От полигистора к филологу (как преобразилась немецкая наука об античности в 1780–1850-е годы) / Пер. с англ. С. Силаковой // Новое литературное обозрение. № 82. С. 59–92.
- Гронден Ж.* (2013). Позднее открытие Шеллинга в герменевтике / Пер. с нем. А. Вяземского // *Horizon*. Т. 2. № 1. С. 131–142.
- Губа К. С.* (2011). Академические журналы: воспроизводство локальных репутаций // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 1. С. 152–163.
- Губа К. С.* (2012) Западная теория в петербургской социологии: между Максом Вебером и Эрвином Гоффманом // Социологические исследования. № 6. С. 83–96.
- Губа К. С., Семенов А. В.* (2010). В центре внимания или центрах внимания? Анализ системы авторитетов локального академического сообщества // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 13. № 3. С. 133–154.
- Гумбольдт В. фон.* (2002). О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине / Пер. с нем. С. Шамхаловой // Неприкосновенный запас. № 2. С. 5–10.
- Делёз Ж.* (1998). Платон и симулякр / Пер. с франц. Е. А. Наймана // Интенциональность и текстуальность: философская мысль во Франции XX века. Томск: Водолей. С. 225–240.

- Дёмин М. (2013). Немецкий университет XIX века и дисциплинарная специализация философии // Логос. № 1. С. 240–261.
- Дильтей В. (2001). Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 4: Герменевтика и теория литературы / Пер. с нем. В. В. Библихина, А. В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги. С. 13–234.
- Дмитриев А. (2004). Контекст и метод (предварительные соображения об одной становящейся исследовательской индустрии) // Новое литературное обозрение. № 66. С. 6–16.
- Иггерс Г., Ван Э. (2012). Глобальная история современной историографии / Пер. с англ. О. Воробьева. М.: Канон+.
- Кинг П. (2013). История идей. URL: <http://gefter.ru/archive/8238> Дата доступа: 10.01.2014.
- Козеллек Р. (2006). Социальная история и история понятий / Пер. с нем. Ю. И. Басилова // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX веков. Вып. 5. СПб.: Алетейя. С. 33–53.
- Козеллек Р. (2010). К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история менталитета / Под ред. Х. Э. Бёдекера. М.: Новое литературное обозрение. С. 23–33.
- Коллингвуд Р. Дж. (1980а). Автобиография // Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. Ю. А. Асеева. М.: Наука. С. 321–417.
- Коллингвуд Р. Дж. (1980б). Идея истории // Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. Ю. А. Асеева. М.: Наука. С. 5–320.
- Коллингвуд Р. Дж. (1999). Принципы искусства / Пер. с англ. А. Г. Раскина под ред. Е. И. Стафьевой. М.: Языки русской культуры.
- Коллинз Р. (2002). Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н. С. Розова, Ю. Б. Вертгейма. Новосибирск: Сибирский хронограф.
- Копосов Н. Е. (2005). Хватит убивать кошек! Критика социальных наук. М.: НЛО.
- Копосов Н. Е. (2006). История понятий вчера и сегодня // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX веков. Вып. 5. СПб.: Алетейя. С. 9–32.
- Корбут А. (2009). Новый эпистемолог, или Игла познания. URL: <http://www.polit.ru/article/2009/09/18/socdisc/> Дата доступа: 10.01.2014.
- Крикпе С. А. (2010). Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / Пер. с англ. В. А. Ладова, В. А. Суворцева. М.: Канон+.
- Кузьминов В. (2010). Социологизм и социология знания. URL: <http://www.polit.ru/article/2010/07/29/sociologisme/> Дата доступа: 10.01.2014.
- Куш М. (2002). Социология философского знания: конкретное исследование и защита / Пер. с англ. А. Веретенникова // Логос. № 5-6. С. 104–134.
- Куш М. (2004). Победителю достается все: философия жизни и триумф феноменологии / Пер. с англ. Е. Симаковой // Логос. № 3-4. С. 171–204.
- Лавджой А. (2001). Великая цепь бытия: история идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги.

- Лавджой А. (2005). Историография идей / Пер. с англ. С. В. Хлудневой // История философии. № 12. С. 158–169.
- Лазарев А. (2010). Робер Мандру и судьба исторической психологии Люсьена Февра // Мандру Р. Франция раннего Нового времени, 1500–1640: эссе по исторической психологии / Пер. с франц. А. Лазарева. М.: Территория будущего. С. 9–32.
- Латур Б. (2006). Нового времени не было: эссе по симметричной антропологии / Пер. с франц. Д. Я. Калугина под ред. О. В. Хархордина. СПб.: ЕУ СПб.
- Лейбниц Г. В. (2010). О словах. М.: ЛИБРОКОМ.
- Ло Дж. (2006). Объекты и пространства // Социология вещей / Под. ред. В. С. Вахштайна. М.: Территория будущего. С. 223–243.
- Мандру Р. (2010). Франция раннего Нового времени, 1500–1640: эссе по исторической психологии / Пер. с франц. А. Лазарева. М.: Территория будущего.
- Манхейм К. (1994). Идеология и утопия / Пер. с нем. М. И. Левиной // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист. С. 7–276.
- Мегилл А. (2012). Роль теории в историческом исследовании и историописании / Пер. с англ. О. В. Воробьевой // Историческая наука сегодня: теории, методы, перспективы / Под. ред. Л. П. Репиной. М.: ЛКИ. С. 24–40.
- Нехаев А. В. (2013). Лингвистика «+» или «-» история? Фердинанд де Соссюр о роли диахронии // Культура, наука, образование: проблемы и перспективы: Материалы II Всероссийской научно-практической конференции. Ч. II. Нижневартовск: НГУ. С. 35–37.
- Остин Дж. (1999). Как производить действия при помощи слов / Пер. с англ. В. П. Руднева // Остин Дж. Избранное. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги. С. 13–135.
- Оукиот М. (2002). Рационализм в политике // Оукиот М. Рационализм в политике и другие статьи / Пер. с англ. И. Мюрберг, Е. Косиловой, Ю. Никифорова, А. Артемьевой. М.: Идея-Пресс. С. 7–37.
- Ору С. (2000). Лингвистика и антропология во Франции (1600–1900) / Пер. с франц. Б. П. Нарумова // Ору С. История. Эпистемология. Язык. М.: Прогресс. С. 219–253.
- Пельц Д., Эндрюс Ф. (1973). Ученые в организациях: об оптимальных условиях для исследований и разработок / Пер. с англ. Р. Е. Мельцера. М.: Прогресс.
- Пик Д., Растин М. (2013) Введение в Квентина Скиннера: интерпретация в психоанализе и истории. URL: <http://gefeter.ru/archive/9683> Дата доступа: 10.01.2014.
- Плотников Н. С. (2000) Жизнь и история: философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Погорелов Ф. А., Соколов М. М. (2004) Интеллектуальный ландшафт Санкт-Петербургской социологии: попытка картографии // Телескоп. № 1. С. 59–64.
- Погорелов Ф. А., Соколов М. М. (2005). Академические рынки, сегменты профессии и интеллектуальные поколения: фрагментаризация Петербургской социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 8. № 2. С. 75–92.
- Ревель Ж. (1998). История и социальные науки во Франции. На примере эволюции школы «Анналов» // Новая и новейшая история. № 6. С. 64–87.

- Рингер Ф. (2008). Закат немецких мандаринов: академическое сообщество в Германии, 1890–1933 / Пер. с нем. Е. Канищевой, П. Гольдина. М.: Новое литературное обозрение.
- Ритцер Дж. (2002). Современные социологические теории / Пер. с англ. А. Бойкова, А. Лисицыной. СПб.: Питер.
- Скиннер К. (2004). Коллингвудовский подход к истории политической мысли: становление, вызов, перспективы / Пер. с англ. Ю. Иддис // Новое литературное обозрение. № 66. С. 55–66.
- Скиннер К. (2006). Свобода и историк // Скиннер К. Свобода до либерализма / Пер. с англ. А. В. Магуна под ред. О. В. Хархордина. СПб.: ЕУ СПб. С. 86–99.
- Сковорода Г. (1973). Басни харьковские // Сковорода Г. Сочинения в 2 тт. Т. 1. М.: Мысль. С. 78–107.
- Сафонова М. А. (2010). Сетевая история петербургской социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 13. № 3. С. 83–110.
- Сафонова М. А. (2012). Сетевая структура идентичности в локальном сообществе социологов // Социологические исследования. № 6. С. 107–120.
- Соболева М. Е. (2005). Философия как «критика языка» в Германии. СПб.: СПбГУ.
- Соколов М. М. (2008). Проблема консолидации академического авторитета в постсоветской науке: случай социологии // Антропологический форум. № 9. С. 8–31.
- Соколов М. М. (2009а). Российская социология после 1991 года: интеллектуальная и институциональная динамика «бедной науки» // Laboratorium. № 1. С. 20–57.
- Соколов М. М. (2009б). Гоффман, Мэри Дуглас и смысл (академической) жизни: церемониальные аспекты критических дискуссий в теоретической социологии // Антропологический форум. 2009. № 10. С. 130–143.
- Соколов М. М. (2010а). Там и здесь: могут ли институциональные факторы объяснить состояние теоретической социологии в России // Социологический журнал. № 1. С. 126–132.
- Соколов М. М. (2010б). Индивидуальные траектории и происхождение «естественных зон» в петербургской социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 13. № 3. С. 111–132.
- Соколов М. М. (2012а). О процессе академической (де)цивилизации // Социологические исследования. № 8. С. 21–30.
- Соколов М. М. (2012б). Изучаем локальные академические сообщества // Социологические исследования. № 6. С. 76–82.
- Соколов М. М., Бочаров Т. Ю., Губа К. С., Сафонова М. А. (2010). Проект «Институциональная динамика, экономическая адаптация и точки интеллектуального роста в локальном академическом сообществе: петербургская социология после 1985 года» // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 13. № 3. С. 66–82.
- Соколов М. М., Титаев К. Д. (2013). Провинциальная и туземная наука // Антропологический форум. № 19. С. 239–275.

- Суровцев В. А. (2010). Аналитическая философия: всеобщее и нюанс // Вопросы философии. № 8. С. 23–29.
- Тернер Р. С. (2006). Историзм, критический метод и прусская профессура с 1740 по 1840 год / Пер. с англ. Т. Доброницкой // Новое литературное обозрение. № 82. С. 32–58.
- Тротман-Валлер С. (2009). Филология вещей или филология слов? История одного спора и его сегодняшние продолжения / Пер. с франц. С. Козлова // Новое литературное обозрение. № 96. С. 28–41.
- Февр Л. (1991). Капитализм и Реформация // Февр Л. Бои за историю / Пер. с франц. А. А. Бобовича, М. А. Бобовича, Ю. Н. Стефанова. М.: Наука. С. 203–216.
- Филиппов А. Ф. (1997). О понятии «теоретическая социология» // Социологический журнал. № 1-2. С. 5–37.
- Филиппов А. Ф. (2008). О понятии теоретической социологии // Социологическое обозрение. Т. 7. № 3. С. 75–114.
- Фуко М. (1994). Слова и вещи: археология гуманитарных наук / Пер. с франц. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб.: А-сэд.
- Фуко М. (1996). Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. с франц. С. Табачниковой. М.: Касталь. С. 8–46.
- Фуко М. (2012). Археология знания / Пер. с франц. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитарная академия.
- Хабермас Ю. (2006). Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. С. В. Шачина под ред. Д. В. Складнева. СПб.: Наука.
- Хабермас Ю. (2007). Познание и интерес // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем. М. Л. Хорькова под ред. О. В. Кильдюшова. М.: Праксис. С. 167–191.
- Хапаева Д. (2005). Герцоги республики в эпоху переводов: гуманитарные науки и революция понятий. М.: Новое литературное обозрение.
- Хар-Пелед М. (2013). Деколонизация западной истории: политическое рождение французской исторической антропологии. URL: <http://gefter.ru/archive/8564>
Дата доступа: 18.01.2014.
- Хойслинг Р. (2003). Контексты и перспективы сетевой теории // Хойслинг Р. Социальные процессы как сетевые игры: социологические эссе по основным аспектам сетевой теории / Пер. с нем. Б. Скуратова. М.: Логос-Альтера. С. 32–43.
- Шартье Р. (2004а). Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? / Пер. с франц. Н. Мовниной // Новое литературное обозрение. № 66. С. 17–47.
- Шартье Р. (2004б). Post scriptum, или Двадцать лет спустя / Пер. с франц. И. Стаф // Новое литературное обозрение. № 66. С. 48–54.
- Шелер М. (2011). Проблемы социологии знания / Пер. с нем. А. Н. Малинкина. М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Шеллинг Ф. В. Й. (2009). Лекции о методе университетского образования / Пер. с нем. И. Фокина. СПб.: Мирь.

- Шлейермахер Ф.* (2004). Герменевтика / Пер. с нем. А. Л. Вольского. СПб.: Европейский Дом.
- Шлейермахер Ф.* (2008). О понятии герменевтики, ссылаясь на догадки Ф. А. Вольфа и учебник Аста / Пер. с нем. А. В. Лаврухина // Докса. Вип. 12: Німецька традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі. Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова. С. 440–454.
- Шнедельбах Г.* (2002). Университет Гумбольдта / Пер. с нем. В. А. Куренного // Логос. № 5-6. С. 65–78.
- Эльстер Ю.* (2011). Объяснение социального поведения: еще раз об основах социальных наук / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: ГУ ВШЭ.
- Эспань М.* (2006). Межкультурная история филологии / Пер. с франц. С. Козлова // Новое литературное обозрение. № 82. С. 13–31.
- Alexander J. C.* (1995). Fin-de-siecle social theory: relativism, reduction and the problem of reason. London, New York: Verso. P. 128–217.
- Collins R.* (1989). Toward a theory of intellectual change: the social causes of philosophies // Science Technology and Human Values. Vol. 14. № 2. P. 107–140.
- Daniels G. H.* (1967). The process of professionalization in American science: the emergent period, 1820–1860 // Isis. Vol. 58. P. 151–166.
- Darnton R.* (1980). Intellectual and cultural history // The past before us: contemporary historical writing in the United States. London: Cornell University Press. P. 327–354.
- Durkheim E.* (1995). The elementary forms of religious life. New York: Free Press.
- Habermas J.* (1970). Toward a rational society. Boston: Beacon Press.
- Habermas J.* (1973). Theory and practice. Boston: Beacon Press.
- Jameson F.* (1984). Postmodernism, or the Cultural logic of late capitalism // New Left Review. Vol. 146. № 1. P. 53–92.
- Latour B., Woolgar S.* (1979). Laboratory life: the construction of scientific facts. Princeton: Princeton University Press.
- Lovejoy A.* (1940). Reflections on the history of ideas // Journal of the History of Ideas. Vol. 1. № 1. P. 3–23.
- Law J., Hassard J.* (1999). Actor Network Theory and after. Oxford: Blackwell.
- Mannheim K.* (1952). The problem of a sociology of knowledge // Mannheim K. Essays on the sociology of knowledge. London: Routledge & Kegan Paul. P. 134–190.
- Mead G. H.* (1967). Mind, self, and society. Chicago: University of Chicago Press.
- Merton R. K.* (1973). The normative structure of science // Merton R. K. The sociology of science: theoretical and empirical investigations. Chicago: Chicago University Press. P. 267–278.
- Pocock J. G. A.* (1985). The state of art // Pocock J. G. A. Virtue, commerce, and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1–36.
- Schelling F. W. J.* (1990). Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. Hamburg: Meiner.

- Skinner Q.* (1969). Meaning and understanding in the history of ideas // *History and Theory*. Vol. 8. № 1. P. 3–53.
- Skinner Q.* (1970). Conventions and the understanding of speech acts // *Philosophical Quarterly*. Vol. 20. № 79. P. 118–138.
- Skinner Q.* (1971). On performing and explaining linguistic actions // *Philosophical Quarterly*. Vol. 21. № 82. P. 1–21.

FASSIN D. (2013) ENFORCING ORDER: AN ETHNOGRAPHY OF URBAN POLICING. CAMBRIDGE: POLITY. 320 P.
ISBN 978-0-7456-6480-4*

Андрей Корбут

Научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ
Адрес для корреспонденции: ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Российская Федерация 101000
Email: korbut.andrei@gmail.com

Книга профессора Института перспективных исследований Принстонского университета Дидье Фассена «Наведение порядка: этнография городской полиции», представляющая собой авторизированный перевод на английский французского оригинала, вышедшего в 2011 году¹, относится к достаточно редкому жанру социологических текстов: этнографии полиции. Редкость подобного рода исследований связана прежде всего с сопротивлением материала: полиция всегда была и остается одной из самых закрытых для посторонних структур. Эта ситуация тем более парадоксальна, что, в отличие от всех прочих органов обеспечения безопасности, полиция постоянно находится на виду: с ней сталкиваются не только преступники и жертвы, но и огромное число самых обычных людей, например, когда они просто идут по улице. Формы этих контактов с полицией могут быть самыми разными: начиная с простого обмена взглядами и заканчивая убийством одной из сторон. Именно это заставляет социальных исследователей обратить внимание на повседневную работу полиции «на земле», которая и является отправной точкой книги Фассена. В первом же предложении своей книги Фассен связывает необходимость исследований полиции с теми взаимодействиями, которые происходят между полицейскими и обычными гражданами: «Начиная с Уоттса в Лос-Анджелесе в 1965 году и заканчивая Тоттенхемом и Лондоном в 2011 году практически все крупные городские беспорядки за последние полвека были результатом силового взаимодействия между сотрудниками правоохранительных органов и жителями неблагополучных кварталов, обычно приводившего к смерти молодого человека, принадлежащего к расовому или этническому меньшинству» (р. ix). Такая ситуация делает исследования полиции насущной академической задачей, но она же осложняет проведение подобных исследований, поскольку их результаты будут наверняка использоваться далеко за пределами академии самыми разными общественными группами с самыми разными целями. Поэтому любой исследователь полиции оказывается перед необходимостью нащупывания своей особой,

© Корбут А. М., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

* Работа подготовлена в рамках проекта Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ «Спонтанные и навязанные порядки социальной жизни: модусы взаимодействия и трансформаций».

1. Fassin D. (2011). *La Force de l'ordre: une anthropologie de la police des quartiers*. Paris: Seuil.

уникальной средней линии между полюсами «общественного мнения», которое склонно обвинять полицию в необоснованном насилии, нарушении законов, покровительстве своих, коррупции, расизме и т. п., и мнения самой полиции, которая обвиняет общественность в очернении образа полицейского, непонимании специфики его работы, раздувании мелких инцидентов и неблагодарности.

Дидье Фассен постарался выстроить свою «нейтральную полосу» в соответствии с тем материалом, с которым ему пришлось столкнуться. В основе книги лежит антропологическое исследование, проведенное автором, в то время — сотрудником Высшей школы социальных наук (Париж), в 2005–2006 и 2007 годах в одном из пригородных полицейских участков Парижа. Исследование совпало по времени с массовыми беспорядками в пригородах Парижа в октябре и ноябре 2005 года, однако действия полиции во время этих беспорядков почти не попали в книгу, в том числе потому, что автор был вынужден по просьбе полицейского руководства приостановить исследование на это время, а также потому, что район, обслуживавшийся этим участком, был относительно спокойным. Все последующие попытки Фассена (подробно описанные во введении) продолжить свое исследование провалились: обращения за разрешением к самым разным чиновникам, включая министра внутренних дел, ни к чему не привели. В этом смысле автору повезло начать исследование в удачный момент относительного и временного ослабления требования недопущения посторонних лиц внутрь полиции.

В центре внимания Фассена — деятельность специального подразделения, созданного в середине 1990-х годов: отряда по борьбе с преступностью (*brigade anti-criminalité*), который есть в любом полицейском участке Франции. Это элитное подразделение, в которое принимаются сотрудники, прошедшие специальный отбор. Оно подчиняется только руководителю отряда и начальнику участка. В отличие от рядовых полицейских, эти сотрудники полиции передвигаются на машинах без опознавательных знаков и не носят униформу. Их главная задача — патрулирование улиц в целях предотвращения преступлений и быстрое реагирование на поступающие сигналы. Хотя Фассен изучал работу и других подразделений, именно действия сотрудников данного отряда находятся в фокусе исследовательского интереса, что, безусловно, накладывает свой отпечаток на повествование, поскольку эти подразделения гораздо охотнее, чем обычная полиция, применяют силу и в целом славятся своей агрессивностью и брутальностью. Это не только известно жителям неблагополучных кварталов, которые с гораздо большей опаской относятся к отрядам по борьбе с преступностью, чем к обычной полиции (р. 56), но и заставляет некоторых поступивших в отряд менять смену внутри отряда (отряд работает в ночную и дневную смены, и работающие в ночную смену значительно чаще прибегают к насилию и агрессии) (р. 205) или вообще переводиться в другие подразделения. Соответственно, выводы, которые делает Фассен о работе полиции, следует всегда соотносить с тем, какой материал он изучает. Для его изучения он использовал традиционные этнографические методы: интервью, наблюдение, анализ документов, но главное — он отправлялся на патрулирование улиц вместе

с полицейскими, наблюдая за их рутинной, повседневной работой. В книге приводятся подробные описания десятков эпизодов, свидетелем которых он был.

В результате наблюдения за повседневной полицейской работой Фассен обнаруживает, что распространяемые медиа представления об этой работе радикально отличаются от обыденной практики. Ключевым словом для описания полицейской рутины оказывается «скука»: по подсчетам автора (р. 67), примерно 10 % (редко — 20) своего времени полицейские тратят на реагирования на вызовы, а все остальное время они занимаются патрулированием и заполнением бумаг. Патрулирование при этом проходит в основном без каких-либо событий, что накладывает свой отпечаток на готовность полицейских быстро (и с заметной радостью) реагировать на поступающие сигналы или совершать досмотры на улицах, просто чтобы «размяться».

На протяжении семи глав, составляющих основной текст книги, автор анализирует различные аспекты деятельности полицейских «на земле», помещая их в более широкий контекст как аналогичных исследований полиции в других странах, так и политических и социальных процессов, с которыми неразрывно связаны полицейские практики. По мнению Фассена, такая контекстуализация позволяет взглянуть на действия полицейских в широкой перспективе, не ограничиваясь мелкими деталями интеракций (р. 166–167). В то же время порой это делается в ущерб собственно этнографическому описанию. Например, в главах «Ситуация» и «Политика» основное место отводится анализу не наблюдавшихся автором событий, а статистики и сообщений СМИ.

В целом обсуждаемые автором темы (насилие, дискриминация, политика, мораль) — это не темы, которые релевантны для самих полицейских. Скорее, это повестка дня «общественности». Поэтому в книге постоянно чувствуется некоторый перекокс: несмотря на стремление следовать за этнографическим материалом и соблюдать нейтральность в отношении изучаемой группы, автор чаще всего выступает на стороне «жертв». Описывая тех, кто оказывается объектом внимания и действий полиции, он использует термины вроде «ни в чем не виноватые», «ничего не делали», «спокойно разговаривали», «просто ехал», «стояли», «не совершали никаких преступлений». Разумеется, Фассен не утверждает, что все эти люди невиновны, но он тем не менее показывает, что в большинстве ситуаций полицейские не имеют никаких оснований для проведения досмотра или задержания, помимо своего изначально сформированного мнения о том, что обладатели определенного цвета кожи, носящие определенную одежду и находящиеся в определенном месте в определенное время являются потенциальными или реальными правонарушителями или преступниками. Это ведет к тому, что автор называет ситуации контакта полиции с населением «театром правопорядка» (р. 108), т. е. воспринимает их как срежиссированные определенным образом сцены, цель которых зачастую заключается в демонстрации полицейскими своей власти и силы.

Впрочем, у понятия «театр правопорядка» есть и другой источник, гораздо более важный. Центральной нитью всей книги Фассена является различие между

общественным и социальным порядком. Отталкиваясь от предложенной Ричардом Эриксоном² формулировки задачи, решаемой полицией, как «воспроизводства порядка», Фассен утверждает: «...остановки и досмотры репрезентируют чистые отношения власти, функционирующие в качестве призыва к порядку, но не к общественному порядку, которому молодежь, спокойно беседующая, сидя на скамейке, или весело играющая в футбол, ничем не угрожает, а к социальному порядку — порядку неравенства (между полицией и молодежью) и несправедливости (по отношению к закону и просто человеческому достоинству), который должен быть впечатан в тело» (р. 92). Это ключевое различие пронизывает все описания реальных взаимодействий между полицией и жителями пригородов, наиболее частой формой которых являются «остановка и досмотр». На многочисленных примерах автор показывает, что в этих ситуациях, которые для полицейских являются настолько нормальными, что они не скрывали их от исследователя, можно обнаружить очевидные проявления дискриминации. Хотя автор старается быть осторожным в своих выводах и отмечает, что полиция воспринимает дискриминационные практики иным образом, нежели сторонние наблюдатели, обсуждение им проблемы дискриминации основывается на желании выяснить, есть ли дискриминация «на самом деле» (он приходит к выводу, что она «есть»). Заимствуя у Майкла Бэнтона³ различие дискриминации, основанной на предрассудках, и дискриминации, основанной на вероятности (т. е. дискриминации, определяемой вероятностью совершения преступлений представителями той или иной группы) (р. 152), Фассен показывает, что хотя полиция заявляет либо об отсутствии дискриминационных практик в деятельности ее сотрудников, либо о том, что чрезмерная представленность среди останавливаемых и задерживаемых молодых людей мужского пола, принадлежащих к определенным этническим группам, отражает лишь повышенный уровень преступности в этих группах, на самом деле часто за остановками и досмотрами на улицах стоят именно предрассудки, основанные на стремлении к поддержанию социального порядка.

Разница между общественным и социальным порядком объясняет, почему полицейские часто применяют чрезмерную силу в процессе досмотров и задержаний. По мнению Фассена, полиция тем самым пытается «преподать урок» (р. 198) «преступникам» прямо на месте, не доверяя судьям, которые в дальнейшем будут решать судьбу задержанного. Полицейские считают, что правовой порядок второстепенен («право всегда подчинено порядку», р. 71) и в каком-то смысле мешает их задаче борьбы с преступностью, которая (борьба) рассматривается не как юридический, а как социальный феномен, требующий совершения действий, которые должны отбить охоту у задержанных или у свидетелей задержания нарушать порядок в дальнейшем. Тем самым каждая интеракция полиции с рядовыми

2. Ericson R. V. (1982) *Reproducing order: a study of police patrol work*. Toronto: University of Toronto Press.

3. Banton M. (1983). *Categorical and statistical discrimination // Ethnic and Racial Studies*. Vol. 6. № 3. P. 269–283.

гражданами определяется не только предрассудками относительно определенных групп населения, но и представлениями о том, какова функция полиции в целом и как она может выполняться в существующих условиях, когда судьи придираются к каждой мелочи и отпускают преступников, а журналисты очерняют полицию и обвиняют полицейских в несправедливости и жестокости. К этим двум источникам, определяющим форму реальных взаимодействий полиции и населения, добавляется еще и чисто институциональное давление, связанное с текущей политической конъюнктурой: необходимость производить определенные «цифры», показатели задержаний и раскрытий преступлений. Если дискриминационные практики позволяют объяснить, кто именно оказывается предметом внимания полиции, а представление о миссии полицейских — как разворачиваются конкретные интеракции, то «цифровая» система объясняет, почему чаще фиксируются преступления определенного типа. С точки зрения раскрываемости наиболее удобными являются два типа преступлений: связанные с оборотом наркотиков и связанные с нарушением миграционного законодательства. Их высокая раскрываемость обусловлена легкостью персонификации преступника (преступник ловится в момент преступления или даже сначала ловится преступник, а потом выясняется, что он совершил). Например, досмотры людей в определенных местах в определенное время или остановки определенных водителей и машин дают почти гарантированный результат. Совместное действие всех трех указанных факторов ведет к тому, что белых подростков из среднего класса полиция или вообще не трогает, или отпускает, даже если находит у них наркотики, в то время как на подростков-арабов или африканцев надевают наручники, отвозят в участок и держат там до утра просто за то, что они оказались неподалеку от места совершения преступления.

Как можно видеть из сказанного выше, этнографические подробности работы полиции интересуют Фассена лишь в той мере, в какой они связаны с проблемными ситуациями, имеющими широкое общественное значение. Из книги мы не узнаем, например, чем занимаются полицейские во время долгих часов патрулирования, или какого типа бумажную работу они вынуждены выполнять. Но в то же время мы можем почитать подробные описания того, как полиция унижает жителей неблагополучных районов, отпускает расистские шутки, поддерживает политические лозунги крайних правых или создает аварийные ситуации по дороге к месту преступления. Антропология Фассена — это, как он сам ее называет, «публичная антропология» (р. 223), неразрывно связанная с вопросами демократии. Это одновременно делает автора нечувствительным к определенным темам, которые он воспринимает как данность (вроде повседневных истоков, способов производства и способов обоснования того, что он называет «неравенством», «несправедливостью» и «дискриминацией»), и чувствительным к другим темам. Одна из таких тем — риторика, которую используют политики и полицейские для описания деятельности полиции. Фассен фиксирует появление и распространение в последние годы военной риторики (р. 36–41): все чаще говорят не «борьбе», а о

«войне с преступностью», «войне с наркоторговцами», «войне с организованными преступными группировками». Функция такой риторики заключается в том, что она обосновывает необходимость полиции как важнейшей организации в ситуации «необъявленного чрезвычайного положения» (р. 221), в которой правовое регулирование деятельности полицейских отходит на второй план. Нормы права становятся в такой ситуации или помехой, или прикрытием (Фассен, например, описывает, с какой радостью полицейские воспринимают новость о том, что кто-то из них обнаружил в законодательстве пункт, под который они могут подвести действия того или иного «преступника» (р. 71)). Чрезвычайное положение требует чрезвычайных мер, которые предполагают расширение права на легитимное применение силы. Насилие при этом начинает восприниматься не просто как физическое принуждение, но прежде всего как морально-психологическое давление, призванное поддерживать социальный порядок как моральный порядок. Наведение порядка становится более приоритетной задачей, нежели «поддержание мира» (р. 216). В результате общество (точнее, определенные его сегменты, но в идеале — все общество в целом) становится «врагом», а полиция — «жертвой»: «...виктимизация полиции была реакцией на криминализацию общества» (р. 192).

Парадоксальность этого необъявленного чрезвычайного положения, которую Фассен никак не объясняет, состоит в том, что население при этом выражает очень высокую степень доверия полиции: согласно опросу 2011 года, 74 % французов доверяют полицейским (р. 262). Почему, если французы из неблагополучных районов столь часто сталкиваются с необоснованным применением силы против них, они продолжают доверять полиции? Отсутствие ответа заставляет усомниться либо в данных опросов, либо в том, как Фассен реконструирует деятельность полиции. Разумеется, такое расхождение может говорить и о своеобразном «расщеплении» в восприятии полиции, которое оказывается состоящим из двух частей: восприятия полиции в ситуациях непосредственного контакта и восприятия полиции как единственной инстанции, в которую можно обратиться в случае возникновения угрожающей ситуации. Но как указывает сам Фассен, такое расщепление маловероятно, поскольку агрессивное или дискриминирующее поведение полицейских ведет к появлению общей негативной установки в отношении полиции в целом: во многих случаях (как и в том случае, который стал причиной массовых беспорядков в Париже в 2005 году) подростки при виде полиции просто убегают, даже если они ничего не совершили. Следовательно, тут должен действовать какой-то еще фактор, не нашедший отражения в книге.

Несмотря на указанные недостатки, книга является важным вкладом в исследование современной полиции, поскольку позволяет показать, каким образом многие структурные проблемы полиции воплощаются в повседневной практике и как эти проблема осмысляются непосредственными участниками взаимодействий между полицией и рядовыми гражданами. Проследивая цепочки, связывающие мимолетный взгляд патрульного полицейского на подростка, стоящего на автобусной остановке, и предвыборную риторику Николя Саркози, Фассен прочер-

чивает смысловые линии там, где непосредственные участники эти линии или не замечают, или пытаются скрыть.

К сожалению, в отечественных социальных науках аналогов таких исследований до сих пор нет. Можно указать лишь два исследовательских проекта, которые основаны на этнографических данных: «Профессиональный „жизненный мир“ сотрудников МВД: повседневная жизнь, дискурсивные практики и медиа-образы» (2011–2012, исполнитель — Екатерина Ходжаева (Казанский национальный исследовательский технический университет им. А. Н. Туполева))⁴ и «Милиция и этнические меньшинства: практики взаимодействия в Казани и Санкт-Петербурге» (2006–2008, совместный проект Института социальных исследований и гражданских инициатив (Казань) и Центра независимых социологических исследований (Санкт-Петербург))⁵. Кроме того, можно отметить проект «Этнически избирательный подход в действиях милиции в московском метро» (2005–2006, исполнитель — Автономная некоммерческая организация «Юристы за конституционные права и свободы» (ЮРИКС))⁶, в основе которого лежали наблюдения за деятельностью сотрудников милиции в метрополитене. Столь небольшое число этнографических исследований полиции в России, помимо объективных причин (традиционная закрытость полиции, слабое финансирование социологических исследований, общее плачевное состояние российских социальных наук), связано, вероятно, еще и с тем, что проблемы российской полиции не вызывают такого резонанса, как в странах Западной Европы и США. Массовые беспорядки последних лет в России редко когда были спровоцированы действиями полицейских (за исключением, возможно, беспорядков на Манежной площади в 2010 году, хотя там действия полиции были лишь один из существенных факторов), и наоборот — действия полицейских, вызывавшие широкий резонанс в СМИ, не приводили к серьезным беспорядкам (достаточно вспомнить случай с майором Евсюковым и инцидент с пытками в казанском ОВД). Кроме того, ситуация отличается еще и более низким уровнем поддержки полиции: согласно данным опроса, проведенного ВЦИОМ в конце 2013 года, 46 % опрошенных выражают доверие полиции⁷, что может свидетельствовать как о гораздо более серьезных проблемах внутри российской полиции, так и о негативном образе полиции в глазах россиян, но и в том и в другом случае это может вести к еще большему замыканию полиции и ограничению доступа к ее «внутренней кухне». Все эти факторы сказываются на количестве этнографических исследований полиции в России, хотя, как показыва-

4. Результаты опубликованы, в частности, в: Ходжаева Е. (2011). «Частное» и «публичное» в пространственной организации повседневных практик участкового (опыт этнографического описания) // *Laboratorium*. 2011. №4. С. 18–52.

5. Результаты проекта опубликованы в сборнике: Воронков В., Гладарев Б., Сагитова Л. (Ред.). (2011). Милиция и этнические мигранты: практики взаимодействия. СПб.: Алетейя.

6. Результаты исследования опубликованы в: ЮРИКС. (2006). Этнически избирательный подход в действиях милиции в московском метро. М.: Новая юстиция.

7. ВЦИОМ. (2013). Пресс-выпуск № 2449 «Полиция и общество: оценка, отношение, доверие». URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=114595>. Дата доступа: 10.01.2014.

ет сравнение книги Фассена с российскими публикациями, очень часто можно обнаружить общность российских и западных повседневных полицейских практик и проблем. Проблема дискриминации, проблема «палочной системы», проблема чрезмерного и неоправданного применения силы, проблема необоснованных задержаний на улицах представителей этнических меньшинств, проблема зависимости деятельности полиции от политической ситуации, проблема круговой поруки и многие другие характерны не только для российских правоохранительных органов, но и для полиции других государств. Это общее основание позволяет использовать результаты (прежде всего — концептуальные) исследования Фассена применительно к российской реальности, пока у нас не появится достаточное количество этнографического материала, чтобы разрабатывать новые концептуальные схемы и находить новые понятия для описания российской полиции.

Нарративность визуального, или О пользе несоциологического чтения

СОНТАГ С. (2013). О ФОТОГРАФИИ / ПЕР. С АНГЛ. В. ГОЛЫШЕВА. М.: АД МАРГИНЕМ. 272 С. ISBN 978-5-91103-136-7

Ирина Троцук

Кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии
факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов
Адрес для корреспонденции: ул. Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, Российская Федерация 117198
Email: irina.trotsuk@yandex.ru

Малларме, этот самый логичный эстет XIX века, сказал, что все на свете существует для того, чтобы в конце концов попасть в книгу. Сегодня все существует для того, чтобы попасть на фотографию (с. 40).

Сколько бы не спорили о «правильных» вариантах концептуализации современности (скажем, постмодерна ли она, а если нет, то где конкретно и почему происходят смещения сего все сильного тренда), нельзя не признать двух отчетливых особенностей нынешней жизни. Во-первых, любой человек, сохранивший «архаичную» верность печатной книге и привычку приобретать объекты своей нежной привязанности в результате неспешных походов меж стеллажей книжных магазинов, как правило, ловит себя на мысли, что не может понять критериев разнесения книг по разделам (за исключением алфавитного порядка)¹. Во-вторых, прицельно, долго, тщательно, а нередко и мучительно подбирая сугубо научную (хотя сегодня столь однозначная маркировка тоже ставится под сомнение) литературу и обретая стойкое ощущение, что она бесконечно интертекстуальна, прочитать все нереально, а понять вообще ничего не получается, можно неожиданно наткнуться на все проясняющую книгу, купленную по случаю, для отвлекающе-развлекательного чтения, а иногда в подборке подобного досугово-легкого чтения (пусть и вполне себе сложной, но именно художественной литературы) постоянно наталкиваться на удивительно точные суждения по своей теме. В итоге все чаще приходится встречаться с прекрасными (и однозначно) научными работами, каждый раздел которых предваряют подобного типа цитаты из (столь же однозначно) художественных произведений.

© Троцук И. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. В интернет-магазинах все существенно проще: «продавцы» приписывают сомнительному по своей жанровой и дисциплинарной принадлежности изданию множество идентификационных меток, но покупатель, меняя параметры поиска, будет вынужден вновь и вновь просматривать повторяющиеся названия в выводимых списках.

Можно сколь угодно долго рассуждать об изменениях критериев научности в условиях современности (или постмодерна — тут кому как больше нравится), о сближении деятельности литератора и ученого, поскольку последний вынужден оттачивать художественные и риторические приемы воздействия на разные аудитории и жонглировать разными типами дискурсов и нарративов, — суть от этого не изменится, и страдающая, а, может, наслаждающаяся бесконечным пересмотром собственных дисциплинарных границ социология выигрывает, наверно, больше остальных наук: чтение несоциологической литературы исключительно полезно социологам для понимания крайне сложных вещей. Введенное У. Эко разделение «наивного» (обыватель) и «критического» (ученый) чтений оказывается бессмысленным: раз мы признаем, что критерием профессиональной пригодности является, по Ч. Р. Миллсу, «развитое социологическое воображение», то и «наивное» чтение купленной по случаю книги может легко трансформироваться в «критическое». Скажем, опубликованная в 2004 году книга Бибиш «Танцовщица из Хивы», будучи ярким примером «наивной литературы», получила статус полноценной/традиционной, не имея формально никакого отношения к социологии, — вот прекрасная иллюстрация сути, возможностей и ограничений биографического метода².

Вышедшая в издательстве «Ад Маргинем» в рамках совместной программы с Центром современной культуры «Гараж» (а не некоей социологической институцией) книга Сьюзен Сонтаг «О фотографии» представляет собой русский перевод серии очерков, опубликованных между 1973 и 1977 годами и прославивших автора как писателя и критика. В книгу включены шесть эссе и краткая антология цитат, принципиально важных для понимания «эстетических и моральных проблем, возникающих в связи с вездесущностью фотографических изображений». Эта вездесущность, по Сонтаг, привела к «установлению между человеком и миром отношений „хронического вуайеризма“, в результате чего все происходящее начинает располагаться на одном уровне и приобретает одинаковый смысл». Вторая основополагающая идея книги, также изложенная в аннотации, состоит в том, «что человек, который снимает, не может вмешаться в происходящее, и, наоборот, — если он участвует в событии, то оказывается уже не в состоянии зафиксировать его в виде фотоизображения».

Эти идеи закладывают основы социологической трактовки визуального в фотографическом его формате по аналогии с нарративами. В первом случае Сонтаг утверждает, что все мы воспринимаем мир сквозь призму возможностей его фотозапечатления: каждому приходилось, наслаждаясь природным пейзажем или творением рук человеческих, пожалеть, «какой кадр мог бы получиться», если по тем или иным причинам вы не смогли его сфотографировать. По сути, речь

2. Бибиш. (2004). Танцовщица из Хивы, или История простодушной. СПб.: Азбука. (Это реалистичное, литературно необработанное нарративное письмо.)

идет о «фотографическом повороте»³, аналогичном «нарративному повороту»⁴ с его лейтмотивом, что функционирование различных форм знания можно понять только через рассмотрение их повествовательной природы, и его предшественнику — «лингвистическому повороту», согласно которому все типы явлений — прежде всего языковые, а все факты — «репрезентации» дискурсивных механизмов⁵, т. е. все проявления человеческой природы связаны с языком и коммуникацией и зафиксированы в нарративах. Условный лозунг двух «поворотов» «все есть текст» Сонтаг могла бы заменить на «все может стать фотографией», а трактовку человеческой жизни как «автолингвистического феномена» — на «фотоисторию»: сегодня ни одна биография немыслима без соответствующего визуального ряда — запечатленных на фотографиях персонажей, ситуаций и событий. Как в нарративе человек меняет значение и последовательность фабульных событий своей жизни, объединяя их в решающий конкретные смысловые задачи сюжет, так и фотография отражает «оптику» автора. И чтобы стать «хроническим вуайеристом», создающим фотографические «слепки» действительности, человек должен обрести в ходе социализации фотографический аналог «нарративной компетентности» — способности создавать «истории» с доминированием аффективно-оценочного компонента. Считается, что она формируется к девяти годам, когда человек научается отделять себя от материального мира прослойкой текстов, — примерно в этом же возрасте нынешним детям дарят первый личный фотоаппарат.

Второй лейтмотив книги, зафиксированный в аннотации, — проблема добраться до реальности: если человек полноценно участвует в событии, то не в состоянии зафиксировать его в виде фотоизображения. Это извечная проблема метода включенного наблюдения — невозможно полностью дистанцироваться от ситуации и взглянуть на нее беспристрастно, если вы попали под «обаяние поля». С фотографией проблема несколько иная, но она редко осознается: одну и ту же ситуацию люди фотографируют настолько по-разному и в то же время разные ситуации — настолько однотипно, что у зрителей складывается о них впечатление, нередко радикально отличающееся от замысла фотографов, которые ради конкретного кадра многое упускают из виду. «Фотографии свидетельствуют не только о том, что „там“, но и о том, что видит индивидуум; они не просто регистрация, но и оценка мира» (с. 120). Вот почему люди иногда сознательно отказываются брать фотоаппарат в поездки — он мешает наслаждаться полнотой визуального восприятия. Вот почему, как в биографической иллюзии П. Бурдьё, мы с детства вырастаем в одобряемые репертуары фотографических жанров и следуем им, и фотографии разных людей столь однотипны и до смешного предсказуемы (например, позы на дружеских, любовных, модельных, праздничных и прочих снимках). Вот почему,

3. В научном дискурсе обычно упоминается «визуальный поворот», но это вещь несколько иная, чем нарастающая мания фотографирования всего и вся, хорошо отраженная, скажем, в Инстаграме.

4. Трубина Е. Г. (2002). Нарратология: основы, проблемы, перспективы. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та.

5. Копосов Н. Е. (1997). Замкнутая вселенная символов: к истории лингвистической парадигмы // Социологический журнал. № 4. С. 37.

как продемонстрировали события последних месяцев на Украине, а политические события мы воспринимаем именно через фотографическое их отображение, даже самые обычные фотографии очевидцев событий нередко сопровождаются комментариями их участников и авторов, вынужденных противостоять неверным, на их взгляд, интерпретациям своих снимков, что «все было не так»: участие и фотографирование — две разные практики, конституирующие разные версии событий, даже если участвовал и снимал один и тот же человек.

Фотографию, согласно Сонтаг, следует понимать по аналогии с нарративом — как «текст о» действительности, «прозрачность» которого обусловлена вращением человека с детства в репертуар визуальных изображений своей культуры и усвоением способов конструирования реальности посредством фотографирования и интерпретации его результатов. Фотография как нарратив — ансамбль приемов презентации образов, «передаваемых культурно-исторически, ограниченных уровнем мастерства каждого индивида и смесью его социально-коммуникативных способностей с лингвистическим/фотографическим мастерством... причем локальный репертуар нарративных форм переплетается с более широким культурным набором дискурсивных порядков, которые определяют, кто какую историю/фотографию рассказывает/делает, где, когда и кому»⁶.

Ничего нового в трактовке фотографий как визуальных нарративов, конечно, нет, и об этом не стоило бы и говорить, если бы в рамках социологии сегодня не складывались три подхода к работе с фотографией, достаточно далеких от ее нарративной интерпретации. Во-первых, это «мультимодальный (дискурс)-анализ», в фокусе которого находятся способы выражения значений — как вербальные, так и визуальные, т. е. подход, рассматривающий методологические возможности интерпретации сложных «текстов», в которые вплетены и визуальные элементы. Его истоки приверженцы «мультимодального поворота»⁷ видят в феномене «таблюдного сознания», открытом в 1930-х годах Дж. Гэллапом в рамках исследований рекламной коммуникации: люди, особенно живущие в многоязычной среде, лучше воспринимают информацию, которая представляет собой сочетание визуальных и текстовых блоков. Мультимодальные исследования, являющиеся в силу объекта изучения междисциплинарными, описывают отношения между реальностью и ее текстовыми и визуальными (фотографическими) репрезентациями, сконструированными разными дискурсами в различных социокультурных, институциональных и ситуационных контекстах. Предметное поле мультимодального (дискурс)-анализа весьма широко, но фотография выступает здесь, как правило, в качестве «фона» вербальных коммуникаций или способа фиксации вещественных элементов повседневной среды, т. е. о визуальном нарративе обычно речи не идет.

6. Брокмейер И., Харре Р. (2000). Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы / Пер. с англ. Е. Л. Мамчур // Вопросы философии. № 3. С. 30.

7. См., напр.: *McIlvenny P., Chaim N.* (2011). Multimodal discourse in mediated spaces // *Social Semiotics*. Vol. 21. № 2. P. 147–154.

Мультимодальный подход пытается в русле семиотических исследований «дешифровать» заложенные в визуальных обыденно-привычных «текстах» интенции автора и возможные реакции аудитории. Фотография здесь не искусство, которое «говорит само за себя... Большинство художников считают все написанное и сказанное об их работе... в лучшем случае, не относящимся к сути дела, а в худшем — вводящим в заблуждение... <набором> научных, духовных, технологических, политических метафор»⁸, тогда как исследование искусства должно быть «чувствительно к семиотическому измерению и при этом не исчезать в тумане формул» (с. 37). Клиффорд Гирц пишет о восприятии искусства как раз в духе нарративного анализа, воспроизводя особенности интерпретации визуального в логике обретения нарративной компетентности: «...некоторые из ментальных инструментов, с помощью которых человек упорядочивает свой визуальный опыт, могут варьироваться, и многие из этих вариативных инструментов культурно относительноны в том смысле, что они детерминированы обществом, повлиявшим на его опыт»⁹. «Чтобы стать по-настоящему полезным инструментом изучения искусства, семиотика должна перестать рассматривать знаки как средства коммуникации, как код, требующий расшифровки, и начать рассматривать их как формы мышления, как идиомы, требующие интерпретации» (с. 54), что и составляет суть нарративного анализа в сфере искусства, понимаемого как «форма социальной деятельности, лежащей в основе социальных идентичностей и практик»¹⁰.

Второй подход к визуальному — гиперэмпирический и гиперприкладной — прекрасно продемонстрирован в известном американском сериале «Обмани меня/Теория лжи» (2009–2011). Типичная детективная канва здесь разбавлена тем, что основным методом выведения людей на чистую воду выступает «считывание» лжи по невербальным маркерам¹¹, прежде всего по мимике и жестам. Оно может осуществляться по фотографиям, видеозаписям и в ходе личного общения, однако для обучения столь ценному навыку, которым превосходно владеет главный специалист по пресечению попыток соврать, используются именно фотографии, обычно политиков, каждая из которых ярко иллюстрирует определенную эмоцию.

В социологическом контексте, несмотря на отсутствие однозначных трактовок и системы эмпирических невербальных индикаторов различных эмоций и искренности, таковые периодически вызывают интерес исследователей в связи с двумя своими характеристиками: произвольностью, т. е. неконтролируемым, неосознанным использованием невербальных символов, формирующих имплицитные коммуникации¹² (например, в ходе фокус-групповых интервью ведется

8. Гирц К. (2010). Искусство как культурная система / Пер. с англ. Д. Аронсона под ред. А. Корбуа // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 32.

9. Там же. С. 40.

10. Фень Е. (2010). Рон Айерман. К социологии искусства, ориентированной на смысл // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 78.

11. Экман П. (2011). Психология лжи. Обмани меня, если сможешь / Пер. с англ. Н. Исуповой и др. СПб.: Питер. С. 69–77.

12. Лагун А. Е. (2004). Невербальное поведение: к методике использования в социологическом исследовании // Социологические исследования. № 2. С. 115–123.

видеозапись — по ее стоп-кадрам оценивается надежность и объективность полученных в вербальной коммуникации данных), и универсальностью человеческих эмоций, что фактически снимает ограничения, связанные с социокультурной обусловленностью и сензитивностью опросных методик. Поэтому «невербалика» взята на вооружение полицейскими службами ряда стран в целях визуального определения злоумышленников: в стрессовых условиях именно невербалика, особенно мимика, — основной способ коммуникации¹³. Конечно, речь не может идти об однозначной маркировке эмоций: они наслаиваются друг на друга, и человек может одновременно испытывать страх и отвращение, радость и удивление и т. д., а также накладываются на прошлые эмоциональные воспоминания, что затрудняет адекватное определение эмоций, испытываемых респондентами, и говорить об институционализации невербалики в эмпирических социологических исследованиях (за рамками методических экспериментов), преждевременно.

Третий подход к анализу фотографических практик теоретически и исторически более фундирован, поскольку сфокусирован исключительно на фотографии как основополагающей черте современных обществ, опосредующей взаимоотношения человека и мира, конституирующей пролегающую между ними «визуальную реальность»: все мы — «коллекционеры реальности», создающие свою версию действительности, переводя трехмерные реалии в двухмерные изображения, наделенные собственным смыслом. В современном мире «все, что стоит увидеть, нужно сфотографировать; все, что сфотографировано, стоит увидеть». В рамках данного подхода (социологии фотографии или социологии визуального) фиксируются исторические этапы эволюции фотографических практик, степень их социальной ангажированности в разных типах социальных систем, социокультурные факторы, определяющие способы фотографирования в частности и особенно «портретирования», рассматривания и размещения фотографий и другие рутинизированные модели поведения «нормальных» членов конкретного сообщества в сфере фотографических практик.

В качестве ключевой работы, легитимирующей социологическое изучение фотографии, обычно называется книга Пьера Бурдьё «Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie» (1965) (в разных переводах: «Искусство средней руки», «Обывательское искусство», «Срединное искусство»), где обозначены типы фотографов, охарактеризована зависимость восприятия фотографии от социально-классовой принадлежности человека и в целом утверждается, что, «несмотря на кажущуюся произвольность, фотографическое оценивание мира социально обусловлено и что анализ фотографий, самой практики, того, как она производится во времени и пространстве, а также социального происхождения фотографов-любителей, важен для социологии»¹⁴. По мнению Бурдьё, «то, что снимали фотографы-любители, то, как и когда они это делали, как при этом относились к тому, что делали, и как оправдывали, комментировали свое отношение, создавало

13. Изард К. Э. (2011). Психология эмоций. СПб.: Питер. С. 61.

14. Волков В. В., Хархордин О. В. (2008). Теория практик. СПб.: Изд-во ЕУ СПб. С. 148.

и воспроизводило устойчивую структуру, которая соотносится с объективным социальным пространством»¹⁵.

В 2013 году вышло русское издание книги Ролана Барта «Camera lucida. Комментарий к фотографии», где выделено два взаимосвязанных модуса восприятия фотографических изображений — социокультурный, социополитический, языковой и личностно-эмоциональный (биографически детерминированный). Данная трактовка согласуется с устойчивым разведением социального и индивидуального пластов любого «повествования» в рамках нарративного анализа. Предлагаемый Бартом формат работы с «мифами» — его вариант нарративного анализа, прекрасно проиллюстрированный в книге «Мифологии» на примере изображения «салютующего французскому флагу негра»: «в качестве формы негр-солдат обладает лишь куцым, изолированным, обедненным смыслом, зато в качестве «французской имперскости»... обретает связь с великой Историей Франции, с ее колониальными авантюрами, с ее теперешними трудностями, но в понятие влагается не столько сама реальность, сколько известное представление о ней»¹⁶. Чтобы символ был идентифицирован, «французская имперскость» должна тронуть определенную категорию читателей (мифические понятия не обладают устойчивостью, ибо историчны), и именно повторяемость понятия, проходящего через разные формы, позволяет расшифровать «миф» — точно так же повторяемость поступка или переживания выдает скрытую в нем интенцию (личный пласт фотографирования).

Третий подход принципиально важен для концептуализации фотографических практик, хотя современная ситуация усложняет даже теоретическое разведение уровней их интерпретации: «первоначально семейное фотографирование выполняется в четком следовании ритуальным формулам, где всегда известно, что подлежит обязательному фотографированию, а что не может быть сфотографировано. Переход от моностилизма к полистилизму в устройении общества изменит этот порядок, в эпоху импровизации сниматься будет все подряд, что начнет заметно обесмысливать получаемые снимки»^{17,18}. Помимо тенденций к обесмысливанию и нарастанию массива визуальных данных фотография сегодня, вмешиваясь в судьбу человека, обретает гиперсоциальные характеристики: «вооруженные своими машинами, фотографы должны атаковать действительность, которая представляется непокорной, лишь обманчиво доступной, нереальной» (с. 160), а значит, будут жертвы, что хорошо прослеживается в военной фотографии как способе присвоения, «приручения» агрессивного мира и одновременно отгораживания от него, спрятавшись за камеру. Жертвой может стать не только фотограф, погибнув, выполняя свою работу, — «тяжелые события, запечатленные на

15. Там же. С. 155.

16. Барт Р. (2000). Мифологии / Пер. с франц. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых. С. 244.

17. Круткин В. (2009). Снимки домашних альбомов и фотографический дискурс // Визуальная антропология: настройка оптики / Под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. М.: Вариант. С. 119.

18. Речь идет, безусловно, о любительской, а не профессиональной фотографии.

фотографии, могут воздействовать на человека болезненнее, чем в живом виде» (с. 220): смотрящий на фотографию выступает «зрителем в квадрате» — события помимо его воли были определены их участниками, а близость и ракурс их рассмотрения — автором изображения.

Третий подход позволяет суммировать социальные функции фотографии, в которых просматривается возможность эмпирической социологической работы с нею в рамках нарративного анализа. Во-первых, это запечатление истории, материальное подтверждение реальности происходившего и способ вновь «войти» в соответствующий фрагмент жизненного опыта¹⁹. Данной функции близка и иная, связанная с преодолением реального или ситуативного одиночества: люди посредством фотографии «запоминают» моменты общения с другими и, смотря на них в полном одиночестве, уже не воспринимают его как абсолютное. Речь может идти о моментах расставаний (любящий муж носит с собой в бумажнике фотографию жены и/или детей) или утрате близких (люди развешивают в домах фотографии ушедших родных, разговаривают с ними). «Сила фотографии в том, что она позволяет внимательно рассмотреть мгновение, которое немедленно смывалось бы потоком времени... это замораживание времени, дерзкая, резкая остановка» (с. 150). Социальный пласт подобного замораживания — неотъемлемый элемент любого нарратива, поскольку «другие люди — опора индивидуального существования... одиночество убивает не только смысл вещей и явлений, оно угрожает самому их существованию... земля, по которой ступают мои ноги, нуждается в том, чтобы и другие попирали ее, иначе она начнет колебаться под ними»²⁰.

Вторая функция фотографии — овладение (пусть воображаемое и эфемерное) пространством и временем, «превращая опыт в изображение, в сувенир» (с. 21) — так можно «сохранить» образ себя и других в конкретный момент времени, вспоминая о прошлом в будущем, а также «символически» захватить пространства, где человек побывал (один из смыслов туризма). С помощью активного (а порой агрессивного) фотографирования люди стремятся смягчить чувство неуверенности и дезориентированности в незнакомом месте (судя по туристическому «фольклору», самыми депрессивно-испуганными, видимо, являются японские туристы). Сонтаг связывает тревожность, снять которую помогает фотографирование, с целым рядом обстоятельств: будучи не уверенны в своей реакции на нечто, считающееся примечательным, люди помещают камеру между собой и этим объектом; манипуляции с камерой смягчают тревогу вынужденных не работать, а развлекаться в отпуске трудоголиков; «самые рьяные фотографы и дома, и за границей, видимо, те, у кого отнято прошлое», у кого «разрыв с прошлым был особенно травматичен» (японцы и американцы).

19. Нуркова В. В. (2006). Зеркало с памятью: феномен фотографии: культурно-исторический анализ. М.: РГГУ. С. 212.

20. Турнье М. (1999). Пятница, или Тихоокеанский лимб / Пер. с фр. И. Волевич. СПб.: Амфора. С. 60–61.

В-третьих, фотография позволяет проводить «самонаблюдения», решая, как любой нарратив, одновременно личные и социальные задачи, взаимосвязанные и взаимообусловленные. С одной стороны, благодаря фотографии можно автобиографически «посмотреть на себя со стороны», сверив реалии и представления о них²¹, или же лишний раз повысить самооценку, если фотография замечательная и вы на ней прекрасно получились (возможны легкие и тяжелые нарциссические случаи). С другой стороны, фотография фиксирует социальные успехи, маркируя «статусные» достижения, подтверждая принадлежность определенной группе и «престижное потребление». Подобного рода фотографии ориентированы на убеждение окружающих во всем перечисленном и составляют основу того типа политической рекламы, где кандидат вместо внятных предвыборных лозунгов демонстрирует близкие доверительные отношения с лидером общественного мнения (например, в рамках президентской кампании Д. М. Медведева большинство его «рекламных» фотографий фиксировали «факты» неформального общения с В. В. Путиным).

(Само)презентационная функция фотографии сливается с двумя другими: с конструированием биографического нарратива через фотофиксацию «вех» личной истории и с укреплением групповой идентичности, поскольку человек фотографируется с определенными людьми в конкретных ситуациях и как бы подтверждает таким образом свою близость с ними, в том числе в ходе последующих совместных рассматриваний фотографий и воспоминаний о прошлом (сюда хорошо ложится практика устранения соратников И. В. Сталина с совместных фотографий с ним после их репрессирования).

И, наконец, фотография совмещает в себе познавательную и досуговую функции: если рассматривание чужих фотографий не является вашей профессией (как, например, у редактора новостного портала в Интернете), то вы будете получать информацию через фотообразы в свободное от работы время — узнавая новости, приобщаясь к мировой культуре, рассматривая фотоальбомы с репродукциями произведений искусства или посещая фотовыставки. Данные функции фотографии особенно подчеркивают ее превращение в современном мире, в силу повсеместности распространения и общедоступности, в нормативную практику: все фотографируют, и я фотографирую — это нормально и правильно. Поэтому вас могут не понять, если вы едете в интересное место, но не берете с собой фотоаппарат: иногда люди забавно оправдываются, говоря, что уже там побывали и все нужное запечатлели, либо ссылаясь на мощные фотографические возможности мобильного телефона. Согласно Сонтаг, нормативность фотографических практик обусловлена тем, что людям кажется, будто они становятся более реальными, видимыми в современном обществе, когда их фотографируют, а потому стремятся быть сфотографированными. Идея нормативности фотографии прослеживается и

21. На этом основан ряд жестких психологических методик похудения, призывающих упитанного человека сфотографировать себя, нередко абсолютно голым, и повесить свою огромную фотографию на холодильник как мотивацию прекратить постоянно лазить туда за едой.

в книге П. Штомпки «Визуальная социология: фотография как метод социологического исследования». Автор предлагает раздать всем простейшие фотоаппараты и попросить фотографировать «то, что важно»²²: очевидно, получившиеся фотографии будут весьма однотипны в силу их социокультурной обусловленности.

Таким образом, книга Сонтаг является практическим руководством (не технической пошаговой инструкцией, а именно руководством к действию в широком смысле слова), если мы рассматриваем нарративный анализ (что мне кажется правильным) как совокупность приемов работы с «текстом», в качестве которого может выступать любое «сообщение» — и устное высказывание, и «письменный дискурс», и изображение (кино, фотография, спектакль, реклама и т. д.). По Барту, любое сообщение создается с целью коммуникации и наделено определенным смыслом, поэтому «о нем можно рассуждать независимо от его вещественной основы... хотя зрительный образ императивнее письма, свое значение он внушает нам сразу целиком, без разложения на дробные элементы... — как только зрительный образ начинает нечто значить, он сам становится письмом и в этом качестве предполагает и некое словесное оформление»²³ (Барт, 2000: 235). Интерпретация фотографии предполагает рассказ о том, что на ней изображено, т. е. придание ей нарративной структуры как некоей визуальной инсценировке повествования²⁴: «строго говоря, из фотографии ничего понять нельзя... к пониманию нас приводит только то, что повествует» (с. 38–39).

Каковы же социологически релевантные принципы восприятия и интерпретации фотографии, согласно Сонтаг²⁵? Попробуем суммировать их по эссе, хотя дело это неблагодарное: книга по объему небольшая, и все, что автор счел нужным, она и так весьма немногословно сказала; книга изобилует емкими и точными определениями, которые хорошо встроены в тотальность текста и выдирать их из него даже жалко; все эссе очень разные с точки зрения своей социологической релевантности и насыщенности. Итак, в первом очерке «В Платоновой пещере» Сонтаг, используя соответствующую метафору, утверждает, что по сути с тех давних времен ничего не изменилось — мы все также «тешимся лишь тенями, изображениями истины», а вот формально «ненасытность фотографического глаза изменила условия заключения в пещере — ...обучая нас новому визуальному кодексу, фотографии меняют и расширяют наши представления о том, на что стоит смотреть и что мы в праве наблюдать, они — грамматика... и этика зрения». С 1839 года «сфотографировано, кажется, почти все», проведена инвентаризация действительности, и у человечества возникло ощущение, что оно «может держать в голове весь мир — как антологию изображений» (с. 12). Перечисляемые Сонтаг

22. Штомпка П. (2007). Визуальная социология. Фотография как метод исследования / Пер. с польск. Н. В. Морозовой. М.: Логос. С. 72.

23. Барт. Указ. соч. С. 235.

24. Анкерсмит Ф. (2003). Нарративная логика: семантический анализ языка историков / Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова под науч. ред. Л. Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс. С. 21.

25. Книга будет исключительно интересна и несоциологам, тем, кто изучает историю фотографии в ее объективно-фактуальном и дискуссионно-концептуальном измерениях.

свойства фотографии полностью соответствуют тем, что считаются базовыми характеристиками нарративов²⁶:

- Это «зафиксированный опыт», призванный «присвоить фотографируемое», «поставить себя в некие отношения с миром, которые ощущаются как знание, а следовательно, как сила».
- Это всегда «интерпретация — не столько высказывание о мире, сколько его части, миниатюры реальности, которые может изготовить или приобрести любой» (с. 13).
- Это всегда «свидетельство/подтверждение события, и оно может обвинять» (как факт фиксации преступления, измены, оскорбления и пр.), потому что «картинка может быть искаженной, но всегда есть основание полагать, что существует или существовало нечто, подобное запечатленному на ней» (с. 15) (например, мошенники никогда не фабрикуют фотографии полностью, а посредством соответствующих программ лишь изменяют или комбинируют достоверные изображения реальных событий).
- Искажения — конститутивные свойства фотографии: даже «особенно озабоченные изображением реальности фотографы все равно послушны подспудным императивам собственного вкуса и понятий» (с. 26) (люди всегда рассказывают/показывают «свою» версию событий «своими» словам/образами).
- Как и автобиографическое проговаривание себя, фотография — «социальный ритуал, защита от тревоги и инструмент самоутверждения» (с. 19).
- Фотография — «элегическое, сумеречное искусство», *emento mori*: «сделать снимок — значит причаститься к смертности другого человека (или предмета), к его уязвимости, подверженности переменам... каждая фотография свидетельствует о неумолимой плавке времени» (с. 28). Мы храним фотографии как визуальные «воспоминания» о себе и близких, и какими бы страшными и нескладными ни казались на них, они все равно вызывают у нас ощущение трогательности. В то же время фотографии создают эффект «псевдоприсутствия людей, чужих пейзажей, далеких городов, исчезнувшего прошлого и располагают к мечтаниям».
- Фотографии делают события, которые не видел воочию, более реальными — любые военные действия, террористические акты, политические перевороты и пр. Но если таких фотографий много и мы видим их изо дня в день, то они «анестезируют», заглушают совесть, способность к сочувствию, делают реальные ужасы менее реальными. По отношению к далекому прошлому «время возводит большинство фотографий, даже самых любительски неумелых, на уровень искусства», и возникает снижающая их реалистичность «эстетическая дистанция и обобщающая сентиментальность по отношению к ушедшим временам» (с. 35).

26. Анкерсмит Ф. Р. (2003). История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. М. Курарева, Е. Коломоец, В. Кашаева. М.: Прогресс-Традиция. С. 44–130.

- Как любая автобиография есть склеивание из осколков воспоминаний (фабульных событий) целого полотна (определенного сюжета), так и фотография «подкрепляет номиналистский взгляд на социальную реальность» (с. 37): можно сделать бесчисленное количество снимков любых мельчайших элементов мира, представив совершенно разные «версии» его фрагментов, а потому у каждой фотографии есть налет загадочности и множество смыслов/интерпретаций.

Второе эссе «Америка в фотографиях: сквозь тусклое стекло» посвящено оценке тех типов фотографий, что породили как исполнившиеся, так и не свершившиеся ожидания американской культурной революции. Сонтаг показывает, как и почему происходила демистификация американского искусства, в частности фотографии, реальностью, и почему оно само «возжелало заняться демистификацией»; как были пересмотрены критерии прекрасного и безобразного; как и почему фотография способна означивать, придавать важность и ценность своим объектам, сколь бы тривиальны они ни были; как постепенно «американская фотография эволюционировала от утверждения к выветриванию и, наконец, к пародированию программы эйфорического гуманизма Уолта Уитмена (эмпатия, согласие при расхождении, единство в многообразии)» (с. 45, 47), и как в результате американцы «остались с бумажными призраками и остроглазой, остроумной программой отчаяния» (с. 70). Многие фотографы занимаются почти тем же, что и социологи, убежденные, что человек дает одно-единственное искреннее биографическое интервью в жизни (хотя, по Бурдьё, и то вряд ли), поскольку все остальные будут усовершенствованными вариациями хорошо сработавшей первой биографической конструкции: фотографы пытаются поймать свои модели врасплох, увидеть их «собственное выражение лиц, а не то, какое они предъявили бы камере» (с. 54).

В эссе «Меланхолические объекты» Сонтаг утверждает, что несимпатичная репутация фотографии как самого реалистического искусства в корне неверна, потому что именно фотография сумела произвести сюрреалистический переворот в художественном сознании, показав, что сюрреальны не объекты (абсолютные нищета и богатство, тело в грязных отрепьях и принцесса в бальном платье), а «проложенная и перекрытая фотографией социальная дистанция и дистанция по времени» (с. 83). В качестве примера преодоления социальной дистанции Сонтаг приводит фотографический каталог немецкого народа, созданный Августом Зандером: он полагал, что важны не типические черты лица, а социальные маски (каждый индивид — лишь знак профессии, класса, занятия). Кроме того, фотография фиксирует не только то, что «достойно восхищения, но и чему надо противостоять, о чем сожалеть и что надо исправить» (с. 88), и в этом хищническая сторона фотографии, нарушающей все правила во имя фотогеничности: многие индейцы и «племена» Юго-Восточной Азии сохраняют свою самобытность исключительно в целях заработка на фотографиях туристов. «Любая коллекция фотоснимков — продукт сюрреалистического монтажа, сюрреалистическая аббревиатура истории» (с. 95).

«Фотография предоставляет полуфабрикат истории, полуфабрикат социологии... но есть что-то анальгетическое в этих новых формах упаковки реальности. Сюрреалистический метод, обещавший новую стимулирующую точку зрения для радикальной критики современной культуры, выродился в незатруднительную иронию, которая демократизирует все свидетельства, приравнивает их россыпь к истории» (с. 104). Примерно о том же писал Анкерсмит²⁷, утверждая, что понимание прошлого рождается только в пространстве между конкурирующими интерпретациями нарратива о нем; единственная данная нам реальность — текст нарратива, смысл которого мы можем открывать и приумножать, «правильной» интерпретации не существует, ибо содержание любой не соответствует исторической реальности. И «фотография ведет к растворению прошлого (в самом акте его сохранения), к фабрикации новой, параллельной реальности... подчиняясь сюрреалистическому императиву бескомпромиссного уравнивания в правах всех предметов... „реально“ все» (с. 107–108).

Можно привести тому два ярких примера. Во-первых, скандал, который разразился в блоге автора статьи о центре «Антон тут рядом» в Санкт-Петербурге относительно размещенных в статье фотографий²⁸, которые, по мнению читателей, должны были изображать ребят-аутистов не такими, какие они есть в жизни, а «красиво», и фотографировать следовало «кого-нибудь помилее, пофотогеничнее... и вообще не портить настроение» реальными снимками, а «дать „мимими“». Другой пример — дискуссии о том, действительно ли изготавливались в блокадном Ленинграде ромовые бабы, судя по рассказам писателя-фронтовика Даниила Гранина и военного историка Юрия Лебедева, приводящего в качестве подтверждения фотографии из советских архивов о производстве пирожных и конфет на ленинградских кондитерских фабриках для партийной элиты²⁹. Как в рамках нарративного анализа бессмысленно говорить об истинности, поскольку каждый нарратив есть лишь конструкция/версия реальности, «правдивая» для своего автора, и нас интересует не что говорится, а как и зачем, так и «фотографы, оперирующие в границах сюрреалистической восприимчивости, показывают, что попытки даже понять мир тщетны, и вместо этого предлагают его коллекционировать» (с. 113).

Эссе «Героизм видения» начинается с констатации общей особенности нарративов личного опыта: «мы учимся видеть себя фотографически, считать себя привлекательным — это значит думать, насколько хорошо ты выглядишь на фото... Перед тем как сниматься, многие беспокоятся: боятся не того, что камера украдет у них душу, как дикари, а боятся ее неодобрения. Людям нужен их идеализированный образ: фотография их в лучшем виде... Известие, что камера умеет лгать (ретушь), умножила число желающих сфотографироваться» (с. 115–116). Ровно так же

27. Анкерсмит. Нарративная логика. С. 23.

28. Воденников Д. Сделайте нам красиво. <<http://www.gazeta.ru/comments/column/vodennikov/s63353/5876909.shtml>>

29. Тайна блокадных фотографий: ромовые бабы в голодающем Ленинграде. <<http://tverdyi-znak.livejournal.com/1426146.html>>

в любом биографическом повествовании человек конструирует идеализированный образ себя, исходя из социально одобряемых форматов поведения, нынешней конструкции собственной идентичности, социального статуса и пр., — социолога интересуют не конкретные события рассказанного, а причины и социокультурные сценарии конструирования социально желаемого образа себя. В то же время фотографии «...уже не просто регистрировали реальность: теперь они задавали норму того, как нам видятся вещи, и тем самым меняли само понятие реальности — и реализма» (с. 118). Каждый фотограф создает собственный визуальный нарратив, демонстрируя «героизм видения»: «в поисках поразительных изображений фотографы отправились на свои культурные, социологические, научные сафари... ловя мир в силки активного, стяжательского, оценивающего, своевольного зрения» (с. 121), поэтому «для фотографии... безразлично — эстетически несущественно — приукрашивать мир или, наоборот, срывать с него маску» (с. 139).

Идеи Сонтаг созвучны проблемам развития (философии) истории во второй половине XX века, порожденным «лингвистическим» и «нарративным» поворотами. Изменение методологических подходов в истории породило дискуссию между традиционными историками и специалистами по риторике истории: первые стремятся скрыть разрыв между историческим письмом и его предметом, а вторые утверждают, что эффект реальности создает используемый набор риторических конвенций: «либо мы рассматриваем реальность как абсолютно проницаемую для истории — т. е. идеологизируем ее; либо, наоборот... как непроницаемую, нередуцируемую — т. е. поэтизируем ее (понимая поэзию как поиски неотчуждаемого смысла вещей)»³⁰. Аналогичную борьбу Сонтаг фиксирует в истории фотографии: «между двумя установками — на украшение, унаследованное от изобразительных искусств, и на правдивость, которая подразумевает не только внеценностную истину, как в науках, но и моралистический идеал правдивого сообщения» (с. 117).

Раз мы признаем нарративность фотографии, то следовательно, ее интерпретация определяется контекстом: «ее моральный и эмоциональный вес зависит от того, куда она помещена. Фотография меняется в зависимости от контекста, в котором мы ее видим — ...в галерее, на политической демонстрации, в полицейском досье, в фотографическом журнале... и каждая из этих ситуаций предполагает особое употребление снимков, но ни одна не закрепляет их значения. То, что Витгенштейн сказал о словах: «Значение слова — это его употребление», — относится и к фотографиям», каждую можно воспринимать и как целостный визуальный нарратив, и как, вследствие «размножения фотографий... и дробления истины», фрагменты, «относительные истины», лишь в совокупности формирующие некий образ действительности. Как точно подметил Вальтер Беньямин, «уже невозможно сфотографировать... никакую свалку без того, чтобы преобразить ее» (с. 144) — в этом суть процесса наррации, независимо от ее материального носителя. Причем речь отнюдь не идет о помещенной под фотографией подписи, потому что «даже

30. Барт. Указ. соч. С. 286.

самая точная подпись — это всего лишь одна из интерпретаций снимка, неизбежно ограниченная, подпись-перчатка легко надевается и снимается... никакая подпись не может навсегда ограничить или закрепить смысл изображения» (с. 146).

Эссе «Фотографические евангелия» объясняет, почему и как именно «фотография побуждала своих ведущих деятелей снова и снова объяснять, что они делают и почему это ценно... Чуть ли не каждый крупный фотограф писал манифесты и излагал свое кредо, объяснял нравственную и эстетическую миссию фотографии... фотографии делали весьма противоречивые заявления насчет того, какого рода знанием они обладают и какого рода искусством занимаются» (с. 152). Сонтаг вновь обозначает в фотографии ровно те два пласта, что характеризуют любой нарратив, хотя в трактовке фотографии между их приверженцами ведутся ожесточенные споры: с одной стороны, это «активное проявление особого „я“, бесприютного индивида, потерявшегося в огромном мире, — овладение реальностью путем его быстрой визуальной антологизации» (как посредством биографических нарративов мы проговариваем себя в существование); с другой стороны, фотография — это «средство найти свое место в мире (тоже громадном и чужом), озирая его беспристрастно, отбросив обременительные претензии самости» (любой автобиографический нарратив конструирует вписанность в некие социальные группы) (с. 157).

Сонтаг подчеркивает, что «язык, на котором обычно оценивают фотографии, чрезвычайно скуден... он паразитирует на лексиконе живописи... и чаще всего это суждения самого расплывчатого характера... потому что отсутствует богатая традиция фотографической критики... Причина в самой фотографии, когда к ней подходят как к искусству. Фотография предлагает процесс воображения иной, чем живопись, и апеллирует к другому вкусу... Эстетические оценки живописи основаны на критериях подлинности и мастерства — критериях, менее строгих в фотографии или вообще к ней неприменимых» (с. 184). Точнее сказать, отчасти применимых лишь к небольшому пласту фотографий, которые попадают в разряд искусства, тогда как продукты повседневных фотографических практик, которыми занимаемся мы все в большей или меньшей степени, — это «прожорливые» визуальные нарративы со своим смыслом, которые нельзя оценивать только и исключительно с эстетической точки зрения (дольше первых нескольких секунд), поскольку «фотография сама — реальность, реальный объект зачастую представляется ее бледным вариантом» (с. 194). На этой особенности нарративов основана готовность к разочарованию, с которой люди идут в офлайне встречаться со своими интернет-собеседниками: вполне предсказуемо все размещают в Сети самые удачные и даже идеальные свои изображения, а в вербальной коммуникации конструируют аналогичный свой образ. Соответственно, типы фотографий диктуют нам ожидания от встречи с реальностью, и как, скажем, Дж. Манфред предлагает жанровую классификацию нарративов (индивидуального опыта, библейские, преподавателей, детей, врачей, семейные, судебные/юридические, историкографические автобиографии, музыкальные, кинематографические и менталь-

ные нарративы)³¹, так и Сонтаг выделяет «снимки на паспорт, фотографии погоды, порнографические картинки, рентгенограммы, свадебные снимки и Париж Атже».

И, наконец, в эссе «Мир изображений» Сонтаг ставит диагноз современному миру — это постоянное «производство и потребление изображений... которые определяют наши требования к реальности и сами ставшие желанной заменой непосредственного опыта, жизненно необходимыми для здоровья экономики, политической стабильности и стремления к счастью... Изображения поистине способны узурпировать реальность, прежде всего потому, что фотоснимок не только изображение (в отличие от картины), интерпретация реальности; он также и след, прямо отпечатанный в реальности, — вроде следа ноги или посмертной маски» (с. 200–201). Посредством фотографирования мы делаем все вокруг частью информационной системы, пригодными для классификации и хранения объектами. Фотография не только преобразует содержание опыта, но и заставляет увидеть то, что мы иначе вообще не видим, обеспечивая гиперпрозрачность жизненных миров и бесконечные возможности контроля, «о каких нельзя было и мечтать при старом способе регистрации — письменном», поскольку фотография практически не зависит от создателя изображения — воспринимается и интерпретируется в зависимости от контекста и зрителей, невзирая на авторские трактовки.

В результате «реальность все больше и больше представляется похожей на то, что показывают камеры»: ровно так же люди живут в сконструированных собственными автобиографическими нарративами мирах, подтягивая к непротиворечивой версии событий любые происшествия, способные поколебать их картину мира. Как и в нарративах, сценарии которых социально детерминированы и нередко в них легко сочетаются крайне противоположные сюжетные ходы, в современном обществе между жанрами фотографии сложно провести четкие демаркационные границы, потому что фотограф агрессивно присваивает реальность, воспроизводит и перерабатывает ее, но как только продукт его труда размещен в свободном доступе, непредсказуемы и неподконтрольны форматы не только его интерпретации, но и коллажирования. Сонтаг приводит пример фотографии взрыва атомной бомбы, которую можно использовать для рекламы сейфа, — в известном французском фильме «Васаби» дочь главного героя собиралась поместить ее вместо обоев в своей комнате. Сегодня практика создания фотоколлажей стала повсеместной и популярной в социальных сетях: так называемые демотиваторы нередко представляют собой именно коллажи из известных фотографий с иными, чем изначальные, подписями под ними.

Описывая процесс создания книги — «из одного эссе вытекало другое, а потом (к моему удивлению) еще одно, получилась цепочка статей о значении и развитии фотографии, которая завела меня так далеко, что соображения, очерченные в первой, продолженные и задокументированные в последующем, можно было суммировать и расширить более теоретическим образом — и на этом остановиться» —

31. *Manfred J.* (2002). *Narratology: a guide to the theory of narrative*. Cologne: University of Cologne.

Сонтаг, по сути, фиксирует две базовые характеристики нарратива: «его следует читать целиком»³², а «когда вы прочли нарратив, вы прочли нарратив, и к этому добавить нечего»³³. «Фотографии не объясняют, а подтверждают существование. Роберт Франк был всего лишь правдив, когда заявил: „Чтобы создать подлинный современный документ, его зрительное воздействие должно быть таким, чтобы оно аннулировало объяснения“» (с. 149) — предельно точная характеристика любого нарратива, фиксирующая все возможности и ограничения социологической работы с его вербальными и визуально-фотографическими форматами.

32. Фливерг Б. (2004). Кейс-стади в контексте качественно-количественной проблематики // Социологические исследования. № 9. С. 15–19.

33. Анкерсмит. Нарративная логика. С. 34.

Возможности этнографического исследования проституции в большом городе

LÖW M., RUHNE R. (2011). PROSTITUTION: HERSTELLUNGSWEISEN EINER ANDEREN WELT. BERLIN: SUHRKAMP. 216 S. ISBN 978-3-518-12632-5

Ирина Ивлева

Кандидат социологических наук, старший преподаватель
кафедры культурной антропологии и этнической социологии
факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета
Адрес для корреспонденции: Университетская наб., д. 7-9, Санкт-Петербург, Россия 199034
E-mail: irina_ivleva07@mail.ru

Социологические работы, выполненные с помощью этнографических методов, всегда вызывают интерес читателей. Не будет исключением и эта книга, тем более что этнографический подход применительно к сфере проституции встречается не так часто. Авторы — германские социологи Мартина Лёв, известная в Германии исследовательница города, и ее коллега Ренате Руне. Уже во введении отмечается, что тема проституции в Германии остается маргинальной. В ходе работы над проектом авторы ощутили на себе негативное отношение, когда им однажды отказали в участии в конференции по той причине, что «говорить о проституции можно в Берлине, но не в маленьком городе» (S. 9).

Тем не менее эта работа выполнена по всем законам академического жанра. В книге представлены результаты проекта этнографического исследования проституции во Франкфурте-на-Майне, проводившегося с 2005 по 2008 год и профинансированного фондом DFG (S. 65). В ней детально описан контекст, в котором осуществляется проституция, и ее восприятие в городском пространстве. При этом в центре внимания оказываются категории пола и пространства. Как отмечают авторы, несмотря на то, что проблема проституции часто открыто обсуждается, она все равно остается «миром Другого» (S. 13).

Введение, заключение и пятая глава написаны совместно. В работе над пятой главой авторам помогли Кристиане Хове и Регине Хэнн. Вторая, третья, четвертая, шестая и седьмая главы принадлежат перу Р. Руне¹. Первая, восьмая, девятая главы написаны М. Лёв (S. 18–19).

Тот факт, что проблема проституции, несмотря на повышенный интерес СМИ, в научном мире оказывается на периферии, авторы объясняют трудностями, возникающими при доступе к полю. В результате практически невозможно найти на-

© Ивлева И. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. В 2010 г. Р. Руне прошла защиту диссертации (что соответствует получению докторской степени в нашей стране) по той же теме в Техническом университете Дармштадта.

дежные количественные данные, и все публикуемые цифры основаны на оценках (S. 21). Тем не менее приводятся некоторые оценки: численность проституток в Германии доходит до 400 тыс.; оборот секс-индустрии в 1990-е годы составлял порядка 12,5 млн марок (S. 22–23). Авторы указывают, что в научной литературе зачастую встречается упрощенное определение проституции как «предоставления сексуальных услуг за деньги», а это влечет вопрос о том, относить ли к данной сфере секс по телефону и тому подобные услуги (S. 23–24). В сегодняшней секс-индустрии в Германии зачастую задействованы женщины-мигрантки. Их доля составляет до 52 %, тогда как немки или представительницы Евросоюза лишь 42 % (S. 24).

Более взвешенный взгляд, по мнению авторов, характерен для исторических работ по теме, которые не довольствуются стереотипом, что проституция является древнейшей профессией, а подчеркивают ее изменчивость и процессуальность. Поскольку во всех этих работах утверждается, что под проституцией может подразумеваться разнообразие феноменов, её четкое определение отсутствует. Позиция Лёв и Руне сводится к тому, чтобы трактовать проституцию широко и тем самым учитывать родственные явления (S. 25).

Стоит отметить, что в исторической литературе большое значение придается социальному контролю над проституцией, попыткам предотвратить распространение венерических заболеваний. Последний аспект усиленно обсуждается с середины 1980-х годов в связи с появлением ВИЧ. В этом контексте женщин, занятых проституцией, стали обозначать как особую группу риска, что дало толчок для углубленных медицински ориентированных исследований. Однако как выяснилось позже, это была неверная оценка, возникшая из-за того, что обычных проституток не отделили от тех, что одновременно были потребителями инъекционных наркотиков (S. 26).

Обсуждая вопрос о принятии Закона о проституции (ProstG) в 2002 году, авторы напоминают, что секс-индустрия в Германии легализована, но ранее она устойчиво оценивалась как безнравственная деятельность и подвергалась общественному и правовому ущемлению. Например, в тех случаях, когда клиент отказывался платить деньги, проститутка не имела возможности обратиться в суд. Кроме того, женщины, занимающиеся проституцией, не могли рассчитывать на социальное страхование. Новый закон был призван устранить эти проблемы, однако так и остался на бумаге (S. 27–30). С другой стороны, благодаря введению этого закона ныне обсуждается вопрос о том, что проституция — такая же профессия, как и все остальные. Тем не менее на политическом уровне считается важным способствовать уходу женщин из секс-индустрии (S. 31).

Лёв и Руне стремятся опровергнуть навязанный СМИ стереотип о том, что зачастую женщины занимаются проституцией по принуждению, или, во всяком случае, ставят его под сомнение (S. 33–36). В литературе господствуют два взгляда: женщины в сфере проституции не должны рассматриваться как девианты; проституция является средством реализации мужского господства над женским те-

лом (S. 37). Так или иначе, в сегодняшней Германии предпринимаются попытки оценивать проституцию как нормальную услугу, а проституток — как уверенных в себе, эмансипированных женщин. Более того, на почве этих общественных изменений возникло Движение проституток, не только указывающее на различные ограничения в их деятельности, но и критично реагирующее на дискурсы, существующие в женских и гендерных исследованиях (S. 38–39).

Значимым при исследовании проституции является тот факт, что на первом плане обычно оказываются женщины, предлагающие сексуальные услуги за деньги. Другая ключевая фигура — клиенты — до начала 1990-х годов почти не принималась в расчет или в лучшем случае рассматривалась как анонимная, бесформенная масса. Авторы стремятся восполнить данный пробел. По их мнению, исследование клиентуры проституток в Германии находится в зачаточном состоянии, поскольку клиентов проституток долгое время воспринимали как девиантов (S. 43–44). Кроме того, упускаются из виду социально-пространственные аспекты, хотя в городах Германии до сих пор действуют постановления о так называемых запретных зонах (Sperrgebietsverordnungen), и кварталы красных фонарей по-прежнему воспринимаются как мир Другого (S. 45).

По оценкам экспертов, количество проституток во Франкфурте-на-Майне доходит до 2000 человек, которые работают в борделях, апартаментах, сауна-клубах и на улице. И хотя уличная проституция в сегодняшних условиях почти утратила свое значение (S. 48), в третьей главе перечисляются основные улицы, где она все еще сохраняется. Профессиональные проститутки легально работают в зоне Теодор-Хёусс-Аллеи, а в Привокзальном квартале города давно существует участок, где работают наркозависимые женщины. Однако из-за маргинальности уличной проституции в секс-индустрии города авторы не стали концентрировать на ней внимания (S. 54).

На самом деле наибольшим спросом пользуется проституция в борделях, которые сосредоточены в Привокзальном квартале (S. 55), представляющем собой основную зону толерантности и типичный квартал красных фонарей. При этом мигрантки составляют 90–95 % от всех женщин, задействованных в секс-индустрии города. 47 % из них прибыли из Южной Америки и с Карибов, 22 % — из Таиланда, 20 % — из Восточной Европы, и только немногие — из Африки и с Ближнего Востока (S. 58). Привокзальный квартал, в котором концентрируется секс-индустрия города, застроен как старыми, так и более современными зданиями, однако неопрятные фасады, неприятный запах на некоторых улицах и мусор вызывают ощущение заброшенности. Несмотря на то, что в последние годы ситуация несколько улучшилась, квартал остается местом притяжения для наркоманов, что считается здесь самой главной проблемой (S. 59). В этой связи можно даже ставить вопрос о том, что сильнее влияет на сохранение негативного имиджа квартала.

Удивительно, но подробности исследования детально излагаются лишь в четвертой главе, хотя некоторые аспекты оговариваются уже во введении. Лёв и Руне относятся к сторонникам конструктивистского подхода и рассматривают способы

организации пространства как результат социального конструирования. Категории пространства и гендера являются для них взаимно обусловленными социальными конструкциями, процессы формирования которых они намеревались исследовать. Авторы полагают, что организация пространства в сфере проституции влияет на воспроизводство гендерного порядка и наоборот (S. 63).

Что касается использованных методов, то на первом этапе это был содержательный анализ документов: медийных отчетов о проституции за последние 50 лет, а также документов из сферы коммунальной политики, затрагивающих тему проституции (S. 65). Кроме того, использовался метод включенного наблюдения. Одна из авторов книги (кто именно это был, не указано) на протяжении полутора лет проживала в квартале. На время исследования здесь был арендован офис, в том числе для проведения интервью. Как высшее проявление доверия сами Лёв и Руне восприняли тот факт, что один из владельцев борделя предоставил им на четыре дня помещение, где они проводили интервью с клиентами (S. 70).

В ходе исследования была собрана коллекция проблемно-ориентированных, лейтмотивных интервью с представителями разных групп, имеющих отношение к проституции. Речь идет не только о проститутках, их клиентах и владельцах борделей, но и о работниках социальных служб, полицейских, других экспертах и жителях квартала. Число проинтервьюированных женщин, занимающихся проституцией, — всего пять человек, столько же владельцев борделей, а вот число опрошенных клиентов — одиннадцать (S. 66–69). При этом нужно учитывать сложность доступа к полю и то, что интервью длились в среднем полтора-два часа. Книга буквально пронизана цитатами.

Пятая глава посвящена описанию постепенного вытеснения уличной проституции из публичного пространства города и ее локализации в помещениях. Авторы обозначают этот процесс как своего рода «одомашнивание» и фиксируют его рамками 1960–1990-х годов. Здесь используются в основном материалы содержательного анализа прессы. Сегодня около 80 % секс-индустрии в Германии осуществляется в помещениях, но так было не всегда. Ссылаясь на Н. Элиаса, Лёв и Руне описывают процесс изгнания уличной проституции как способ придания ей более цивилизованных форм (S. 71–72). В 1960-е годы проституцию стали обсуждать прежде всего как проблему публичного городского пространства. Распространение уличной проституции побудило городские власти к принятию первого постановления о запретной зоне. Весь центр города, в том числе Привокзальный квартал, были объявлены запретными зонами для проституции. Но несмотря на попытки правового регулирования в этих зонах, проституция не исчезала (S. 73). Более того, во многом из-за принятых постановлений уличная проституция стала распространяться на другие жилые районы, что вызывало устойчивое недовольство населения (S. 74). В этот период было четко провозглашено желание покончить с уличной проституцией в Привокзальном квартале, стали приниматься полицейские меры.

Однако в 1969 году власти города пришли к выводу, что борьба с неконтролируемой уличной проституцией бесперспективна, более того, дали разрешение на возведение первого крупного борделя (S. 77). С наличием уличной проституции на определенных улицах Привокзального квартала смирились. В этой связи обычно делались отсылки на традиционные зоны толерантности, где проституция допускалась, но дискуссия о согласовании ее пространственного распределения в городе постепенно стихла (S. 79). Привокзальный квартал был объявлен зоной толерантности, что привлекло к нему инвесторов, способствовало повышению стоимости зданий, изменению его социальной структуры и концентрации проституции в борделях. Однако в 1987 году в силу вступил новый запрет, призванный освободить квартал от проституции. Тем не менее некоторые его части сохранили за собой право быть эксклюзивными зонами толерантности (S. 80).

Дополнительно к пространственному распределению проституции в городе в прессе освещался вопрос о ее влиянии на жителей. Основную угрозу видели в том, какое воздействие проституция оказывает на молодежь, и прежде всего на девочек. В результате социализация городских детей на улице прекращается и ведущей становится модель домашнего ребенка (S. 84–87). В то же время во второй половине 1980-х новой темой, обсуждаемой в прессе, становится представительство интересов женщин, занятых проституцией. Появляется движение под названием «Проститутки защищаются вместе» (*Huren wehren sich gemeinsam*). В этом контексте о проституции говорят как о сфере активности формирующегося женского движения и партии «зеленых». Медийное разделение женщин на порядочных и непорядочных, по крайней мере в городском парламенте, начинает отходить на второй план, а отдельных женщин, занимавшихся проституцией, отныне рассматривают как политиков. Если раньше считалось, что проститутки — это женщины, которые не готовы работать, то теперь проституцию все чаще оценивают как профессиональную деятельность (S. 91–93). Движение проституткок наладило связи с партиями, женскими инициативами, органами здравоохранения и церквями, поставив своей целью преодолеть изоляцию женщин, работающих в сфере секс-услуг (S. 94). Также со временем изменилось отношение к сутенерам, которые превратились в предпринимателей, владельцев тех или иных заведений и тем самым повысили свой статус и влияние. Вместе с тем это не привело к тому, что работа в секс-индустрии стала частью обычной повседневной жизни (S. 103).

Какие эмоции вызывают городские пространства проституции? Привокзальный квартал вызывает у людей безотчетный страх и ощущение небезопасности, которые не поддаются рациональному объяснению, в связи с чем авторы пишут о социальном конструировании эмоций и эмоционально нагруженных пространственных структурах. Несмотря на то, что СМИ этот квартал порой рассматривают как развлекательный, информанты придерживались другого мнения. Бывший руководитель полицейского участка признался, что за все время своей работы в квартале он так и не смог преодолеть чувство страха по отношению к городской «сцене» проституции (S. 105, 120–121). Даже те, кто чувствует себя в квартале

относительно уверенно (а это чаще мужчины), делали оговорку, что все же это небезопасное место в городе (S. 106). Хотя проституция стала по большей части невидимой, люди знают, что здесь происходит. Символическая репрезентация проституции в квартале сейчас обеспечивается в основном за счет обильной наружной рекламы (S. 119). Стратегия поведения других жителей города связана с избеганием квартала, что особенно характерно для «солидных» женщин (S. 123)².

Возникает ощущение, что, описывая отношения жителей квартала к проституции, авторы представили недостаточное количество точек зрения. К тому же к жителям квартала (опрошено всего пять человек) отнесены люди, ведущие здесь тот или иной бизнес, некоторые из них, очевидно, не проживали в квартале. Точка зрения представителя сферы искусства, который осознанно выбрал Привокзальный квартал как «креативное место жительства», упоминается только вскользь (S. 68). Можно предположить, что кварталы красных фонарей порой могут становиться туристической достопримечательностью города, как в Амстердаме, где такой квартал стал местом паломничества туристов, большинство которых приходят туда скорее из любопытства. Насколько Привокзальный квартал привлекает к себе внимание в этом смысле, в книге вообще не оговаривается.

Седьмая глава поднимает вопрос о проявлении эмоций в сфере проституции. Как правило, продаваемый секс и подлинные чувства четко разделяются. С одной стороны, клиенты подтверждают, что они испытывают «изолированное удовольствие», тогда как брачные и партнерские отношения связаны у них с тесной эмоциональной близостью (S. 125–126). С другой стороны, по мнению авторов, эмоции и в проституции играют довольно значимую роль. Обычно проститутки и клиенты говорят о чувстве удовольствия и удовлетворенности, указывают на возможность возникновения симпатии, дружбы, ищут в проституции новых ощущений (S. 132, 144–145). Более того, авторы неоднократно отмечают, что и здесь возможна любовь (S. 132, 147–148). Однако по мере дальнейшего изложения становится понятно, что речь может идти и о таких чувствах, как страх, стыд, отвращение, брезгливость (S. 138, 142).

Лёв и Руне подчеркивают, что подавляются прежде всего положительно воспринимаемые эмоции (S. 148). В этой связи возникает вопрос (наверное, дилетантский, но все же): что плохого в том, если проститутка может влюбиться? Почему табуируются проявления чувств? Это качественное исследование как раз интересно тем, что оно позволяет путем экспликации повседневных, рутинных практик и отношения к ним уловить сущность изучаемой среды. Однако на поставленные выше вопросы однозначного ответа нет. Видимо, авторы сами оказались в ловушке представлений о том, что это должно быть самой собой понятно. Но это дает возможность домыслить какие-то вещи самим читателям.

2. В этом отношении книга перекликается с недавно опубликованной работой Й. Хэфеле о феноменах беспорядка и страхе перед преступностью у жителей большого города (*Häfele J.* (2013). *Die Stadt, das Fremde und die Furcht vor Kriminalität*. Wiesbaden: Springer). Однако стратегии исследования совершенно разные.

Конечно, чувство отвращения может существенно затруднять работу в проституции. И эти чувства тоже подавляются. Скорее всего, они возникают даже чаще. Неслучайно авторы вспоминают и о других профессиях, вызывающих еще больше брезгливости, например, оказание услуг, связанных с уходом за ногами. Однако в профессиях подобного рода неприятные чувства фактически считаются нормой (S. 142–143). В то же время табуирование чувства любви и других положительных эмоций, по их мнению, способствует поддержанию границ между проституцией и нормальностью (S. 149). Это объяснение не кажется вполне убедительным. Ведь проблема состоит не только в том, что клиенты не стремятся сформировать привязанность, поскольку многие из них женаты, а в том, что взаимная любовь подтолкнет к уходу из этой профессии. В принципе такая цель ставится и на политическом уровне. Однако когда уровень образования низкий или не соответствует условиям принимающей страны, сделать это проблематично. С другой стороны, можно рассматривать как белое пятно и то, что в книге практически не обсуждаются возрастные рамки занятости в сфере проституции и уход из нее. Мимоходом упоминаются лишь бывшие проститутки, которые проявляют активность в общественной сфере, но как складывается судьба остальных, неизвестно.

В восьмой главе основной акцент сделан на проблеме чистоты, которую можно трактовать в прямом и переносном смысле. Этот аспект, активно обсуждавшийся в интервью, был неожиданным для самих авторов, стремившихся собрать данные о сексуализированных пространствах (S. 158). Ожидания чистоты могут быть направлены на пространство и тело. Владельцы борделей надеются путем поддержания чистоты в материально-вещественном смысле преодолеть устойчивое отождествление проституции с «грязью», ее негативный имидж, что на первый взгляд кажется наивным. Во всяком случае, некоторые из них желали заполучить какой-нибудь сертификат за образцовую чистоту в борделе, рассчитывая, что стандарты гигиены помогут изменить это отношение (S. 173).

Владельцы борделей не раз проблематизировали в интервью нечистоплотность клиентов, которые, приходя в бордель, теряют контроль над остальными телесными функциями (S. 158, 173). Но даже если это и так, их, в отличие от проституток, обычно не отождествляют с «грязью» или «отбросами». Авторы приходят к выводу, что чистоте и запятнанности придается большое символическое значение. Чистоту и нечистоту они рассматривают как культурный образец, фиксируемый также в документах XIX века, в которых образ «грязного» тела проститутки использовался с тем, чтобы охарактеризовать большой город как «клоаку» (S. 159). В противоположность этому нынешние посетители борделей описывали проституток как «красивых», «ухаженных», «свежевымытых» женщин (S. 153). Более того, гигиенические практики, определяемые в книге как «ритуальное очищение» (*ritualisierte Waschung*), обсуждались в основном применительно к мужчинам (S. 166).

Но видимо, ассоциации с грязью связаны не только с риском заражения, который, как отмечается в книге, в силу повсеместного использования презервати-

вов, а также гигиенических практик существенно снизился (S. 161), хотя и не исчез полностью. Между тем от внимания авторов как будто ускользает тот факт, что экономическая логика секс-индустрии состоит в том, чтобы обслужить как можно больше клиентов. При этом оказание сексуальных услуг связано с добровольным допущением в границы интимности незнакомцев с целью наживы, прямого расчета. Скорее всего, именно это рассматривается как нечто «грязное», и такое отношение, очевидно, сложно преодолеть. С другой стороны, понятно и то, что реальная жизнь накладывает ограничения на эту жесткую бизнес-логику. При попытках оценить, какой доход приносит секс-индустрия города, исходили из того, что одна проститутка обслуживает в день не более трех мужчин (S. 23).

В девятой главе проституция описывается как работа, требующая значительных усилий, определенной инсценировки, не зависящей от того, что чувствует проститутка, умелого регулирования эмоций и постоянной борьбы за создание убедительного образа, который должен подогревать влечение (S. 185). То, что эту профессию зачастую связывают с обманом, использованием тех или иных уловок, оговаривали в интервью посетители борделей, придающие большое значение выражению лица женщины, раскованности ее поведения, обстановке ее комнаты (S. 177–179, 182–183). В то же время авторы подчеркивают, что задача проститутки состоит не в том, чтобы создать видимость, а в том, чтобы сделать возможным чувственный опыт (S. 187), хотя здесь, как представляется, достаточно сложно провести грань между реальными чувствами и имитацией. Поэтому главная рекомендация: организовать для проституток курсы актерского ремесла и драматургии (S. 191) может вызывать неоднозначную реакцию. На мой взгляд, логичнее стремиться к реализации Закона о проституции, согласно которому проститутки имеют право на социальное обеспечение, и к тому, чтобы решить проблему, связанную с концентрацией наркоманов и дилеров в Привокзальном квартале, способствовать, наконец, уходу из профессии.

В заключении книги еще раз делается акцент на способах воспроизводства «другого» мира, не получающего особого признания в «нормальной» городской жизни.

Хотя эта работа, по существу, носит эмпирический характер и может задавать ориентиры для этнографического исследования, все же остается впечатление, что она недостаточно продумана в теоретическом плане. При обсуждении того или иного аспекта авторы опираются на идеи Н. Элиаса, П. Бурдьё, М. Дуглас, И. Гоффмана, по случаю делают ссылки на отдельные исследования зарубежных авторов о проституции, однако мало учитывается мировая дискуссия по этой тематике и концепции в сфере изучения сексуальности. Поэтому вопрос о том, как соотносится, к примеру, концепция пластической сексуальности Э. Гидденса³ с повседневными практиками в сфере проституции или как оценивать проституцию на фоне все большего разнообразия сексуальных практик и более толерантного отно-

3. Гидденс Э. (2004). Трансформация интимности. СПб.: Питер.

шения к ним, в книге не ставится. В результате появляется ощущение недосказанности, что можно рассматривать и как плюс, ведь книга наводит на размышления и одновременно позволяет выявить лакуны. С другой стороны, использование этнографического подхода позволило увидеть мир проституции изнутри и его роль в городском пространстве. Это несомненная заслуга авторов. Работа может быть интересна и в плане анализа сходств и различий практик регулирования проституции в Германии и России.

Negativity in Communism: Ontology and Politics

Artemy Magun

Professor of Democratic Theory, European University at Saint-Petersburg
Associate Professor, Saint Petersburg State University

Correspondence Address: Gagarinskaia Street 3, St. Petersburg, Russian Federation 191187
Email: amagun@eu.spb.ru

The article addresses the notion of communism with a special angle of factuality and negativity, and not in the usual sense of a futurist utopia. After considering the main contemporary theories of communism in left-leaning political thought, the author turns to the Soviet experience of an “actually existing communism.” Apart from and against the bureaucratic state, a social reality existed organized around *res nullius*, that is, an unappropriated world that was not a collective property, as in the case of *res publica*. The alienation from things and from the state resulted not only in the sense of oppression, but in a new culture of a paradoxical “communality” (A. Zinoviev), where the “Other,” be it a thing or a person, appears rather as *ground*, not *figure*. This culture of a non-thematic gaze led to a formation of a communality as a given, and not as a utopian desideratum. I claim that this is a major difference between the current Western society and a post-Communist society. The former is more solidary and collectivist, but only consciously and deliberately so, operating from an individualist ontology, while the latter is individualist, but with an assumption of the “Other” as a pre-given fact. In this chiasmus, both “communisms” are problematic, so that an alternative model of *individuation* (Virno), rather than the atomization of an assumed collectivity, would be preferable.

Keywords: communism, negativity, *res nullius*, late Soviet society, alienation.

References

- Aronson O. (1993) *Metakino* [Metacinema], Moscow: Ad Marginem.
- Badiou A. (2006) *Being and Event*, New York: Continuum.
- Badiou A. (2007) *Destruction, Negation, Subtraction: On Pier Paolo Pasolini*. Available at: <http://www.16beavergroup.org/mtarchive/archives/002701print.html> (accessed 5 October 2012).
- Badiou A. (2009) *L'hypothèse communiste*, Paris: Lignes.
- Benjamin W. (2006) The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility. *Selected Writings*, vol. 3: 1935–1938, Cambridge: Harvard University Press, pp. 101–133.
- Dobrenko E. (2007) *Political Economy of Socialist Realism*, New Haven: Yale University Press.
- Flatley J. (2008) *Affective Mapping*, Cambridge: Harvard University Press.
- Gastev A. (1971) *Poezia rabochego udara* [Poetry of the Worker's Blow], Moscow: Khudozhestvennaya literatura.
- Grandjonc J. (1983) Quelques dates à propos des termes communiste et communisme. *Mots*, vol. 7, no 1, pp. 143–148.
- Groys B. (2010) *The Communist Postscript*, London: Verso.
- Hölderlin F. (1989) *Le communisme des esprits*, Paris: L'Herne.
- Hölderlin F. (1988) Remarks on Antigone. *Essays and Letters on Theory* (ed. T. Pfau), New York: SUNY Press, pp. 109–116.
- Kant I. (1991) *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Koptev A., Lassard Y. (eds.) (2013) *The Roman Law Library*. Available at: <http://droitromain.upmf-grenoble.fr> (05.10.2013).
- Laclau E. (2004) Can Immanence Explain Social Struggles? *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* (eds. P. Passavant, J. Dean), New York: Routledge, pp. 21–30.
- Lefort C. (1986) *Essais sur le politique (XIXe — XXe siècles)*, Paris: Seuil.
- Magun A. (2009) *La Révolution négative*, Paris: Harmattan.
- Meerson O. (1997) *Svobodnaya Vesch: Poetika neostraneniya u Andrey Platonova* [A Free Thing: The Poetics of Re-Familiarization in Andrei Platonov's Work, in Russian], Oakland: Berkeley Slavic Specialties.
- Marx K. (1975a) Communism and the Augsburg Allgemeine Zeitung. *Collected Works*, vol. 1, Moscow: Progress Publishers, pp. 215–221.
- Marx K. (1975b) On the Jewish Question. *Collected Works*, vol. 3, Moscow: Progress Publishers, pp. 146–174.

- Marx K., Engels F. (1975a) Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. *Collected Works*, vol. 3, Moscow: Progress Publishers, pp. 3–129.
- Marx K., Engels F. (1975b) German Ideology. *Collected Works*, vol. 5, Moscow: Progress Publishers, pp. 19–584.
- Marx K., Engels F. (1976) Manifesto of the Communist Party. *Collected Works*, vol. 6, Moscow: Progress Publishers, pp. 477–519.
- Michelet J. (1979) *Histoire de la Révolution française*, vol. 1, Paris: Robert Laffont.
- Moulier Boutang Y. (2010) *Les nouvelles clôtures: nouvelles technologies de l'information et de la communication ou la révolution rampante des droits de propriété*. Available at: <http://fr.pekea-fr.org/p.php?c=comm/8-7-Y-MOULLIERBOUTANG.html> (accessed 5 October 2013).
- Nancy J.-L. (1991) *The Inoperative Community*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Nancy J.-L. (2010) Communisme — le mot. *L'idée du communisme* (eds. A. Badiou, S. Žižek), Paris: Lignes, pp. 197–214.
- Negri A., Hardt M. (2000) *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.
- Platonov A. (1994) *The Foundation Pit*, Evanston: The Northwestern University Press.
- Platonov A. (1999) *Kotlovan* [The Foundation Pit], Moscow: Gudyal Press.
- Platonov A. (2006a) *Zapisnye knizhki* [Notebooks], Moscow: IMLI RAN.
- Platonov A. (2006b) *Chevengur* [Chevengur]. Available at: <http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=showbook&pid=686> (accessed 10 November 2010).
- Platonov A. (2009a) *Chevengur*, Madrid: Cátedra.
- Platonov A. (2009b) Zabluzhdenie na rodine kompota [Delusion in the Motherland of Compote]. *Arkhiv A. Platonova* [A. Platonov's Archive], Moscow: IMLI, pp. 250–254.
- Podoroga V. (1991) The Eunuch of the Soul: Positions of Reading and the World of Platonov. *South Atlantic Quarterly*, vol. 90, no 2, pp. 357–408.
- Rancière J. (1995) *La mésentente: politique et philosophie*, Paris: Galilée.
- Sartre J.-P. (1969) *Being and Nothingness: Essay on Phenomenological Ontology*, London: Routledge.
- Virno P. (2004) *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, London: Semiotext(e).
- Zinoviev A. (1981) *Communisme comme réalité*, Paris: Juillard, Age d'Homme.
- Zinoviev A. (1992) *Perestroika in Partygrad*, New York: Peter Owen.
- Zinoviev A. (2002) *Voskhozhdenie ot abstraktnogo k konkretnogo* [Elevation from the Abstract to the Concrete], Moscow: Institute of Philosophy.
- Žižek S. (2010) Remarques pour une définition de la culture communiste. *L'idée du communisme* (eds. A. Badiou, S. Žižek), Paris: Lignes, pp. 316–347.

Street Politics and Ballot Box Politics

Albert Ogien

Centre d'étude des mouvements sociaux, Institut Marcel Mauss
Correspondence Address: 190-198 Avenue de France, Paris, France 75013
Email: albert.ogien@ehess.fr

The "Arab Spring" uprisings have unexpectedly led to a strikingly fast and worldwide movement of opposition to governments and economic powers. This sudden and unpredictable outbreak of protest has given birth to a new form of political action, which may be called "gatherings", i.e. people taking to the streets and occupying squares to claim a radical change of the political order through demands for a better or renewed democracy. Gatherings are innovative as they arise outside traditional ways of expressing political grievances (i.e. through parties, trade unions, NGOs and associations), have neither leader nor program, advocate non violence and disavow the system of representative government. This new way to practice street politics opposes ballot box politics as it claims direct democracy (general assemblies, open meetings, no decision by a majority, equally shared responsibilities, transparency, etc.) while ardently endorsing non violence. This commitment is contentious: how can one pretend toppling the rule of the rich and the powerful who benefit from an entrenched system of domination without making use of violence to oust them from their privileged position? This article aims at clarifying the terms of this question by exploring the way resorting to violence has been debated in many of these gatherings.

Keywords: democracy, direct democracy, critique of representative government, gatherings, street politics, non-violence.

References

- Bourdieu P., Passeron J.-C. (1970) *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit.
- Castel R. (1981) *La gestion des risques*, Paris: Minuit.
- Hobsbawm E. (1972) *Les bandits*, Paris: Maspéro.
- Foucault M. (1975) *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard.
- Laacher S., Terzi C. (2012). Comment faire peuple? Le cas des protestations publiques au Maghreb. *L'Année du Maghreb*, no 8, pp. 87–102.
- Nez H. (2012) Délibérer au sein d'un mouvement social: ethnographie des assemblées d'Indignés à Madrid. *Participations*, vol. 4, no 3, pp. 79–102.
- Pettit P. (2004) *Républicanisme: une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard.
- Provocation à la désobéissance: le procès du "Déserteur"*, Paris: Minuit, 2011.
- Roberts A., Ach T. G. (eds.) (2009) *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford: Oxford University Press.
- Sémelin J. (2011) *Résistance civile et totalitarisme*, Bruxelles: André Versaille.
- Simonin A. (2012) *Le droit de désobéissance*, Paris: Minuit.
- Vakaloulis M. (2013) *Précarisés, pas démotivés: les jeunes, le travail et l'engagement*, Paris: La Dispute.
- Weber M. (1971) *Economie et société*, Paris: Plon.

Street Politics and Ballot Box Politics

Albert Ogien

Centre d'étude des mouvements sociaux, Institut Marcel Mauss
Correspondence Address: 190-198 Avenue de France, Paris, France 75013
Email: albert.ogien@ehess.fr

Anna Borisenkova (translator)

Senior Research Fellow, National Research University Higher School of Economics
Correspondence Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
Email: ann.borisenkova@gmail.com

The "Arab Spring" uprisings have unexpectedly led to a strikingly fast and worldwide movement of opposition to governments and economic powers. This sudden and unpredictable outbreak of protest has given birth to a new form of political action, which may be called "gatherings", i.e. people taking to the streets and occupying squares to claim a radical change of the political order through demands for a better or renewed democracy. Gatherings are innovative as they arise outside traditional ways of expressing political grievances (i.e. through parties, trade unions, NGOs and associations), have neither leader nor program, advocate non violence and disavow the system of representative government. This new way to practice street politics opposes ballot box politics as it claims direct democracy (general assemblies, open meetings, no decision by a majority, equally shared responsibilities, transparency, etc.) while ardently endorsing non violence. This commitment is contentious: how can one pretend toppling the rule of the rich and the powerful who benefit from an entrenched system of domination without making use of violence to oust them from their privileged position? This article aims at clarifying the terms of this question by exploring the way resorting to violence has been debated in many of these gatherings.

Keywords: democracy, direct democracy, critique of representative government, gatherings, street politics, non-violence.

References

- Bourdieu P., Passeron J.-C. (1970) *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit.
- Castel R. (1981) *La gestion des risques*, Paris: Minuit.
- Hobsbawm E. (1972) *Les bandits*, Paris: Maspéro.
- Foucault M. (1975) *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard.
- Laacher S., Terzi C. (2012). Comment faire peuple? Le cas des protestations publiques au Maghreb. *L'Année du Maghreb*, no 8, pp. 87–102.
- Nez H. (2012) Délibérer au sein d'un mouvement social: ethnographie des assemblées d'Indignés à Madrid. *Participations*, vol. 4, no 3, pp. 79–102.
- Pettit P. (2004) *Républicanisme: une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard.
- Provocation à la désobéissance: le procès du "Déserteur"*, Paris: Minuit, 2011.
- Roberts A., Ach T. G. (eds.) (2009) *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford: Oxford University Press.
- Sémelin J. (2011) *Résistance civile et totalitarisme*, Bruxelles: André Versaille.
- Simonin A. (2012) *Le droit de désobéissance*, Paris: Minuit.
- Vakaloulis M. (2013) *Précarisés, pas démotivés: les jeunes, le travail et l'engagement*, Paris: La Dispute.
- Weber M. (1971) *Economie et société*, Paris: Plon.

The Police Order at the Era of Absolutism in Russia, and the Causes of Its Collapse during the February Revolution of 1917

Vladimir Popov

Senior Research Fellow, National Research University Higher School of Economics
Correspondence Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
Email: va-popov@yandex.ru

In the article, an attempt is made to characterize the police order in Russia as a coercion regime during the era of absolutism from the end of the 17th to the beginning of the 20th centuries. It is claimed that absolutism had a chronic deficiency of resources for legitimation. During the Peter I and Catherine II eras, this deficiency was compensated by the periodic building of a repressive police force under the ideological cover of cameralism that was borrowed from concurrent European states. Due to a political crisis of the coercion regime in the first third of the 19th century, there was a replacement of the ideological decor of cameralism with a reactionary formula of "orthodoxy, autocracy, nationality". At the end of the 19th century, the last ideological transformation caused by the political crisis of the 1870s was carried out when religious authorization of unlimited autocracy was put in the forefront. The theoretical conception was developed according to which the main threat of stability to the coercion regime was generated by the processes of power deflation, by the forced structural changes of society as a result of military mobilizations and by the situational forms of politicization on the basis of the aggravated perception of power as evil which can no longer be tolerated. Using the historical example of the February revolution of 1917, it is shown that the temporal coincidence of these three processes, having reached their highest intensity during the First World War, led to the collapse of the Russian absolutism and its police order.

Keywords: power deflation, historical sociology, politicization, police order, coercion, revolution, structural changes.

References

- Andreev A. (ed.) (2001) *Rossijskaja gosudarstvennost' v terminah: IX — nachalo XX v.: Slovar* [Dictionary of the Terminology of Russian Statehood: 9th — Beginning of 20th century], Moscow: Kraft+.
- Avreh A. (1985) *Raspad tret'eijun'skoj sistemy* [The Disintegration of the Third of June System], Moscow: Nauka.
- Avreh A. (1989) *Carizm nakanune sverzhenija* [Tsarism on the Eve of Overthrow], Moscow: Nauka.
- Avreh A. (1991) *P.A. Stolypin i sud'by reform v Rossii* [P. Stolypin and the Fate of Reforms in Russia], Moscow: Politizdat.
- Babkin M. (2008) *Sobytija pervoj rossijskoj revoljucii i Svjatejšij Sinod Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (1905–1906)* [The Events of the Russian Revolution and the Holy Synod of the Russian Orthodox Church (1905–1906)]. Available at: <http://krotov.info/history/20/1900/1906babkin.htm> (accessed 13 October 2013).
- Bestuzhev I. (1956) *Krymskaja vojna 1853–1856 gg.* [The Crimean War of 1853–1856], Moscow: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR.
- Blok A. (2012) *Poslednie dni imperatorskoj vlasti* [The Last Days of the Imperial Power], Moscow: Progress-Plejada.
- Buldakov V. (1997) *Krasnaja smuta: priroda i posledstvija revoljucionnogo nasilija* [The Red Distemper: Nature and Consequences of Revolutionary Violence], Moscow: ROSSPEN.
- Chuvardin G. (2013) *Russkaja imperatorskaja gvardija v sobytijah revoljucii 1905–1907 gg.* [The Russian Imperial Guard in the Events of the Revolution of 1905–1907]. Available at: <http://www.oiros.org/public/p04/004.htm> (accessed 11 October 2013).
- Duhovnyj reglament (1721) [Spiritual Rules (1721)]. Available at: <http://www.krotov.info/acts/18/1/1721regl.html> (accessed 12 October 2013).
- Filippov A. (2006) Triggery social'nyh sobytij [Triggers of Social Events]. *Logos*, no 5, pp. 104–117.
- Gapon G. (1990) *Istorija moej zhizni* [The History of My Life]. Available at: http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gapon14.php (accessed 15 November 2013).
- Gessen V. (2005) *Iskljuchitel'noe polozhenie* [The Exclusive Situation], Kharkiv: Espada.
- Gobbs T. (1991) Leviatan, ili materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan, or

- the Matter, Form and Power of the Commonwealth Ecclesiastic and Civil]. *Sochinenija. Tom 2* [Selected Writings, vol. 2], Moscow: Mysl, pp. 3–545.
- Goldstone J. (2006) K teorii revoljucii chetvertogo pokolenija [Towards the Theory of the Revolution of the Fourth Generation]. *Logos*, no 5, pp. 58–103.
- Goldstone J. (2008) Pathways to State Failure. *Conflict Management and Peace Science*, vol. 25, no 4, pp. 285–296.
- Indova E. (ed.) (1987) *Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vekov. T. 5: Zakonodatel'stvo perioda rascveta absolutizma* [Russian Legislation of 10th–20th centuries, vol. 5: The Legislation of High Absolutism Period], Moscow: Juridicheskaja literatura.
- Ioffe G. (1992) *Revoljucija i sud'ba Romanovyh* [The Revolution and the Fate of the Romanovs], Moscow: Respublika.
- Johnson Ch. (1966) *Revolutionary Change*, Little Brown & Company.
- Kersnovskij A. (1994) *Istorija russskoj armii. Tom 4: 1915–1917 gg.* [The History of Russian Army, vol. 4: 1915–1917], Moscow: Golos.
- Kildushov O. (2013) Policija kak nauka i politika: o rozhdenii sovremennoogo porjadka iz filosofii i policejskoj praktiki [The Police as Science and Policy: Towards the Birth of the Modern Order from Philosophy and Police Practice]. *Sociologicheskoe obozrenie*, vol. 12, no 3, pp. 9–40.
- Klyuchevskij V. (1989) *Sochinenija. T. 4: Kurs russskoj istorii. Ch. 4* [Selected Writings, vol. 4: A History of Russia, part 4], Moscow: Mysl'.
- Kolonicky B. (2012) *Simvolij i bor'ba za vlast': k izucheniju politicheskoj kul'tury Rossijskoj revoljucii 1917 goda* [The Symbols and Power Struggles. Towards the Study of the Political Culture of the Russian Revolution of 1917], Saint Petersburg: Liki Rossii.
- Kolonicky B. (2010) "Tragicheskaja jerotika": obrazy imperatorskoj sem'i v gody Pervoj mirovoj vojny ["Tragic erotica": The Images of the Imperial Family during the First World War], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Kolpakidi A., Sever A. (2010) *Specsluzhby Rossijskoj Imperii* [The Intelligence Agencies of the Russian Empire], Moscow: Eksmo.
- Kondakov J. (2005) "Bumazhnyj" pohod generala N.I. Ivanova na Petrograd [The "Paper" March of General N. Ivanov to Petrograd]. Available at: <http://rusk.ru/st.php?idar=103274> (accessed 28 February 2013).
- Litvak B. (1991) Reformy i revoljucii v Rossii [Reforms and Revolutions in Russia]. *Istorija SSSR*, no 2, pp. 85–96.
- McNeill W.H. (2008) *V pogone za moshh'ju: tehnologija, vooruzhennaja sila i obshhestvo v XI–XX vekah* [The Pursuit of Power: Technology, Armed Force and Society since A.D. 1000], Moscow: Territorija buduschego.
- Melgunov S. (1961) *Martovskie dni 1917 goda* [Days of March 1917], Paris.
- Munch R. (2004) *Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Campus.
- Nefedov S. (2005) *Demograficheski-strukturnyj analiz social'no-jekonomicheskoi istorii Rossii* [The Demographic and Structural Analysis of the Social and Economic History of Russia], Ekaterinburg: UGGU.
- Neocleas M. (2000) *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power*, London: Pluto Press.
- Nikonov V. (2011) *Krushenie Rossii. 1917* [The Collapse of Russia. 1917], Moscow: AST, Astrel, Harvest.
- Parsons T. (1964) *The Social System*, New York: The Free Press of Glencoe.
- Parsons T. (1993) Ponjatije obshhestva: komponenty i ih vzaimootnoshenija [The Concept of Society: The Components and Their Interrelations]. *THESIS*, vol. 1, no 2, pp. 299–313.
- Pipes R. (1996) *Tri "pochemu" russskoj revoljucii* [Three Whys of the Russian Revolution], Moscow, Saint Petersburg: Atheneum.
- Pipes R. (2004) *Rossija pri starom rezhime* [Russia under the Old Regime], Moscow: Zakharov.
- Polikarpov V. (2005) 22-23 fevralja 1917 goda v Petrograde [February 22–23, 1917, in Petrograd]. *Voprosy istorii*, no 10, pp. 10–24.
- Prokopovich S. (1917) *Vojna i narodnoe hozjajstvo* [The War and the Economy], Moscow.
- Raev M. (2000) Reguljarnoe policejskoe gosudarstvo i ponjatije modernizma v Evrope XVII–XVIII vekov: popytki sravnitel'nogo podhoda k probleme [The Regular Police State and the Concept of Modernism in Europe of 17th–18th Centuries: The Attempts of the Comparative Approach to the Problem]. *Amerikanskaja rusistika: vohi istoriografii poslednih let. Imperatorskij period*. Samara: Samara University.
- Reglament ili Ustav Glavnogo Magistrata (1830) [Regulations or Statutes of Chief Magistrate (1830)]. Available at: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php (accessed 27 October 2013).
- Soloviev J. (1981) *Samoderzhavie i dvorjanstvo v 1902–1907 gg.* [The Autocracy and Nobility in 1902–1907], Leningrad: Nauka.
- Sorokin P. (1992). Sociologija revoljucii [The Sociology of Revolution]. *Chelovek. Civilizacija. Obshhestvo* [Person. Civilization. Society], Moscow: Politizdat, pp. 266–294.
- Shanin T. (1997) *Revoljucija kak moment istiny. Rossija 1905–1907 gg. — 1917–1922 gg.* [The Revolution as a Moment of Truth: Russia from 1905–1907 to 1917–1920], Moscow: Ves Mir.
- Shilov A. (1925) *K dokumental'noj istorii «Peticii» 9 janvarja 1905* [Towards a Documentary History of "Petition" of January 9, 1905]. Available at: http://www.hrono.ru/libris/lib_sh/shilov1905.php (accessed 15 November 2013).
- Shulgina V. (1990) *Gody. Dni. 1920* [Years. Days. 1920], Moscow: Novosti.
- Skocpol Th. (1979) *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, New York: Cambridge University Press.
- Sobornoe ulozhenie (1830) [Cathedral Code (1830)]. Available at: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php (accessed 24 October 2013).

- Sukhanov N. (1991) *Zapiski o revolucii* [Notes on the Revolution], Moscow: Izdatelstvo politicheskoy literatury.
- Tilly Ch. (2009) *Prinuzhdenie, kapital i evropejskie gosudarstva. 990–1992 gg.* [Coercion, Capital and European States, AD 990–1992], Moscow: Territorija budushhego.
- Tocqueville A. de (1997) *Staryj porjadok i revolucija* [The Old Regime and Revolution], Moscow: Moskovskij filosofskij fond.
- Tomsinov V. (2011) *Zakonodatel'stvo imperatora Petra III: 1761–1762 gody: kommentarii* [The Legislation of Emperor Peter III, 1761–1762: Comments]. *Zakonodatel'stvo imperatora Petra III: 1761–1762 gody. Zakonodatel'stvo imperatricy Ekateriny II: 1762–1782 gody* [Legislation of Emperor Peter III: 1761–1762. Legislation of Empress Catherine II: 1762–1782], Moscow: Zercalo.
- Trut V. (2013) *Rol' kazachestva v podavlenii revolucii 1905–1907 godov* [The Cossacks' Role in Suppressing the Revolution of 1905–1907]. Available at: http://www.moskvam.ru/publications/publication_215.html (accessed 17 November 2013).
- Vishnjak M. (1924) *Padenie russkogo absoljutizma* [The Fall of the Russian Absolutism]. *Sovremennye zapiski*, no 18, pp. 231–264.
- Vitte S. (1994) *Vospominaniya. Tom 2* [Memoirs, vol. 2], Moscow: Skif Aleks.
- Vysochajshe utverzhdennoe Polozhenie o merah k ohraneniu gosudarstvennogo porjadka i obshhestvennogo spokojstviya (1885) [His Majesty Approved the Regulation on Measures for the Protection of Public Order and Public Safety (1885)]. Available at: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php (accessed 12 November 2013).
- Wortman R.S. (1991) *Nikolaj II i obraz samoderzhavija* [Nicholas II and the Autocracy Image]. *Istorija SSSR*, no 2, pp. 119–128.
- Wortman R.S. (2002) *Scenarii vlasti: mify i ceremonii russkoj monarhii. Tom 1: Ot Petra Velikogo do smerti Nikolaja I* [Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy, vol. 1: From Peter the Great to the Death of Nicholas I], Moscow: OGI.
- Zajonchkovskij P. (1964) *Krizis samoderzhavija na rubezhe 1870–1880-h gg.* [The Autocracy Crisis at the Turn of 1870–1880], Moscow: MSU.
- Zajonchkovskij P. (1968) *Otmena krepostnogo prava v Rossii* [The Abolition of Serfdom in Russia], Moscow: Prosveshhenie.

The Idea of Revolution

Alain Touraine

Dmitry Karasyev (translator)

Graduate Student, Moscow State University

Correspondence Address: Leninskie Gory, GSP-1, Moscow, Russian Federation 119991

Email: dk89@mail.ru

Alain Touraine's theory of revolution is so-called theory of the "end of revolution". According to the author, while revolution was "the common trunk of the modern world", universalism of reason (inherited from Enlightenment philosophy) and the understanding of modernity as a change are displaced with the particularism of identity-searching and the understanding of modernity as conflict, as a sustainable equilibrium transforming revolution into "anti-revolution". The singularity of A. Touraine's approach consists of the fact that he refuses to define revolution and social movements reciprocally, one through another, or to consider them as closely related, as does European tradition. "Sociology of action" offers the opposite vision. Where social movements do not appear (or in the absence of an "anti-movement", as Touraine calls it), revolution is possible; conversely, where there are social movements, revolution cannot occur (although "anti-revolution" could take place). Revolution opposed social movements in the same way as the universalism of evolution opposed the particularism of history. Touraine defends the view of modernity as something in between these two oppositions. Modernity as a complex and conflict-filled "alloy" of the universalism of reason and technologies, and the particularism of cultural, national and class identities. The "end of the revolution" does not imply the end of history, the end of social change, the end of the politics, or the end of the non-institutional power struggle. Anti-revolution, of course, has revolutionary aspects, but the struggle of social movements with the pervasive influence of the large centralized State machinery is primarily defensive, not offensive in character, as it is in the case of the revolution. Anti-revolution is not a struggle "for" power, or for reducing the distance between rulers and the ruled; it is "against" universalizing "programming", and a struggle for "happiness" as an individualized (and often "populist") vision of a society that corresponds to the group identity.

Keywords: Alain Touraine, revolution, anti-revolution, end of revolution, social movements, modern.

“The Slavic Question” in Pogodin’s Publicism (1830s — 1850s)

Andrey Teslya

Assistant Professor, Pacific National University

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

Email: mestr81@gmail.com

In the period of the 1830s to the 1850s, Mikhail Pogodin (1800–1875) was one of the creators and spokesmen of the doctrine of “official nationality. Detailed analysis of his views on the “Slavic question” reveals not only his thoughts of the Russian policy, but also reconstructs his understanding of “nationality” and the processes of nation building in the southern and western Slavic nations, including Great and Little Russia. Pogodin’s intellectual formation occurred from the end of the 1810s to the beginning of the 1820s. The understanding of “people” and of the entire course of history that he developed during these years will remain a stable and characteristic feature of Pogodin’s later works. In two letters submitted to the Minister of Education S. Uvarov in 1839 and 1842, and then in a series of letters and notes written during the Crimean War, Pogodin offers a program of active support for the national movement among the Slavic peoples. Pogodin suggested that the Russian empire should adopt a nationalist policy with the key solution being the solution of the “Polish question”, the fundamental obstacle preventing the winning over of other Slavic nations. As the decisive criterion of national identity, Pogodin explicitly suggests a linguistic one, that is, the adoption of a language of the “common people”. The analysis of Pogodin’s views shows that he was far from supporting existing public policy, leading to his proposition of a fundamentally different program.

Keywords: nation, nationality, public opinion, Pan-Slavism, Mikhail Pogodin.

References

- Aksakov I. (1988) *Pis'ma k rodnym, 1844–1849* [Letters to the Family, 1844–1849], Moscow: Nauka.
- Barsukov N. (1891) *Zhizn' i trudy M.P. Pogodina. Kn. IV* [Life and Works of M. Pogodin, book 4], Saint Petersburg: Tipografia M.M. Stasulevicha.
- Barsukov N. (1898) *Zhizn' i trudy M.P. Pogodina. Kn. XII* [Life and Works of M. Pogodin, book 12], Saint Petersburg: Tipografia M.M. Stasulevicha.
- Bachinin A. (1992) *Rossija i Pol'sha v istoriko-politicheskoy publicistike M.P. Pogodina* [Russia and Poland in the Historical and Political Journalism of M. Pogodin]. *Balkanskije issledovanija*, issue 16, pp. 167–179.
- Chaadaev P. (1991) *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma. Vol. 1* [Complete Works and Selected Letters, vol. 2], Moscow: Nauka.
- Dobrovský J. (1833) *Grammatika jazyka slavjanskogo po drevnemu narechiju, na koem rossijane, serby i drugie slavjane grecheskogo ispovedanija, i dalmaty-glagolity rimskogo ispovedanija imejut cerkovnyje knigi. Ch. 1* [The Grammar of Slavonic Language of the Old Dialect in Which Russians, Serbians and Other Slavs of Greek Confession, as well as Dalmatae of Roman Confession, Have Church Books, part 1], Saint Petersburg: Tipografia Departamenta narodnogo proshhenija.
- Dobrovský J. (1834) *Grammatika jazyka slavjanskogo po drevnemu narechiju, na koem rossijane, serby i drugie slavjane grecheskogo ispovedanija, i dalmaty-glagolity rimskogo ispovedanija imejut cerkovnyje knigi. Ch. 2–3* [The Grammar of Slavonic Language of the Old Dialect in Which Russians, Serbians and Other Slavs of Greek Confession, as well as Dalmatae of Roman Confession, Have Church Books, parts 2 and 3], Saint Petersburg: Tipografia Imperatorskoj Akademii nauk.
- Hroch M. (1985) *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, New York: Cambridge University Press.
- Kacis L., Odessky M. (2010) *“Slavjanskaja vzaimnost’”: Model' i topika. Oчерki* [“Slavic Reciprocity”: Model and Topic: Essays], Moscow: Regnum.
- Koyré A. (2003) *Filosofija i nacional'naja problema v Rossii nachala XIX veka* [Philosophy and the National Problem in Russia at the Beginning of 19th Century], Moscow: Modest Kolerov.
- Kotenko A., Martynjuk O., Miller A. (2012) *Maloross [Maloross]. “Ponjatije o Rossii”: k istoricheskoj semantike imperskogo perioda. T. II* [“The Concept of Russia”: Towards the Historical Semantics of the Imperial Period, vol. 2], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 392–443.
- Leshhilovskaja I. (1997) *Ideja obshhnosti slavjan v kul'turah slavjanskikh narodov (konec XVIII — per-*

- vaja polovina XIX v.) [The Idea of a Community of Slavs in the Cultures of Slavic People (the End of the 18th — the First Half of the 19th Century)]. *Slavjanskij vopros: vehi istorii* [Slavic Question: Milestones of History] (eds. E. Aksenova, A. Gorjainova, M. Dostal), Moscow: Institut slavjanovedenija i balkanistiki RAN, pp. 20–42.
- Martynov V. (2011) *Jepizod iz zhizni "russkoj idei": S.P. Shevyrev* [Episode from the Life of "The Russian Idea": S. Shevyrev], Omsk: Omsk State University.
- Pavlenko N. (2003) *Mihail Pogodin: Zhizn' i tvorcestvo* [Mikhail Pogodin: Life and Works], Moscow: Pamyatniki istoricheskoj mysli.
- Pashaeva N. (2001) *Ocherki istorii russkogo dvizhenija v Galichine XIX–XX vv.* [Essays on the History of Russian Movement in Galichina in the 19th — 20th Centuries], Moscow: Gosudarstvennaja publichnaja istoricheskaja biblioteka Rossii.
- Pogodin M. (1882) *Pis'ma M.P. Pogodina k M.A. Maksimovichu. S pojasnenijami S.I. Ponomareva* [M. Pogodin's Letters to M. Maksimovic. With Comments of S. Ponomarev], Saint Petersburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk.
- Pogodin M. (1874) *Istoriko-politicheskie pis'ma i zapiski v prodolzhenii Krymskoj vojny. 1853–1856* [Historical and Political Letters and Notes during the Crimean War, 1853–1856], Moscow: Tipografija V.M. Frish.
- Pogodin M. (1873) K voprosu o slavjanofilah [Toward the Slavophiles Question]. *Grazhdanin*, no. 11, pp. 347–352; no 13, pp. 415–420.
- Pogodin M. (1867) *Pol'skij vopros: sobranie rassuzhdenij, zapisok i zamechanij. 1831–1867* [The Polish Question: Collection of Thoughts, Notes and Comments, 1831–1867], Moscow: Tipografija gazety "Russkij".
- Pogodin M. (1836) *Istoricheskie aforizmy* [Historical Aphorisms], Moscow: Universitetskaja tipografija.
- Popov N. (ed.) (1879) *Pis'ma k M.P. Pogodinu iz slavjanskij zemel' (1835–1861)* [Letters to M. Pogodin from Slavic Lands (1835–1861)], Moscow: Universitetskaja tipografija.
- Pypin A. (1906) *Harakteristiki literaturnyh mnenij ot dvadcatykh do pjatidesjatykh godov* [Characteristics of Literary Opinions from the 1820s to the 1850s], Saint Petersburg: Kolos.
- Stajcov R. (2010) Tema Pol'shi v publicistike M.P. Pogodina (50-e gody XIX v.) [Topic of Poland in M. Pogodin's Publicism (1850s)]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, no 6, pp. 222–228.
- Teslya A. (2010) Ponjatija "nacii" i "narodnosti" v gosudarstvennoj ideologii konca 20-h — nachala 30-h gg. XIX v. v svjazi s "pol'skim voprosom" [The Concepts of "Nation" and "Nationality" in the State Ideology of the End of the 1820th — Beginning of the 1830th in Relation to the "Polish Question"]. *Osnovnye tendencii gosudarstvennogo i obshhestvennogo razvitija Rossii: istorija i sovremennost', Tom 4* [Major Trends in State and Social Development of Russia: History and Modern Time, vol. 4] (ed. N. Kudinova), Khabarovsk: Pacific National University, pp. 3–12.
- Tolochko A. (2012) *Kievskaja Rus' i Malorossija v XIX veke* [Kievan Rus' and Little Russia in the 19th Century], Kiev: Laurus.
- Tolochko A. (2012) Spor o nasledii Kievskoj Rusi v seredine XIX veka: Maksimovich vs. Pogodin [Dispute on the Heritage of Kievan Rus' in the Middle of the 19th Century: Maksimovich vs. Pogodin]. *Istoricheskaja kul'tura imperatorskoj Rossii: formirovanie predstavlenij o proshlom* [Historical Culture of Imperial Russia: The Formation of the Perceptions of the Past] (ed. A. Dmitriev), Moscow: HSE.
- Shirinyanc A. (2008) *Russkij hranitel': politicheskij konservatizm M.P. Pogodina* [Russian Keeper: Political Conservatism of M. Pogodin], Moscow: Russkij Mir.
- Shirinyanc A. (2011) *Nigilizm ili konservatizm? (Russkaja intelligencija v istorii politiki i mysli)* [Nihilism or Conservatism? (Russian Intelligentsia in the History of Policy and Thought)], Moscow: MSU.
- Venediktov G. (ed.) (1998) *Ju.I. Venelin v bolgarskom vozrozhdenii* [Y. Venelin in the Bulgarian Revival], Moscow: Institut slavjanovedenija i balkanistiki RAN.

An Afterword to the German Edition of *The Invisible Religion*

Thomas Luckmann

Elizaveta Kostrova (translator)

Research Fellow, St.Tikhon's Orthodox University

Correspondence Address: Novokuznetskaya St., 23-5A, Moscow, Russian Federation 115184

Email: elizakos@mail.ru

Ivan Zabaev (translator)

Associate Professor, St.Tikhon's Orthodox University

Correspondence Address: Novokuznetskaya St., 23-5A, Moscow, Russian Federation 115184

Email: zabaev-iv@yandex.ru

In the afterword to the third edition published more than twenty years after the initial publication of *The Invisible Religion*, Thomas Luckmann seeks to summarize and to clarify his position as described in his book. He argues against the idea of the decreasing importance of religion in modern society, and proposes a renewed understanding of religion that would not be confined to the intuitions of the Western world. Luckmann's definition of religion is based on the notion of "transcendences", which he divides into "small", "middle", and "great" categories. It is the experience of the "great" transcendence which leads everyday life away to another reality that plays a key role in the emergence of what is meant by religion. There is a certain order of signs that corresponds to the order of transcendences, and makes it possible to transfer the content of subjective experience of transcendence into intersubjective reality. Symbols appear to be a way of "great" transcendence appresentation, and ritual is considered as its implementation in a social action. By way of a specific set of communicative actions and with the use of symbolic and linguistic resources, subjective experience of transcendence is converted into an objective social structure, so that transcendence experiences become intersubjective and can now serve as a subject of discussion, modification and interpretation. In conclusion, Luckmann turns to the modern situation of religion, and characterizes it as the "privatization" of religion.

Keywords: invisible religion, secularization, privatization of religion, appresentation, typology of transcendence, social construction of reality.

References

- Berger P.L. (1965) Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse. *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, vol. 1, pp. 235–249.
- Luckmann Th. (1970) On the Boundaries of the Social World. *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schütz* (ed. M. Natanson), The Hague: Nijhoff, pp. 73–100.
- Luckmann Th. (1972) Die Konstitution der Sprache in der Welt des Alltags. *Soziologie der Kommunikation* (eds. B. Badura, K. Gloy), Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 218–237.
- Luckmann Th. (1972) The Constitution of Language in the World of Everyday Life. *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch* (ed. L.E. Embree), Evanston: Northwestern University Press, pp. 469–488.
- Luckmann Th. (1973) Philosophy, Science, and Everyday Life. *Phenomenology and the Social Sciences*, vol. 1 (ed. M. Natanson), Evanston: Northwestern University Press, pp. 143–185.
- Luckmann Th. (1980) Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben. *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn: Schöningh, pp. 9–55.
- Luckmann Th. (1980) Über die Grenzen der Sozialwelt. *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn: Schöningh, pp. 56–93.
- Luckmann Th. (1985) Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 11, no 3, pp. 535–550.
- Luckmann Th. (1988) Religion and Modern Consciousness. *Zen Buddhism Today*, vol. 6, pp. 11–22.
- Luckmann Th. (1989) *The New and the Old in Religion*. Paper presented at the Symposium on Social Theory

- and Emerging Issues in a Changing Society, April 5–8, 1989, University of Chicago.
- Schutz A. (1971) *Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze*, vol. 1, Den Haag: Martinus Nijhoff, pp. 331–411.
- Schutz A., Luckmann Th. (1979) *Strukturen der Lebenswelt*, vol. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schutz A., Luckmann Th. (1984) *Strukturen der Lebenswelt*, vol. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soeffner H.-G. (1988) Rituale des Antiritualismus: Materialien für Außeralltägliches. *Materialität der Kommunikation* (eds. H.U. Gumbrecht, K.L. Pfeiffer), Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 519–546.
- Soeffner H.-G. (1989) Emblematische und symbolische Formen der Orientierung. *Auslegung des Alltags — Der Alltag der Auslegung: Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 158–184.

Five Basic Concepts of the Sociology of Religion

Andrey Ignatiev

Assistant Professor, Russian State University for the Humanities

Correspondence Address: Miusskaya sq., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993

Email: ignatievs@yandex.ru

The article combines short texts which were prepared for the dictionary of the sociology of religion, and from the author's point of view, focus on five critical concepts of the discipline. This series of concepts discussed in the paper begins with the term "religious conversion", where the history of the concept, the specific social context, and the functions of relevant events and processes are considered. The second critical concept reviewed is that of the notion of "charisma", with particular attention paid to the evolution of corresponding mythologems and the scenarios for their adaptation to specific contexts of sociology, political science, and business management. The third concept is the analysis of "sacred", which is regarded as an integral definition of the objects of religious experience. Then, the notion of "civil religion" is discussed; the corresponding range of phenomena is viewed as a structure that mediates the relationships between society's political culture and religion. The fifth concept analysed is the term "religious identity", which is treated as designating invariant structures of individual's everyday religious experience and derived from the identification both with transcendent "matters of faith" and with corresponding cult "community of the faithful". In order to make the study of the materials easier, the concepts are arranged in order of the conversion of the "natural person", as we are all born, and form a quite adequate introduction to the subject of the sociology of religion.

Keywords: civil religion, identity, conversion, borderline situation, sacred, sociology of religion, charisma.

What Is the “Orthodox Theory and History of Ideas”?: A Disciplinary Story in a Critical and Ironic Vein

Andrey Nekhaev

Professor of Philosophy, Omsk State Technical University
Correspondence Address: pr. Mira, 11, Omsk, Russian Federation 644050
Email: a_v_nehaev@rambler.ru

The article contains a critique of the current condition of the theory and history of ideas discipline. Orthodox research in the theory and history of ideas are contrasted to the modern social studies of relations between rationality and sociality. The article suggests the necessity of changes in the research practices of the discipline. The changes have to help prevent two typical conceptual traps — epiphenomenalism and reductionism. Special attention is paid to the sources and agents of orthodox influence on research practices in the modern theory and history of ideas. In particular, the article focuses on research practices of German classical philology (Klassische Philologie) in the 19th century, which have been widely recognized due to academic activities of such influential schools as Gottfried Hermann's philology of words (Wortphilologie), and August Böckh's philology of things (Sachphilologie). These research practices became a tool for 19th century philology expansion into the territory of related disciplines, particularly history. Both the active borrowing of these practices and the creation of philology-dependent research associations in cross-border disciplinary areas influenced the formation of the orthodox research canon in the theory and history of ideas. This influence was so strong and extensive that its traces can be found in research practices of many modern disciplinary programs in the theory and history of ideas. In conclusion, the article provides a brief overview of some promising directions for the development of an unorthodox and more socially-oriented approach to the theory and history of ideas.

Keywords: theory and history of ideas, rationality, intellectuals, social studies, causal explanations, epiphenomenalism, reductionism.

References

- Aleksandrov D. (2006) Mesta znanija: Institucional'nye peremeny v rossijskom proizvodstve gumanitarnyh nauk [Place of Knowledge: Institutional Change in the Russian Production Humanities]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 77, pp. 273–284.
- Aleksandrov P. (1972) Puankare i topologija [Poincaré and Topology]. *Uspehi matematicheskikh nauk*, vol. 27, no 1, pp. 147–158.
- Alexander J.C. (1995) *Fin-de-Siecle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, New York: Verso.
- Alexander J.C. (2007) Analiticheskie debaty: Ponimanie otnositel'noj avtonomii kul'tury [Analytic Debate: Understanding the Relative Autonomy of Culture]. *Sociologicheskoe obozrenie*, vol. 6, no 1, pp. 17–37.
- Alexander J.C., Smith Ph. (2010) Sil'naja programma v kul'tursociologii [Strong Program in the Cultural Sociology]. *Sociologicheskoe obozrenie*, vol. 9, no 2, pp. 11–30.
- Auroux S. (2000) Lingvistika i antropologija vo Francii (1600–1900) [Linguistics and Anthropology in France (1600–1900)]. *Istorija. Jepistemologija. Jazyk* [History. Epistemology. Language], Moscow: Progress, pp. 219–253.
- Austin J. (1999) Kak sovershat' dejstvija pri pomoshhi slov [How to Do Things With Words]. Izbrannoe [Selected Works], Moscow: Ideja-Press, Dom intellektual'noj knigi, pp. 13–135.
- Baker M.C. (2008) *Atomy jazyka: grammatika v temnom pole soznaniija* [The Atoms of Language: The Mind's Hidden Rules of Grammar], Moscow: LKI.
- Bann St. (2011) *Odezhdy Klio* [The Clothing of Clío], Moscow: Kanon+.
- Barthes R. (1994) Smert' avtora [The Death of the Author]. *Izbrannye raboty: Semiotika. Pojetika* [Selected Works: Semiotics. Poetics], Moscow: Progress, pp. 384–391.
- Bergson H. (1999) Neposredstvennyye dannye soznaniija [The Immediate Data of Consciousness]. *Tvorcheskaja jevoljucija. Materija i pamjat'* [Creative Evolution. Matter and Memory], Minsk: Harvest, pp. 669–924.
- Bevir M. (2010) Rol' kontekstov v ponimanii i objasnenii [The Role of Context in Understanding and Explaining]. *Istorija ponjatij, istorija diskursa, istorija men-*

- taliteta* [History of Concepts, History of Discourse, History of Mentality] (ed. H.E. Boedeker), Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 112–152.
- Boedeker H.E. (2010) Razmyshlenija o metode istorii ponjatij [Reflections on the History of Concepts Method]. *Istorija ponjatij, istorija diskursa, istorija mentaliteta* [History of Concepts, History of Discourse, History of Mentality] (ed. H.E. Boedeker), Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 34–65.
- Boedeker H.E. (2010) Otrazhenie istoricheskoj semantiki v istoricheskoj kul'turologii [Reflection of Historical Semantics in the Historical Cultural Studies]. *Istorija ponjatij, istorija diskursa, istorija mentaliteta* [History of Concepts, History of Discourse, History of Mentality] (ed. H.E. Boedeker), Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 5–17.
- Bourdieu P. (2007) Pole literatury [The Literary Field]. *Social'noe prostranstvo: polja i praktiki* [Social Space: The Fields and Practices] (ed. N. Shmatko), Moscow: Institut jeksperimental'noj sociologii; St. Petersburg: Aletejja, pp. 365–472.
- Bourdieu P. (2007) Pole nauki [The Scientific Field]. *Social'noe prostranstvo: polja i praktiki* [Social Space: The Fields and Practices] (ed. N. Shmatko), Moscow: Institut jeksperimental'noj sociologii, Saint Petersburg: Aletejja, pp. 473–517.
- Chartier R. (2004) Intellektual'naja istorija i istorija mental'nostej: dvojnaja pereocenka? [Intellectual History and History of Mentalities: Double Reevaluation?]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 66, pp. 17–47.
- Chartier R. (2004) Post scriptum, ili dvadcat' let spustja [Post scriptum, Or Twenty Years Later]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 66, pp. 48–54.
- Collingwood R.G. (1980) Avtobiografija [An Autobiography]. *Ideja istorii. Avtobiografija* [The Idea of History. An Autobiography], Moscow: Nauka, pp. 321–417.
- Collingwood R.G. (1980) Ideja istorii [The Idea of History]. *Ideja istorii. Avtobiografija* [The Idea of History. An Autobiography], Moscow: Nauka, pp. 5–320.
- Collingwood R.G. (1999) *Principy iskusstva* [The Principles of Art], Moscow: Jazyki russkoj kul'tury.
- Collins R. (1989) Toward a Theory of Intellectual Change: The Social Causes of Philosophies. *Science, Technology and Human Values*, vol. 14, no 2, pp. 107–140.
- Collins R. (2002) *Sociologija filosofij: global'naja teorija intelektual'nogo izmenenija* [The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change], Novosibirsk: Sibirskij hronograf.
- Daniels G.H. (1967) The Process of Professionalization in American Science: The Emergent Period, 1820–1860. *Isis*, vol. 58, no 2, pp. 150–166.
- Darnton R. (1980) *Intellectual and Cultural History. The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, London: Cornell University Press, pp. 327–354.
- Deleuze G. (1998) Platon i simuljacr [Plato and Simulacrum]. *Intencional'nost' i tekstual'nost': filosofskaja mys' vo Francii XX veka* [Intentionality and Textuality: French Philosophical Thought in 20th Century], Tomsk: Vodolej, pp. 225–240.
- Dilthey W. (2001) Germenevticheskaja sistema Shleiermamera v ee otlichii ot predshestvujushhej protestantskoj germenevtiki [The Schleiermacher's Hermeneutical System in Its Difference from the Previous Protestant Hermeneutics]. *Sobranie sochinenij v 6 tomah. Tom 4: Germenevtika i teorija literatury* [Collected Works, vol. 4: Hermeneutics and Literary Theory], Moscow: Dom intellektual'noj knigi, pp. 13–234.
- Djomin M. (2013) Nemeckij universitet XIX veka i disciplinarnaja specializacija filosofii [German University in XIX Century and Disciplinary Specialization of Philosophy]. *Logos*, no 1, pp. 240–261.
- Dmitriev A. (2004) Kontekst i metod (predvaritel'nye soobrazhenija ob odnoj stanovjashhejsja issledovatel'skoj industrii) [Context and Method (Preliminary Thoughts about Becoming a Research Industry)]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 66, pp. 6–16.
- Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Elster J. (2011) *Objasnenie social'nogo povedenija: eshhe raz ob osnovah social'nyh nauk* [Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences], Moscow: HSE.
- Espagne M. (2006) Mezhhkul'turnaja istorija filologii [Intercultural History of Philology]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 82, pp. 13–31.
- Febvre L. (1991) Kapitalizm i Reformacija [Capitalism and the Reformation]. *Boi za istoriju* [Battles for History], Moscow: Nauka, pp. 203–216.
- Filippov A. (1997) O ponjatii teoreticheskaja sociologija [On "Theoretical Sociology" Concept]. *Sociologicheskij zhurnal*, no 1–2, pp. 5–37.
- Filippov A. (2008) O ponjatii teoreticheskaja sociologija [On the Concept of Theoretical Sociology]. *Sociologicheskoe obozrenie*, vol. 7, no 3, pp. 75–114.
- Foucault M. (1994) *Slova i veshhi. Arheologija gumanitarnyh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences], Saint Petersburg: A-cad.
- Foucault M. (1996) Chto takoe avtor? [What is an Author?]. *Volja k istine: po tu storonu znanija, vlasti i seksual'nosti* [The Will to Truth: Beyond the Knowledge, Power and Sexuality], Moscow: Kastal', pp. 8–46.
- Foucault M. (2012) *Arheologija znanija* [The Archaeology of Knowledge], Saint Petersburg: Gumanitarnaja Akademija.
- Habermas J. (1970) *Toward a Rational Society*, Boston: Beacon Press.
- Habermas J. (1973) *Theory and Practice*, Boston: Beacon Press.
- Habermas J. (2006) *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie* [Moral Consciousness and Communicative Action], Saint Petersburg: Nauka.
- Habermas J. (2007) Poznanie i interes [Knowledge and Interest]. *Tehnika i nauka kak ideologija* [Technology and Science as Ideology], Moscow: Praxis, pp. 167–191.
- Haeussling R. (2003) Konteksty i perspektivy setevoj teorii [Contexts and Perspectives for Network

- Theory). *Social'nye processy kak setevye igry: sociologicheskie jesse po osnovnym aspektam setevoy teorii* [Social Processes as a Network Games: Sociological Essays on General Aspects of Network Theory], Moscow: Logos-Al'tera, pp. 32–43.
- Hapaeva D. (2005) *Gercogi respubliki v jepohu perevodov: gumanitarnye nauki i revoljucija ponjatij* [Dukes of Republic in Translation Era: Humanities and Revolution Concepts], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Har-Peled M. (2013) *Dekolonizacija zapadnoj istorii: politicheskoe rozhdenie francuzskoj istoricheskoy antropologii* [Decolonization of Western History: The Political Birth of the French Historical Anthropology]. Available at: <http://gefter.ru/archive/8564> (accessed 27 October 2013).
- Gadamer H.-G. (1988) *Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenoviki* [Truth and Method: Foundations of Philosophical Hermeneutics], Moscow: Progress.
- Gellner E. (2003) *Razum i kul'tura: istoricheskaja rol' racional'nosti i racionalizma* [Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism], Moscow: Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij.
- Gelman V. (2008) Resursy i reputacii na periferijnyh rynkah: postsovetskie social'nye nauki [Resources and Reputation in the Peripheral Markets: the Post-Soviet Social Sciences]. *Antropologicheskij forum*, no 9, pp. 41–47.
- Goldmann L. (2001) *Sokrovennyj Bog* [The Hidden God], Moscow: Logos.
- Grafton A. (2006) Ot poligistora k filologu (kak preobrazilas' nemeckaja nauka ob antichnosti v 1780–1850-e gody) [Polyhistor into Philolog: Notes on the Transformation of German Classical Scholarship, 1780–1850]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 82, pp. 59–92.
- Gronden J. (2013) Pozdnee otkrytie Shellinga v germenovike [Schelling's Later Discovery in Hermeneutics]. *Horizon*, vol. 2, no 1, pp. 131–142.
- Guba K. (2011) Akademicheskie zhurnaly: vosproizvodstvo lokal'nyh reputacij [Academic Journals: Local Reputations Reproduction]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofija. Sociologija. Politologija*, no 1, pp. 152–163.
- Guba K. (2012) Zapadnaja teorija v peterburgskoj sociologii: mezhdru Maksom Veberom i Jervinom Goffmanom [Western Theory of Sociology in St. Petersburg: Between Max Weber and Erving Goffman]. *Sociologicheskie issledovanija*, no 6, pp. 83–96.
- Guba K., Semenov A. (2010) V centre vnimanija ili centrah vnimanija? Analiz sistemy avtoritetov lokal'nogo akademicheskogo soobshhestva [Is it in the Center or Centers of Attention? Analysis of the Authorities System in Local Academic Community]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*, vol. 13, no 3, pp. 133–154.
- Guilamou J. (2010) Lingvisticheskaja istorii konceptual'nyh slovopotreblenij, proverennaja na opyte lingvisticheskikh sobytij [Linguistic History of Conceptual Usage Verified by Linguistic Events Experience]. *Istorija ponjatij, istorija diskursa, istorija mentaliteta* [History of Concepts, History of Discourse, History of Mentality] (ed. H.E. Boedeker), Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 87–111.
- Humboldt W. von (2002) O vnutrennej i vneshnej organizacii vysshih nauchnyh zavedenij v Berline [On Internal and External Organization of Higher Academic Institutions in Berlin]. *Neprikosnovennyj zapas*, no 2, pp. 5–10.
- Iggers G., Wang E. (2012) *Global'naja istorija sovremennoj istoriografii* [A Global History of Modern Historiography], Moscow: Kanon+.
- Jameson F. (1984) Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review*, vol. 146, no 1, pp. 53–92.
- King P. (2013) *Istorija idej* [History of Ideas]. Available at: <http://gefter.ru/archive/8238> (accessed 27 October 2013).
- Koposov N. (2005) *Hvatit ubivat' koshek! Kritika social'nyh nauk* [Stop Killing Cats! Critique of Social Sciences], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Koposov N. (2006) *Istorija ponjatij vchera i segodnja* [History of Concepts at Yesterday and Today]. *Istoricheskie ponjatija i politicheskie idei v Rossii XVI–XX veka. Vypusk 5* [Historical Concepts and Political Ideas in Russia in the 16th — 20th Centuries, issue 5], Saint Petersburg: Aletejja, pp. 9–32.
- Korbut A. (2009) *Novyj jepistemolog, ili Iгла poznaniya* [New Epistemologist; or, The Needle of Knowledge]. Available at: <http://www.polit.ru/article/2009/09/18/sodisc/> (accessed 27 May 2013).
- Koselleck R. (2006) *Social'naja istorija i istorija ponjatij* [Social History and Conceptual History]. *Istoricheskie ponjatija i politicheskie idei v Rossii XVI–XX veka. Vypusk 5* [Historical Concepts and Political Ideas in Russia in the 16th — 20th Centuries, issue 5], St. Petersburg: Aletejja, pp. 33–53.
- Koselleck R. (2010) K voprosu o temporal'nyh strukturah v istoricheskom razviti ponjatij [On the Question of Temporal Structures in the Historical Development of Concepts]. *Istorija ponjatij, istorija diskursa, istorija mentaliteta* [History of Concepts, History of Discourse, History of Mentality] (ed. H.E. Boedeker), Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 23–33.
- Kripke S.A. (2010) *Vitgenshtejn o pravilah i individual'nom jazyke* [Wittgenstein on Rules and Private Language], Moscow: Kanon+.
- Kusch M. (2002) Sociologija filosofskogo znanija: konkretnoe issledovanie i zashhita [The Sociology of Philosophical Knowledge: A Case Study and a Defence]. *Logos*, no 5–6, pp. 104–134.
- Kusch M. (2004) *Pobeditelju dostajetsja vse: Filosofija zhizni i triumf fenomenologii* [The Winner Takes All: Philosophy of Life and Triumph of Phenomenology]. *Logos*, no 3–4, pp. 171–204.
- Kuzminov V. (2010) *Sociologizm i sociologija znanija* [The Sociologism and Sociology of Knowledge]. Available at: <http://www.polit.ru/article/2010/07/29/sociologisme/> (accessed 27 May 2013).

- Latour B. (2006) *Novogo vremeni ne bylo: jesse po simmetrichnoj antropologii* [We Have Never Been Modern: An Essay on Symmetric Anthropology], Saint Petersburg: EU SPb.
- Latour B., Woolgar S. (1979) *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press.
- Law J. (2006) Obekty i prostranstva [Objects and Spaces]. *Sociologija veshhej* [Sociology of Things] (ed. V. Vakhshtain), Moscow: Territorija budushhego, pp. 223–243.
- Law J., Hassard J. (1999) *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell.
- Lazarev A. (2010) Rober Mandru i sud'ba istoricheskoy psihologii Ljus'ena Fevra [Robert Mandrou and the Fate of Lucien Febvre's Historical Psychology]. *Francija Novogo vremeni, 1500–1640: jesse po istoricheskoy psihologii* [France in Modern Times, 1500–1640: An Essays on Historical Psychology], Moscow: Territorija budushhego, pp. 9–32.
- Leibniz G.W. (2010) *O slovah* [About Words], Moscow: Librokom.
- Lovejoy A. (1940) Reflections on the History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, no 1, pp. 3–23.
- Lovejoy A. (2001) *Velikaja cep' bytija: istorija idei* [The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea], Moscow: Dom intellektual'noj knigi.
- Lovejoy A. (2005) Istoriografija idej [The Historiography of Ideas]. *Istorija filosofii*, no 12, pp. 158–169.
- Mandrou R. (2010) *Francija Novogo vremeni, 1500–1640: Jesse po istoricheskoy psihologii* [France in Modern Times, 1500–1640: An Essays on Historical Psychology], Moscow: Territorija budushhego.
- Mannheim K. (1952) The Problem of a Sociology of Knowledge. *Essays on the Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 134–190.
- Mannheim K. (1994) Ideologija i utopija [Ideologie und Utopie]. *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnosis of Our Time], Moscow: Jurist, pp. 7–276.
- Mead G.H. (1967) *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Megill A. (2012) Rol' teorii v istoricheskom issledovanii i istoriopisanii [The Role of Theory in Historical Research and Writing of History]. *Istoricheskaja nauka segodnja: teorii, metody, perspektivy* [Historical Science Today: Theories, Methods, Perspectives] (ed. L.P. Repina), Moscow: LKI, pp. 24–40.
- Merton R.K. (1973) The Normative Structure of Science. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago: Chicago University Press, pp. 267–278.
- Nekhaev A. (2013) Lingvistika “+” ili “–” istorija? Ferdinand de Sossjur o roli diahronii [Linguistic Plus or Minus History? Ferdinand de Saussure on the Role of Diachrony]. Kul'tura, nauka, obrazovanie: problemy i perspektivy. Materialy vtoroy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii. Chast' 2 [Culture, Science, Education: Problems and Prospects. Proceedings of the 2th All-Russian Scientific and Practical Conference, part 2], Nizhnevartovsk: Nizhnevartovskij gosudarstvennyj universitet, pp. 35–37.
- Oakeshott M. (2002) Racionalizm v politike [Rationalism in Politics]. *Racionalizm v politike i drugie stat'i* [Rationalism in Politics and Other Essays], Moscow: Ideja-Press, pp. 7–37.
- Pelz D., Andrews F. (1973) *Uchenye v organizacijah: ob optimal'nyh uslovijah dlja issledovanij i razrabotok* [Scientists in Organizations. Productive Climates for Research and Development], Moscow: Progress.
- Pick D., Rustin M. (2013) *Vvedenie v Kventina Skinnera: interpretacija v psihoanalize i istorii* [Introduction to Quentin Skinner: Interpretation in Psychoanalysis and History]. Available at: <http://gefter.ru/archive/9683> (accessed 27 October 2013).
- Plotnikov N.S. (2000) *Zhizn' i istorija: filosofskaja programma Vil'gel'ma Dil'teja* [Life and History: Wilhelm Dilthey's Philosophical Program], Moscow: Dom intellektual'noj knigi.
- Pocock J.G.A. (1985) *The State of Art: Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, New York: Cambridge University Press, pp. 1–36.
- Pogorelov F., Sokolov M. (2004) Intellektual'nyj landschaft sankt-peterburgskoj sociologii: popytka kartografii [Intellectual Landscape of the St. Petersburg's Sociology: An Attempt to Cartography]. *Teleskop*, no 1, pp. 59–64.
- Pogorelov F., Sokolov M. (2005) Akademicheskie rynki, segmenty professii i intellektual'nye pokolenija: fragmentarizacija peterburgskoj sociologii [Academic Markets, Segments of the Profession and Intellectual Generation: The Fragmentation St. Petersburg's Sociology]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*, vol. 8, no 2, pp. 75–92.
- Revel J. (1998) Istorija i social'nye nauki vo Francii. Na primere jevoljucii shkoly Annalov [History and Social Sciences in France. An Example of the Annales School Evolution]. *Novaja i novejšhaja istorija*, no 6, pp. 64–87.
- Ringer F. (2008) *Zakat nemeckih mandarinov: akademicheskoe soobshhestvo v Germanii, 1890–1933* [The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Ritzer G. (2002) *Sovremennye sociologicheskie teorii* [Modern Sociological Theory], Saint Petersburg: Peter.
- Safonova M. (2010) Setevaja istorija peterburgskoj sociologii [Network History of St. Petersburg's Sociology]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*, vol. 13, no 3, pp. 83–110.
- Safonova M. (2012) Setevaja struktura identichnosti v lokal'nom soobshhestve sociologov [The Network Structure of Identity in the Local Community of Sociologists]. *Sociologicheskie issledovaniya*, no 6, pp. 107–120.
- Scheler M. (2011) *Problemy sociologii znaniya* [Problems of a Sociology of Knowledge], Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovanij.

- Schelling F.W.J. (1990) *Vorlesungen über die Methode (Lehrrart) des akademischen Studiums*, Hamburg: Meiner.
- Schelling F.W.J. (2009) *Lekcii o metode universitetskogo obrazovanija* [Lectures on the Method of University Education], Saint Petersburg: Mir.
- Schleiermacher F. (2004) *Germenevtika* [Hermeneutics], Saint Petersburg: Evropejskij Dom.
- Schleiermacher F. (2008) O ponjatii germenevtiki, ssylajas' na dogadki F.A. Vol'fa i uchebnyk Asta [On the Concept of Hermeneutics, Referring to F.A. Wolf's Speculation and Textbook by Ast]. *Doksa. Vip. 12: Nimec'ka tradicija v filosofii, gumanitarnosti ta kul'turi* [Doxa, issue 12: German Tradition in Philosophy, Humanities and Culture], Odessa: Odessa National University Press, pp. 440–454.
- Schnadelbach H. (2002) Universitet Gumbol'dta [Humboldt University]. *Logos*, no 5–6, pp. 65–78.
- Skinner Q. (1969) Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, vol. 8, no 1, pp. 3–53.
- Skinner Q. (1970) Conventions and the Understanding of Speech Acts. *Philosophical Quarterly*, vol. 20, no 79, pp. 118–138.
- Skinner Q. (1971) On Performing and Explaining Linguistic Actions. *Philosophical Quarterly*, vol. 21, no 82, pp. 1–21.
- Skinner Q. (2004) Kollingvudovskij podhod k istorii politicheskoj mysli: stanovlenie, vyzov, perspektivy [Collingwood's Approach to the History of Political Thought: Becoming, Challenge, Prospects]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 66, pp. 55–66.
- Skinner Q. (2006) Svoboda i istorik [Liberty and Historian]. *Svoboda do liberalizma* [Liberty Before Liberalism], Saint Petersburg: EU SPb, pp. 86–99.
- Skovoroda G. (1973) Basni har'kovskie [Kharkov's Fables]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, vol. 1], Moscow: Mysl, pp. 78–107.
- Soboleva M. (2005) *Filosofija kak kritika jazyka v Germanii* [German Philosophy as a Critique of Language], Saint Petersburg: Saint Petersburg State University.
- Sokolov M. (2008) Problema konsolidacii akademicheskogo avtoriteta v postsovetsoj nauke: sluchaj sociologii [The Problem of Academic Authority Consolidation in the Post-Soviet Science: A Case of Sociology]. *Antropologicheskij forum*, no 9, pp. 8–31.
- Sokolov M. (2009) Rossijskaja sociologija posle 1991 goda: intellektual'naja i institucional'naja dinamika bednoj nauki [Russian Sociology After 1991: The Intellectual and Institutional Dynamics of Poor Science]. *Laboratorium*, no 1, pp. 20–57.
- Sokolov M. (2009) Goffman, Mjeri Duglas i smysl (akademicheskij) zhizni: ceremonial'nye aspekty kriticheskijh diskussij v teoreticheskoj sociologii [Goffman, Mary Douglas and Meaning (Academic) Life: The Ceremonial Aspects of Critical Discussions in the Theoretical Sociology]. *Antropologicheskij forum*, no 10, pp. 130–143.
- Sokolov M. (2010) Tam i zdes': mogut li institucional'nye faktory objasnit' sostojanie teoreticheskoj sociologii v Rossii [There and Here: Can the Institutional Factors Explain the State of Theoretical Sociology in Russia]. *Sociologicheskij zhurnal*, no 1, pp. 126–132.
- Sokolov M. (2010) Individual'nye traektorii i proishozhdenie "estestvennyh zon" v peterburgskoj sociologii [Individual Trajectories and the Origin of Natural Areas in the St. Petersburg's Sociology]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*, vol. 13, no. 3, pp. 111–132.
- Sokolov M. (2012) O processe akademicheskij (de)civilizacii [The Process of Academic (De)Civilization]. *Sociologicheskie issledovanija*, no 8, pp. 21–30.
- Sokolov M. (2012) Izuchaem lokal'nye akademicheskie soobshhestva [Study the Local Academic Community]. *Sociologicheskie issledovanija*, no 6, pp. 76–82.
- Sokolov M., Bocharov T., Guba K., Safonova M. (2010) Proekt Institucional'naja dinamika, jekonomiceskaja adaptacija i tochki intellektual'nogo rosta v lokal'nom akademicheskijh soobshhestve: peterburgskaja sociologija posle 1985 goda [The Project of Institutional Dynamics, Economic Adaptation and Intellectual Growth Point in the Local Academic Community St. Petersburg Sociology After 1985]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*, vol. 13, no 3, pp. 66–82.
- Sokolov M., Titaev K. (2013) Provincial'naja i tuzemnaja nauka [Provincial and Indigenous Science]. *Antropologicheskij forum*, no 19, pp. 239–275.
- Surovcev V. (2010) Analiticheskaja filosofija: vseobshhee i njuans [Analytic Philosophy: Common and Nuance]. *Voprosy filosofii*, no 8, pp. 23–29.
- Trautmann-Waller C. (2009) Filologija veshhej ili filologija slov? Istorija odnogo spora i ego segodnjashnie prodolzhenija [Philology of Things or Philology of Words? The One of the Dispute Story and Its Continuation Today]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 96, pp. 28–41.
- Turner R.S. (2006) Istorizm, kriticheskij metod i prusskaja professura s 1740 po 1840 god [Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate, 1790 to 1840]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 82, pp. 32–58.
- Vakhshstain V. (2009) *Konec sociologizma: perspektivy sociologii nauki* [The End of Sociology: Perspectives for Sociology of Science]. Available at: http://www.polit.ru/article/2009/08/06/ideon_vahshstain/ (accessed 27 May 2013).
- Vakhshstain V. (2009b) Otvet jetnometodologu, ili Martysjka i ochki [An Answer to Ethnomethodologist; or, Monkey and Glasses]. Available at: <http://www.polit.ru/article/2009/09/18/socdisc/> (accessed 27 May 2013).
- Vakhshstain V. (2010) Eshhe raz pro kognitivnyj stil' i spor o sociologizme [Once Again on Cognitive Style and the "Dispute about Sociologism"]. Available at: <http://www.polit.ru/article/2010/10/08/socio/> (accessed 27 May 2013).

- Vendilo I., Zhuravlev O., Kondov D., Savelieva N. (2010) *Spor o sociologizme* [A Dispute about Sociologism]. Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/69/ve19.html> (accessed 27 May 2013).
- Veyne P. (2001) *Fuko: revolucija v istoriografii* [Foucault: A Revolution in Historiography]. Available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/49/vein.html> (accessed 27 May 2013).
- Wittgenstein L. (1994) *Filosofskie issledovanija* [Philosophical Investigations]. *Filosofskie raboty. Chast' 1* [Philosophical Papers, part 1], Moscow: Gnozis, pp. 75–319.
- Wittgenstein L. (2011) *Logiko-filosofskij traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus], Moscow: Kanon+.

Empirical Phenomenology

Review of *More Studies in Ethnomethodology* by Kenneth Liberman (Albany: State University of New York Press, 2013)

Svetlana Bankovskaya

Professor of Sociology, National Research University Higher School of Economics
Correspondence Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
Email: sbankovskaya@gmail.com

Review of *Enforcing Order: An Ethnography of Urban Policing* by Didier Fassin (Cambridge: Polity, 2013)

Andrei Korbut

Research Fellow, National Research University Higher School of Economics
Correspondence Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
Email: korbut.andrei@gmail.com

The Narrativity of the Visual; or, On the Uses of Non-sociological Reading

Review of *O fotografii* [On Photography] by Susan Sontag (Moscow: Ad Marginem, 2013)

Irina Trotsuk

Assistant Professor, Peoples' Friendship University of Russia
Correspondence Address: Miklukho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russian Federation 117198
Email: irina.trotsuk@yandex.ru

The Possibilities of the Ethnographic Study of Urban Prostitution

Review of *Prostitution: Herstellungsweisen einer anderen Welt* by Martina Löw and Renate Ruhne (Berlin: Suhrkamp, 2011)

Irina Ivleva

Senior Lecturer, Saint Petersburg State University
Correspondence Address: Universitetskaya nab., 7-9, St. Petersburg, Russian Federation 199034
E-mail: irina_ivleva07@mail.ru